شرح فتح القدير
للعاجز الفقير

تأليف

الشيخ الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد

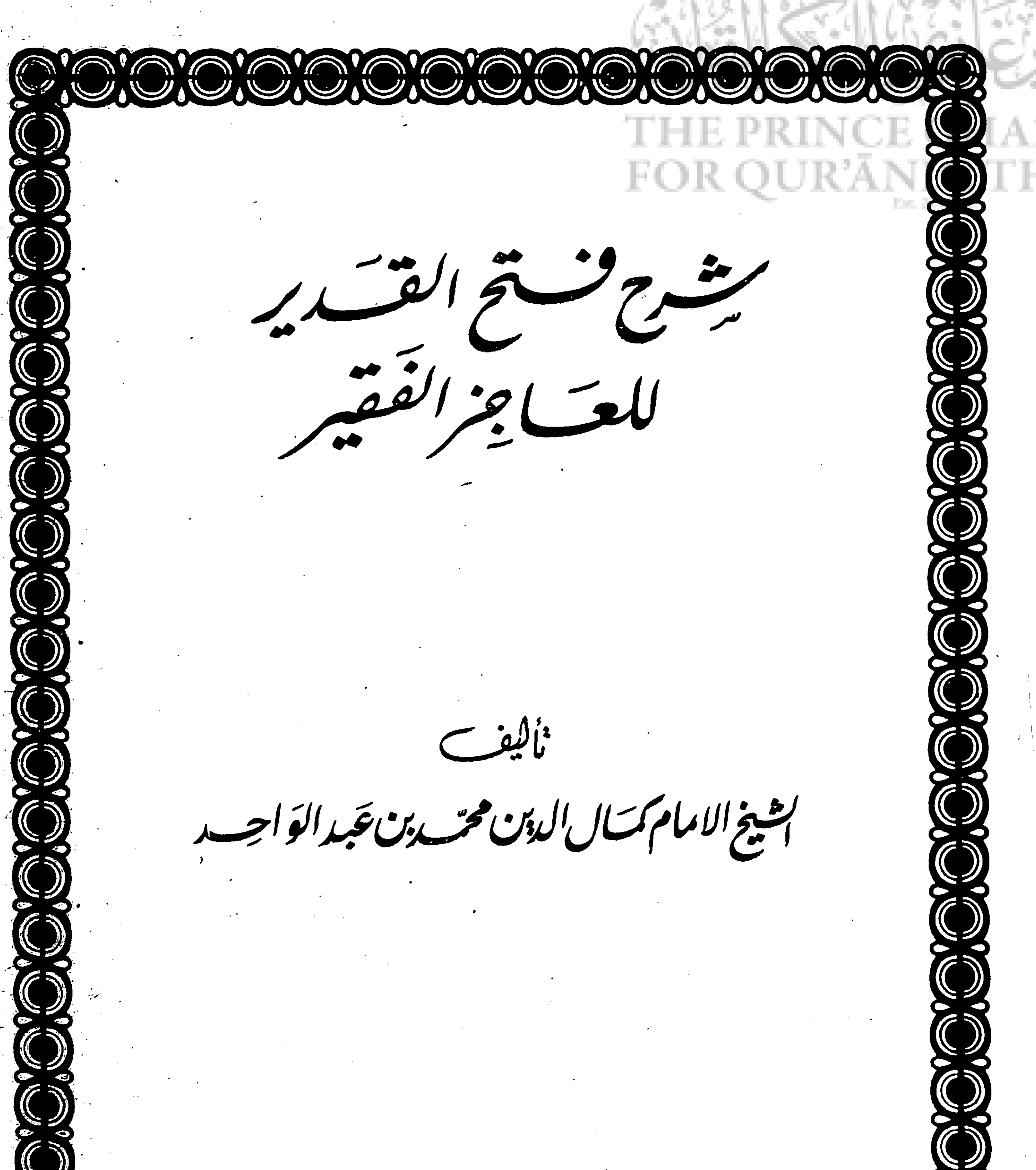
المجلد الثاني

دار
إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان



شرح فتح القدير
للعاجز الفقير





شرح فتح القدير للعاجز الفقير

تأليف

الشيخ الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان





الجزء الثاني

الجزء الثاني

من شرح فتح القدير للعاجز الفقير

تأليف الشيخ الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد
ابن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام
الحنفي المتوفى سنة ٦٨١ مع تكملته نتائج الافكار في كشف الرموز والاسرار
للمولى شمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده المتوفى سنة ٩٨٨ مع
الكفاية لمولانا جلال الدين الخوارزمي الكرلاني على الهداية
شرح بداية المبتدي تأليف شيخ الاسلام برهان الدين أبي
الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني
الرشداني المتوفى سنة ٥٩٣ في
الفقه على مذهب الامام
الاعظم أبي حنيفة رحمهم
الله ونفعنا بهم
آمين

وبهامشه بقية: شرح العناية على الهداية للامام أكمل الدين محمد بن محمود
البابرتي المتوفى سنة ٧٨٦ وحاشية المولى المحقق سعد الله بن عيسى المفتي
الشهير بسعدي چلبي وبسعدي أفندي المتوفى سنة ٩٤٥ على شرح
العناية المذكور وعلى الهداية

(تنبيه) قد جعلنا الهداية وفتح القدير والكفاية في الصلب الاول في صدر
الصحيفة ويليه الثاني مفصولا بينهما بجدول ثم الثالث مفصولا بينهما بجدول
وكذلك جعلنا شرح العناية وحاشية سعدي چلبي الاول في صدر الهامش
ويليه الثاني والتعقيبة تابعة للهداية فليعلم

(قال في كشف الظنون)

ان الهداية كالقرآن قد نسخت * ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب
فاحفظ قواعدها واسلك مسالكها * يسلم مقالك من زيغ ومن كذب

(وقال بعضهم)

برهان دين الله حارس شرعه * ام الكرامة مقتدى علمائه
أعلى لواء العلم حتى أصبحت * علماء دين الله تحت لوائه

دار احياء التراث العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

(باب صلاة المسافر)

السفر الذى يتغير به الاحكام أن يقصد الانسان مسيرة ثلاثة أيام ولياليها

(باب صلاة المسافر)

السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا أن التلاوة عارض هو عبادة فى نفسه الا بعارض بخلاف السفر فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع يتغير به الاحكام من جواز الافطار وقصر الرباعية ومسح ثلاثة أيام ولياليها على الخف فبين ذلك السفر الذى يتعلق به تغير هذه الاحكام وأخذ فيه مع المقدار الذى ذكره القصد فافاد أنه لو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه فى طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة فى الذهاب وان طالت المدة وكذا المكث فى ذلك الموضع أما فى الرجوع فان كان مدة سفر قصروا ولو أسلم حربى فعلم به أهل داره فهرب منهم يريد ثلاثة أيام لم يصر مسافرا وان لم يعلموا به أو علموا ولم يخشهم على نفسه فهو على اقامته وعلى اعتبار القصد تفرع فى صبى ونصرانى خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففى أثنائها بلغ الصبى وأسلم

(باب صلاة المسافر)

(قوله السفر الذى يتغير به الاحكام) من نحو قصر الصلاة واباحة الفطر وامتداد مدة المسح ثلاثة أيام وسقوط الجمعة والعيدين وسقوط الاضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم وانما قيد بقوله الذى يتغير به الاحكام لان سير أدنى المسافة سفر فى اللغة لانه عبارة عن الظهور ولهذا حل أصحابنا رحمهم الله قوله عليه السلام ليس على الفقير والمسافر أضحية على الخروج من بلدة أو قرية حتى سقطت الاضحية بذلك القدر ثم ذكر القصد وهو الارادة الحادثة لانه لو طاف جميع الدنيا بلا قصد السفر لا يصير مسافرا والقصد وحده غير معتبر والفعل وحده كذلك وانما العبرة للمجموع ثم الاقامة تثبت بمجرد النية بخلاف السفر ووجه

(باب صلاة المسافر)

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب أن يذكر مع سجدة التلاوة لان التلاوة أيضا كذلك ويؤخر عنها لانها عبادة دونه والسفر فى اللغة قطع المسافة وليس يراد هنا بل المراد قطع خاص وهو أن يتغير به الاحكام فقيده بذلك وذكر القصد وهو الارادة الحادثة المقارنة لما عزم لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة أيام لا يصير مسافرا ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك وكان المعتبر فى حق تغيير الاحكام اجتماعهما فان قيل الاقامة تثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك

(باب صلاة المسافر)

(قوله ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك الخ) أقول كيف يتصور ذلك وقد قال المقارنة لما عزم الا أن يحمل على التجوز

بسير

أجيب بان السفر فعل ومجرد القصد لا يكفى فيه والاقامة ترك وهو يحصل بمجردها وسيجىء نظيره فى باب الزكاة فى العبد للخدمة ينوى أن يكون للتجارة وعكسه ان شاء الله تعالى والاحكام التى تتغير بالسفر هى قصر الصلاة واباحة الفطر وامتداد مدة المسح الى ثلاثة أيام وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والاضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم فان قيل فكما أن القصد لا بد منه للتغيير فكذلك مجاوزة بيوت المصر ولم يذكره أجيب بانه بصدد بيان تعريف السفر وما ذكرتم من شروط تغييره وسنذكره وقوله (سير الابل) بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام وقوله (عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير) معناه أن الالف واللام فى قوله والمسافر للجنس لعدم معهود فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة الى من هو من هذا الجنس وذلك يستلزم أن يكون التقدير ثلاثة أيام أيضا اما بالنسبة الى ذلك والا لكان نقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة أيام ولياليها ويلزم الكذب المحال على الشارع ان كانت الجملة خبرية معنى أيضا أو عدم الامتثال لامره ان كانت طلبية معنى وذلك لا يجوز واعترض بوجهين أحدهما أن هذا انما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ظرفا للمسح ولم لا يجوز أن يكون ظرفا لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يمسح وتخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفى ما عداه فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا فى أقل من أربعة برد من مكة الى عسفان والثانى أنه متروك الظاهر لان ظاهره يقتضى استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها وذلك ليس بشرط بالاتفاق والجواب عن الاول أن راوى الحديث عبد الوهاب بن مجاهد وهو ضعيف عند النقلة جدا حتى كان سفيان يزريه بالكذب فبقى القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر والا لكان فى قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك فكان حكم المقيم والمسافر فى مدة المسح واحدا (٣) فى بعض الصور وفى ذلك التسوية بين حكم الراحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع وعن الثانى بان النزول لاجل الاستراحة ملحق بالسير فى حق تكميل مدة السفر تيسيرا وقد روى عن أبى يوسف وهو رواية المعلى عنه بيومين وأكثر اليوم الثالث لان الانسان قد يسافر مسيرة ثلاثة أيام يتعجل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك

بسير الابل ومشى الاقدام لقوله عليه السلام يمسح المقيم كل يوم وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير

الكافر يقصر الذى أسلم فيما بقى ويتم الذى بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبى حين أنشأ السفر بخلاف النصرانى والباقى بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام (قوله عم) أى الرسول صلى الله عليه وسلم بالرخصة

الفرق ان السفر فعل والفعل لا يكفيه مجرد النية والاقامة ترك الفعل وفى الترك يكفى مجرد النية (قوله مسيرة ثلاثة أيام ولياليها) أى مع الاستراحات التى تكون فى خلال ذلك ثم المعنى فى تعيين ثلاثة أيام هو الترخص فى السفر لمكان الحرج والمشقة والحرج فى أن يحمل رحله من غير أهله ويحط فى غير أهله وذلك لا يتحقق فيما دون الثلاث (قوله عمت الرخصة الجنس) ذكر المسافر محلى باللام فاستغرق الجنس لعدم المعهود واقتضى تمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلاثة أيام ولياليها الا وان يكون أقل مدة السفر ثلاثة أيام ولياليها اذ لو كان أقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة والزيادة عليها منفية اجماعا فكان الاحتياج الى اثبات ان الثلاثة أقل مدة السفر وقد دل عليه

(قوله وقوله سير الابل بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام) أقول وفيه بحث والظاهر أنه نصب على نزع الخافض (قوله فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة الى من هو من هذا الجنس وذلك يستلزم أن يكون التقدير الخ) أقول لو قال وهو المسح ثلاثة أيام لاستغنى عن قوله وذلك يستلزم الخ كما لا يخفى (قوله أو عدم الامتثال لامره ان كانت طلبية وذلك لا يجوز) أقول فيه بحث فان الطلب ليس بايجابى حتى يلزم الامتثال ألا ترى الى قول المصنف فيما سبق من رآه ثم لم يمسح أخذا بالعزيمة كان ماجورا ويجوز أن يجاب بان المراد الامتثال باعتقاد حقيته فليتامل ويمكن ايراد البحث من وجه آخر بان يقال ما من عام الا وقد خص منه البعض فلا يلزم حينئذ شئ مما ذكره نعم لا بد لمدعى التخصيص من دليل (قوله فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه الى آخر الحديث) أقول لا يظهر كون الحديث دليلا على المسح بل هو دليل على قصر من يسرى أقل مما فى الكتاب وأظن ان لفظ يمسح فى السؤال ولفظ المسح فى الجواب كلاهما سهو اما من الشارح أو من الناسخ وصوابه يقصر والقصر (قوله والثانى أنه متروك الظاهر لان ظاهره يقتضى استيفاء مدة ثلاثة أيام الخ) أقول الظاهر ان المراد استيفاء المسح ففى جوابه تامل (قوله فبقى القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل) أقول فيه بحث (قوله سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر والا لكان فى قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك فكان حكم المقيم والمسافر فى مدة المسح واحدا فى بعض الصور الخ) أقول قوله فى بعض الصور يعنى فى صورة مسافر يوم وليلة وفيه بحث لانه لا يتوقف لزوم تسوية المقيم والمسافر فى بعض الصور على كون يوما وليلة ظرفا للمقيم بل هو يلزم على تقدير كونه ظرفا للمسح أيضا والحق أن ظرفيته للمقيم محذور مستقل

وقدر أبو يوسف رحمه الله بيومين وأكثر اليوم الثالث والشافعي بيوم وليلة في قول وكفى بالسنة حجة عليهما
(والسير المذ كور هو الوسط) وعن أبي حنيفة رحمه الله التقدير بالمراحل

وهي مسح ثلاثة أيام الجنس أي جنس المسافرين لان اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن
ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى انه يتمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل
مسافر فالحاصل أن كل مسافر يمسح ثلاثة أيام فلو كان السفر الشرعي أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه
مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ولان الرخصة كانت منتفية بيقين فلا تثبت الا بتيقن ماهو
سفر في الشرع وهو فيما عيناه اذلم يقل أحد بأكثر منه لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلاثة أيام اذا كان
سفره يستوعبها فصاعدا لا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار عليه لانا نقول قد صاروا اليه على ماذكروا
من أن المسافر اذا بكر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات فيها ثم
بكر في اليوم الثاني ومشى الى مابعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى الى الزوال فبلغ المقصد قال
السرخسي الصحيح أنه يصير مسافرا عند النية وعلى هذا خرج الحديث الى غير الاحتمال المذ كور وان قالوا
بقية كل يوم ملحقة بالمنقضي منه للعلم بانه لابد من تخلل الاستراحات لتعذر مواصلة السير لا يخرج بذلك من
أن مسافرا يمسح أقل من ثلاثة أيام فان عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس تمام اليوم
الثالث ملحقا باوله شرعا حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة فظهر أنه انما يمسح ثلاثة أيام
شرعا اذا كان سفره ثلاثة وهو عين الاحتمال المذ كور من أن بعض المسافرين لا يمسحها وآل الى قول
أبي يوسف ولا مخلص الا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله وان صححه شمس الائمة وعلى هذا نقول لا يقصر
هذا المسافر وأنا لا أقول باختيار مقابله بل انه لا يخلص من الذي أوردناه الا به وأورد أن لزوم ثلاثة أيام في
السفر هو على تقديرها ظرفا للمسح ولم لا يجوز كونها ظرفا للمسافر والمعنى المسافر ثلاثة أيام يمسح وانه
لا ينفي تحقق مسافر في أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة لان مناط رخصة القصر السفر ولم يتحقق
بعد نقل فيه ولا اجراء حكم الرخصة ويدل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس عنه صلى الله عليه
وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان فانه يفيد القصر في الاربعة برد وهي
تقطع في أقل من ثلاثة أيام وأجيب بضعف الحديث لضعف راويه عبد الوهاب بن مجاهد فبقي قصر الاقل
بلا دليل ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضا لان القصر في أربعة برد أو أكثر اذا كان قطعها في أقل من ثلاثة
انما ثبت بمفهوم لا تقصروا في أقل من أربعة برد فان قيل لا نزم جعله ظرفا للمسافر كما هو بجواز مسح الاقل
كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما مادام مسافرا فان تم ماذكر جوابا عن ذلك اللازم بقي هذا
محتاجا الى الجواب فالجواب أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر
والا لزم اتحاد حكم السفر والاقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة لانه انما يمسح يوما وليلة
وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم ويؤيد كونه ظرفا للمسح أن السوق ليس الا
لبيان كمية مسح المسافر لا لاطلاقه وعلى تقدير كون الظرف للمسافر يكون يمسح مطلقا وليس بمقصود (قوله
والسير المذ كور الخ) اشارة الى سير الابل ومشي الاقدام فيدخل سير البقر بجر العجلة ونحوه (قوله هو
الصحيح) احترازا عما قيل يقدر بها فقيل باحد وعشرين فرسخا وقيل بثمانية عشر وقيل بخمسة عشر وكل
من قدر بقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح أن لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا
بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير باحد هذه التقديرات
لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشي الاقدام لو سارها مستعجل
كالبريد في يوم قصر فيه وأفطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الابل ومشي الاقدام

الحديث على ما بينا (قوله والشافعي رحمه الله بيوم وليلة) وفي قول يومان وليلتان وفي قول اثنا عشر بريدا
كل بريد أربعة أميال وكل ثلاثة أميال فرسخ فيكون ثمانية وأربعين ميلا ويكون بالفراسخ ستة عشر

(والشافعي قدره في قول بيوم وليله) وربما يستدل على ذلك بحديث عبد الوهاب (وكفى بالسنة) يعني ما رويناه (حجة عليهما) وقوله

وهو

وهو قريب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح (ولا يعتبر السير في الماء) معناه لا يعتبر به السير في
البر فاما المعتبر في البحر فما يليق بحاله كما في الجبل قال (وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يزيد عليهما)

كذا ذكر في غير موضع وهو أيضا مما يقوي الاشكال الذي قلناه ولا مخلص الا أن يمنع قصر مسافر يوم
واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة
الطي لانه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الابل وهو بعيد لانتفاء مظنة المشقة وهي العلة
أعني التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها لانها المجعولة مظنة للحكم بالنص المقتضي أن كل مسافر يتمكن
من مسح ثلاثة أيام غير أن الاكثر يقام مقام الكل عند أبي يوسف وعليه ذلك الفرع وهو ما اذا وصل
عند الزوال من اليوم الثالث الى المقصد فلو صح تفريعهم جواز الترخص مع سير يوم واحد اذا قطع
فيه قدر ثلاثة بسير الابل بطل الدليل ولا دليل غيره في تقديرهم أدنى مدة السفر فيبطل أصل الحكم أعني
تقديرهم أدنى السفر الذي يترخص فيه بثلاثة والله تعالى أعلم (قوله فيما يليق بحاله) وهو أن تكون

فرسخا (قوله وهو قريب من الاول) أي التقدير بثلاث مراحل قريب الى التقدير بثلاثة أيام لان
المعتاد من السير في كل يوم مرحلة واحدة خصوصا في أقصر أيام السنة كذا في المبسوط (قوله ولا معتبر
بالفراسخ) هو الصحيح احترازا عن قول عامة المشايخ فان عامة المشايخ قدروها بالفراسخ أيضا ثم اختلفوا
فيما بينهم بعضهم قالوا احد وعشرون فرسخا وبعضهم قالوا ثمانية عشر وبعضهم قالوا خمسة عشر والفتوى
على ثمانية عشر لانها أوسط الاعداد كذا في المحيط (قوله ولا يعتبر السير في الماء) معناه لا يعتبر به السير
في البر أي لا يعتبر بالسير بالماء السير في البر بان كان لموضع طريقان أحدهما في الماء وهو يقطع بثلاثة
أيام ولياليها فيما اذا كانت الرياح مستوية لا غالبة ولا ساكنة والثاني في البر وهو يقطع بيوم أو يومين
فانه اذا ذهب في طريق الماء يترخص وفي البر لا ولو انعكس التقدير ينعكس الحكم أيضا وكذلك لو اختلف
الطريقان في البر يثبت الحكم بحسب ذلك أيضا وقال في المحيط في مصر له طريقان أحدهما مسيرة
يوم والآخر مسيرة ثلاثة أيام ولياليها ان أخذ في الطريق الذي هو مسيرة يوم لا يقصر الصلاة وان أخذ في
الطريق الذي هو مسيرة ثلاثة أيام ولياليها قصر الصلاة فالمعتبر في البحر ما يليق بحاله أي تعتبر ثلاثة أيام
ولياليها في السير في البحر بعد ان كانت الرياح مستوية لا غالبة ولا ساكنة (قوله كما في الجبل) فانه يعتبر
ثلاثة أيام ولياليها في السير في الجبل وان كانت تلك المسافة في السهل تقطع بما دونها كذا في الخلاصة (قوله
وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يزيد عليهما) وفي المبسوط القصر عزيمة في حق المسافر عندنا وقال
الشافعي رحمه الله رخصة واستدل بقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة فهو تنصيص على
ان أصل الفريضة أربع والقصر رخصة وفي مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله شرع القصر بلفظ لا جناح وهو
يذكر للاباحة لا للوجوب كما قال الله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فدل ان القصر مباح وليس بواجب
ولما كان مباحا كان المسافر فيه بالخيار وعن عمر رضي الله عنه أشكلت على هذه الآية فسألت رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقلت ما لنا نقصر وقد أمنا ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال النبي عليه
السلام انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقد علق القصر بالقبول وقد سماه صدقة والمتصدق
عليه يتخير في قبول الصدقة فلا يلزمه القبول حتما فيما هو من الاركان الخمس فكذا هذا ولان هذا رخصة
شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم وكما في الجمعة مع الظهر ولانه لو اقتدى بالمقيم صار فرضه أربعا ولو كان
ركعتين كان لا يتغير فرضه لاجل المقيم ولنا ماروي عن عمر رضي الله عنه انه قال صلاة المسافر ركعتان
وصلاة الجمعة ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم وفي رواية تمام وعن ابن عمر رضي الله عنه صلاة المسافر
ركعتان من خالف السنة فقد كفر والمعنى في المسئلة انه ترك الركعتين الاخريين بلا بدل يلزمه ولا اثم يلحقه
فكان تطوعا كسائر التطوعات وأما الجواب عن تعلقه بالآية فقيل المراد من القصر المذ كور فيها هو

(وهو قريب من الاول) أي التقدير بثلاث مراحل قريب الى التقدير بثلاثة أيام لان المعتاد في السير في ذلك كل يوم مرحلة خصوصا في أقصر أيام السنة وقوله (هو الصحيح) احترازا عن قول عامة المشايخ فانهم قدروها بالفراسخ ثم اختلفوا فقال بعضهم أحد وعشرون فرسخا وقال آخرون ثمانية عشر وآخرون خمسة عشر وقوله (ولا يعتبر السير في الماء) يعني اذا كان لموضع طريقان أحدهما في الماء يقطع بثلاثة أيام ولياليها اذا كانت الريح هادية أي متوسطة والثاني في البر يقطع بيوم أو يومين لا يعتبر أحدهما بالآخر فان ذهب الى طريق الماء قصر وان ذهب الى طريق البر أتم ولو انعكس انعكس الحكم (وانما المعتبر في البحر ما يليق بحاله) يعتبر السير فيه بثلاثة أيام ولياليها بعد أن كانت الريح مستوية لا ساكنة ولا عالية كما في الجبل فانه يعتبر ثلاثة أيام ولياليها في السير فيه وان كانت تلك المسافة في السهل تقطع بما دونها قال (وفرض المسافر في الرباعية ركعتان) القصر في حق المسافر رخصة اسقاط

عندنا وبما عبر بعض المشايخ عنه بالعزيمة ورخصة حقيقية عند الشافعي رحمه الله أى رخصة ترفيه وفرضه عندنا ركعتان لا يزيد عليهما (وعنده فرضه الاربع) واعتبره بالصوم قال هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما فى الصوم (ولنا أن الشفع الثانى لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة) وهو ظاهر وقوله (بخلاف الصوم) جواب عن قياس الخصم بان الصوم يقضى يعنى أن ترك الشئ بلا بدل ولا اثم علامة كونه نافلة وما ذكرتم ترك ببدل وهو القضاء فلا يرد علينا وفيه بحث من وجهين أحدهما أن هذا قياس فى مقابلة النص لان الله تعالى قال فليس عليكم جناح أن تقصروا (٦) من الصلاة ولفظ لا جناح يذكر للاباحة دون الوجوب ولان النبى صلى الله عليه وسلم

وقال الشافعى رحمه الله فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا أن الشفع الثانى لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة بخلاف الصوم لانه يقضى (وان صلى أربعا وقعد فى الثانية قدر التشهد

مسافة ثلاثة فيه اذا كانت الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع فى البر بيوم كما فى الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل أن تعتبر المدة فى أى طريق أخذ فيه (قوله وهذا آية النافلة) يعنى ليس معنى كون الفعل فرضا الا كونه مطلوبا البتة قطعا أو ظنا على الخلاف الاصطلاحى فاثبات التخيير بين أدائه وتركه رخصة فى بعض الاوقات ليس حقيقته الا نفى افتراضه فى ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم الفرض فيلزم بالضرورة أن ثبوت الترخص مع قيام الافتراض لا يتصور الا فى التأخير ونحوه من عدم الزام بعض الكيفيات التى عهدت لازمة فى الفرض وهذا المعنى قطعى فى الاسقاط فيلزم كون الفرض ما بقى بخلاف الفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض ان لم ينو النفل مع انه لا يأثم بتركه لانه افترض عليه حين صار داخل المواقيت وأما وقوع الزائد على القراءة

القصر فى الاوصاف من ترك القيام الى القعود أو ترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف العدو بدليل انه علق ذلك بالخوف وقصر الاصل غير متعلق بالخوف بالاجماع وانما هو معلق بالسفر وعندنا قصر الاوصاف عند الخوف مباح لا واجب وأما تعلقه بحديث الصدقة قلناه هو دليلنا لانه أمر بالقبول والامر للوجوب ولان هذه صدقة بواجب فى الذمة وليس له حكم المال فيكون اسقاطا محضا لا يرتد بالرد كالصدقة بالقصاص والطلاق والعتاق يكون اسقاطا محضا لا يرتد بالرد فكذا هذا فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع أى اعتقدها وعمل بها وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق أحد أسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل أن يقول لآخر وهبت لك هذا العبد أو ملكتكه أو تصدقت به عليك اذا صدر من العباد يقبل الرد حتى لو قال الآخر لا أقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما أثبته وأوجبه سواء كان لنا أو علينا مثل الارث فانه تمليك من الله عز وجل الى الوارث فاذا قال لا أقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل أن يقول لامرأته وهبت لك الطلاق أو النكاح منك أو تصدقت به عليك أو يقول ولى القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك أو ملكتكه أو تصدقت به عليك فتطلق امرأته وسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد والتصدق الصادر من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلاة أولى أن لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت أن المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا فى قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم وفى صلاة الجلابى عن الحسن بن حى ان افتتحها المسافر بنية الاربع أعاد حتى يفتتحها بنية الركعتين قال الرازى وهو قولنا لانه اذا نوى أربعا فقد خالف فرضه كنية الفجر أربعا ولو نواها ركعتين ثم نواها أربعا بعد الافتتاح فهى ملغاة كمن افتتح الظهر ثم نوى العصر (قوله ولنا أن الشفع الثانى لا يقضى ولا يأثم على تركه) وهذا آية النافلة فان قيل يشكل على هذا الفقير

سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار فى القبول وعدمه والثانى أن الفقير لو لم يحج ليس عليه قضاء ولا اثم واذا حج كان فرضا فلم يكن ما ذكرتم آية النافلة والجواب عن الاول أن النص مشترك الالزام أما الآية فلان الله تعالى قال أن تقصروا من الصلاة ان خفتم علق القصر بالخوف وهو ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ولا بد من اعماله فكان متعلقا بقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود أو ترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف من عدو أو غيره وعندنا قصر الاوصاف عند الخوف مباح لا واجب وأما الحديث فلان التصدق بما لا يحتمل التمليك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق والقصاص اسقاط محض لا يرتد بالرد فلان يكون من مفترض الطاعة أولى وعن الثانى بانه لما أتى مكة صار مستطيعا فيفترض عليه ويأثم بتركه كالاغنياء وقوله (وان صلى أربعا)

(قوله والجواب عن الاول ان النص مشترك الالزام الى قوله فكان متعلقا بقصر الاوصاف الخ) أقول ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على أن الآية فى قصر أجزاء الصلاة كذا فى التلويح ثم ان هذا الكلام فى ذلك الجواب مبنى على ما ذهب اليه فخر الاسلام من أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وغيره من الاصوليين على خلافه ويجعلون الآية دليلا على ما ذهبوا اليه من أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط ويجاب من طرف الشافعية

أجزأته الاوليان عن الفرض والاخريان له نافلة) اعتبارا بالفجر ويصير مسيأ لتأخير السلام

المسنونة فرضا الا نفلا مع انه لا يأثم بتركها فجوابه ما سلف فى فصل القراءة من أن الواجب أحد الامرين فارجع اليه هذا وفيه حديث عائشة رضى الله عنها فى الصحيحين قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر وفى لفظ قالت فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين أتمها فى الحضر وأقرت صلاة السفر على الفريضة الاولى زاد فى لفظ قال الزهرى قلت لعروة فما بال عائشة تتم فى السفر قال انها تأولت كما تأول عثمان وفى لفظ للبخارى قالت فرضت الصلاة ركعتين ثم هاجر النبى صلى الله عليه وسلم ففرضت أربعا وتركت صلاة السفر على الاول ذكره فى باب من أين أرخوا التاريخ وهذه الرواية ترد قول من قال ان زيادة صلاة الحضر كانت قبل الهجرة وهذا وان كان موقوفا فيجب حمله على السماع لان أعداد الركعات لا يتكلم فيها بالرأى وكون عائشة تتم لا ينافى ما قلنا اذ الكلام فى أن الفرض كم هو لا فى جواز اتمام أربع فانا نقول اذا أتم كانت الاخريان نافلة لكن فيه أن المسنون فى النفل عدم بنائه على تحريمة الفرض فلم تكن عائشة رضى الله عنها تواظب على خلاف السنة فى السفر فالظاهر أن وصلها بناء على اعتقاد وقوع الكل فرضا فليحمل على أنه حدث لها تردد أو ظن فى أن جعلها ركعتين للمسافر مقيد بحرجه بالاتمام يدل عليه ما أخرجه البيهقى أو الدارقطنى بسند صحيح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تصلى فى السفر أربعا فقلت لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن أختى انه لا يشق على وهذا والله أعلم هو المراد من قول عروة انها تأولت أى تأولت أن الاسقاط مع الحرج لان الرخصة فى التخيير بين الاداء والترك مع بقاء الافتراض فى المخير فى أدائه لانه غير معقول هذا ما فى كتب الحديث وأما المذكور فى بعض كتب الفقه من أنها كانت لا تعد نفسها مسافرة بل حيث حلت كانت مقيمة ونقل قولها أنا أم المؤمنين فحيث حللت فهو دارى لما سئلت عن ذلك فبعيد ويقتضى أن لا يتحقق لها سفر أبدا فى دار الاسلام ولذا كان المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المواظبة على القصر فى صحيح البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة انتهى وهو معارض للمروى من أن عثمان كان يتم والتوفيق أن اتمامه المروى كان حين أقام بمنى أيام منى ولا شك أن حكم السفر منسحب على اقامة أيام منى فساغ اطلاق انه أتم فى السفر ثم كان ذلك منه بعد مضى الصدر من خلافته لانه تأهل بمكة على ما رواه أحمد أنه صلى بمنى أربع ركعات فانكر الناس عليه فقال أيها الناس انى تأهلت بمكة منذ قدمت وانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تأهل فى بلد فليصل صلاة المقيم مع أن فى الباب ما هو مرفوع ففى مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فى الحضر أربع ركعات وفى السفر ركعتين وفى الخوف ركعة وهذا رفع ورواه الطبرانى بلفظ افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين فى السفر كما افترض فى الحضر أربعا وأخرج النسائى وابن ماجه عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن عمر رضى الله عنه قال صلاة السفر ركعتان وصلاة الاضحى ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ورواه ابن حبان فى صحيحه واعلاله بان عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكم به مسلم فى مقدمة كتابه ولو لم يكن شئ من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لنفلية الركعتين كفاية واعلم ان من الشارحين من يحكى خلافا بين المشايخ فى أن القصر عندنا عزيمة أو رخصة وينقل اختلاف عباراتهم فى ذلك وهو غلط لان من قال رخصة

الذى يحج حجة الاسلام فانها تقع فرضا ومع ذلك انه لو لم يأت بها لم يكن عليه قضاء ولا اثم لعدم الاستطاعة قلنا لما أتى مكة صار مستطيعا فيفترض عليه حتى انه لو تركها يأثم كما يفترض على الاغنياء المستطيعين فى الآفاق وأما الركعتان الاخريان لا تصيران فرضا على المسافر ما لم ينو الاقامة أو يدخل مصره كذا ذكره شيخ الاسلام

ظاهر وقوله

أن القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر فائدة أخرى كمثل الخروج مخرج الغالب والآية منه فان الغالب من أحوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وتمام التفصيل فى التلويح فى القسم الثانى

(وان لم يقعد فى الثانية قدرها بطلت) لاختلاط النافلة بها قبل اكمال أركانها (واذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين) لان الاقامة تتعلق بدخولها فيتعلق السفر بالخروج عنها وفيه الاثر عن على رضى الله عنه لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا

عنى رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحيث لا يخفى على أحد (قوله واذا فارق) بيان لمبدأ القصر ويدخل فى بيوت المصر ربضه وقد صح عنه عليه الصلاة والسلام انه قصر العصر بذى الحليفة وروى ابن ابى شيبة عن على رضى الله عنه أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين فان قيل عند المفارقة يتحقق مبدأ الفناء اذ هو مقدر بغلوة فى المختار وقيل بأكثر مما سنذكره فى باب الجمعة والفناء ملحق بالمصر شرعا حتى جازت الجمعة والعيدان فيه ومقتضاه أن لا يقصر بمجرد المفارقة للبيوت بل اذا جاوز الفناء أجيب بانه انما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقا وأما على قول من منع الجمعة فيه اذا كان منقطعا عن العمران فلا يرد الاشكال وفى فتاوى قاضيخان فصل فى الفناء فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا وان كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر هذا واذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها وفى الفتاوى أيضا ان كان فى الجانب الذى خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفى القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة والحاصل أنه قد صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر ففى عبارة الكتاب ارسال غير واقع ولو ادعينا أن بيوت تلك القرى داخلة فى مسمى بيوت المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذى خرج منه فلو جاوزها وتحاذيه بيوت من جانب آخر جاز القصر

رحمه الله وأما القراءة الزائدة على القدر المسنون فى الصلاة تقع فرضا ومع ذلك لا يأثم على تركها باعتبار دخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حيث لم يقدر الله تعالى كم كان ثم ورد البيان بتقدير ثلاث آيات أو ما دونها بمقدار على حسب ما اختلفوا فيه بطريق الاجتهاد ءنع النقصان دون الزيادة وكان انتفاء العقاب فى الزائد عند الترك لا يوجب نفى الفرضية لانه وجد أصله وهى ثلاث آيات ثم لما وجد الزائد عليها التحق بها الحاقا للمزيد بالمزيد عليه وادخالا له تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانه لا تقدير فيه فكان هذا كتطويل القيام والركوع والسجود فلا يفرد للمزيد حكم على حدة بعد تناول دليل الفرضية للمزيد والمزيد عليه (قوله واذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين) ويعتبر فى مفارقة المصر الجانب الذى يخرج منه المسافر من البلدة لا الجوار الذى بحذاء البلدة حتى انه اذا خلف البنيان الذى خرج منه قصر الصلاة ولو كان القرى متصلة بربض المصر قصر بالخروج وقيل لا حتى يجاوزها ولو بفراسخ الا أن يكون بينهما انفصال وحد الانفصال مائة ذراع وقيل قدر ما لا يسمع الصوت وقيل قدر غلوة وقيل قدر سكة فان جاوز القرى المتصلة قصر وقيل لا حتى ينأى عنها وحد التنائى كحد الانفصال وقيل كحد فناء المصر قدر ميل وقيل حد الانفصال وحد الفناء وحد التنائى واحد وهو قدر غلوة ثلثمائة ذراع الى أربعمائة ذراع وهو الاصح وقال الامام خواهر زاده وشمس الائمة السرخسى رحمهما الله الصحيح ان الفناء مقدر بالغلوة وقدر بعضهم الفناء بفرسخين وبعضهم بثلاث فراسخ ذكره فى المبسوطات قيل فناء المصر فى حكم المصر فى حق صلاة الجمعة والعيدين حتى جازت الصلاة فيه مع كون المصر شرطا لجواز هذه الصلاة فكيف أعطى الفناء حكم غير المصر فى حق القصر للمسافر قلنا فناء المصر انما يلحق بالمصر فيما كان من حوائج أهل المصر وصلاة الجمعة والعيدين من حوائج أهل المصر فاما قصر الصلاة فليس من حوائج أهل المصر فلا يلحق الفناء بالمصر فى حق هذا الحكم (قوله وفيه الاثر) وهو ان عليا رضى الله عنه خرج من البصرة يريد الكوفة وصلى الظهر أربعا ثم نظر الى خص أمامه فقال لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا

(وان لم يقعد قدرها) أى قدر قعدة التشهد (بطلت) صلاته (لاختلاط النافلة بها قبل اكمال أركانها) لان القعدة الاخيرة ركن وقد تركها قبل احتياج صلاة المسافر الى القراءة كاحتياجها الى القعدة فاذا لم يقرأ فى الركعتين وقام الى الثالثة ونوى الاقامة وقرأ الاخريين جازت صلاته عندهما خلافا لمحمد فكيف تبطل بترك القعدة وأجيب بان كلا منا فيما اذا لم يقعد فى الاولى وأتم أربعا من غير نية الاقامة فيكون فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل اكماله وفيما ذكرتم ليس كذلك فانه اذا نوى الاقامة صار فرضه أربعا وصارت قراءته فى الاخريين قراءة فى الاوليين والقعدة الاولى لم تبق فرضا وانما يصير مسافرا يقصر الصلاة اذا فارق بيوت المصر من الجانب الذى يخرج منه وان كان فى غيره من الجوانب بيوت لان السفر ضد الاقامة والشئ اذا تعلق بشئ تعلق ضده بضده وحكمه الاقامة وهو الاتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر بالمجاوزة عنه (وفيه الاثر عن على رضى الله عنه) روى أنه خرج من المصر يريد السفر فحانت وقت الصلاة فاتمها ثم نظر الى خص أمامه وقال (لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا) والخص بيت من قصب واختلفوا فى قدر الانفصال من المصر

ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الاقامة فى بلدة أو قرية خمسة عشر يوما أو أكثر وان نوى أقل من ذلك قصر) لانه لا بد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث

(قوله ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الخ) ظاهر أن المراد حتى يدخل قرية أو بلدا فينوى ذلك والانفية الاقامة بالقرية والبلد متحققة حال سفره اليها قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولاستفادته من تعليل ما قبله بقوله لان الاقامة تتعلق بدخولها وفيه أثر على قال البخارى تعليقا وخرج على رضى الله عنه فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له الخ وقد أسنده عبد الرزاق فصرح به قال أخبرنا الثورى عن وقاء بن اياس الاسدى قال خرجنا مع على رضى الله عنه ونحن ننظر الى الكوفة فصلى ركعتين ثم رجعنا فصلى ركعتين وهو ينظر الى القرية فقلنا له ألا تصلى أربعا قال لا حتى ندخلها ثم بقاء حكم السفر من حين المفارقة ناويا للسفر الى غاية نية الاقامة فى بلد خمسة عشر يوما مقيد بان يكون بعد استكمال مدة السفر وبان لا يكون من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح وأيضا اشتراط النية مطلقا فى ثبوت الاقامة ليس واقعا فانه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بلا نية والاحسن فى الضابط لا يزال مسافرا حتى يعزم على الرجوع الى بلده قبل استكمال مدة السفر ولو فى المفازة أو يدخلها بعد الاستكمال أو يدخل غيرها فينوى الاقامة بها وحدها خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين والمفاهيم المخالفة للقيود كلها مذكورة فى الكتاب مسائل مستقلة غير أنه لم يذكر فيه مسئلة العزم على الرجوع وهى أنه اذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناويا للسفر ثم بدا له أن يرجع لحاجة أو لا فرجع صار مقيما فى المفازة حتى انه يصلى أربعا وقياسه أن لا يحل فطره فى رمضان وان كان بينه وبين بلده يومان لانه انتقض السفر بنية الاقامة لاحتماله النقض اذ لم يستحكم اذ لم يتم علة وكانت الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة الاتمام ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم تثبت علة حكم الاقامة احتاج الى الجواب (قوله لان السفر يجامعه اللبث) يعنى حقيقة

(قوله حتى ينوى الاقامة فى بلدة أو قرية) الى قوله وهو الظاهر أى الظاهر من الرواية وهذا احتراز عما روى عن أبى يوسف رحمه الله أن الرعاة اذا نزلوا موضعا كثير الكلأ والماء واتخذوا المخابز والمعالف والاوارى وضربوا الخيام ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلأ يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذا التراكمة والاعراب ولكن ظاهر الرواية هو ان نية الاقامة لا تصح الا فى موضع الاقامة وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والاخبية والوبر كذا فى فتاوى قاضيخان رحمه الله وما ذكروا من اشتراط كون موضع الاقامة بلدة أو قرية فيما اذا سار ثلاثة أيام بنية السفر فاما قبل ذلك فتصح نية الاقامة فى المفازة أيضا ذكره فخر الاسلام رحمه الله فى أصول الفقه فى العوارض المكتسبة فقال ألا ترى أنه اذا رفضه أى السفر فيما اذا لم تتم ثلاثة أيام فصار مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة فاذا سار ثلاثة أيام ثم نوى المقام فى غير موضع الاقامة لم تصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح فى غير محله وفى فتاوى قاضيخان رحمه الله ما يوافق هذا وهو ما قال اذا جاوز عمران مصره فلما سار بعض الطريق تذكر شيئا فى وطنه فعزم الرجوع الى الوطن لاجل ذلك يصير مقيما بمجرد العزم الى الوطن لانه رفض سفره من قبل الاستحكام حيث لم يسر ثلاثة أيام فيعود مقيما وتتم صلاته (قوله وان نوى أقل من ذلك قصر) وقال الشافعى رحمه الله اذا نوى الاقامة أربعة أيام صار مقيما لا يباح له القصر وقال فى قول اذا أقام أكثر من أربعة أيام كان مقيما وان لم ينو الاقامة فكان الخلاف بيننا وبينه فى موضعين أحدهما فى قدر نية الاقامة والثانى فى اشتراط أصل النية احتج الشافعى رحمه الله فى الاول بظاهر قوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة الله تعالى أباح القصر بالضرب فى الارض فمفهومه يقتضى

فقال الامام التمرتاشى الاشبه أن يكون قدر غلوة واعترض بان صلاة الجمعة والعيدين يجوز اقامتها فى هذا المقدار من المصر وهى لا تقام الا فى المصر فان كان هذا الموضع من المصر فكيف جاز القصر وان لم يكن منه كيف جازت هذه الصلاة به وأجيب بان فناء المصر انما يلحق فيما كان من حوائج أهله وقصر الصلاة ليس منها (ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الاقامة فى بلدة أو قرية خمسة عشر يوما) وقوله (أو أكثر) زائد (وان نوى أقل من ذلك قصر) عندنا وقال الشافعى فى قول اذا نوى اقامة أربعة أيام صار مقيما وفى قول آخر صار مقيما وان لم ينو واحتج للاول بقوله تعالى واذا

(قوله فقال الامام التمرتاشى الاشبه أن يكون قدر غلوة واعترض بان صلاة الجمعة والعيدين الخ) أقول الاعتراض لا يرد على ما ذكره التمرتاشى بل مورده ما فى الكتاب ففيه نوع ركاكة (قوله واحتج للاول بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض الى آخر الآية) أقول وقد يمنع الشارح أن يكون المراد قصر أجزاء الصلاة فى الصفة السابقة

ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة علق القصر بالضرب فى الارض ومن نوى الاقامة فقد ترك الضرب والمعلق بالشرط معدوم عند عدمه الا أنا تركنا مادون ذلك بدليل الاجماع وللثانى بقول عثمان رضى الله عنه من أقام أربعا أتم ولم يذكر النية وليس بصحيح لان ترك الضرب يحصل بنية ثلاثة أيام أيضا والاجماع على عدم جوازها فى الاربعة كالاجماع على مادونها ذكره الطحاوى وقد روى عن عثمان خلاف ذلك أيضا فلا يكون حجة ولنا ماذكر أنه لابد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فان مدة الطهر توجب اعادة (١٠) ماسقط بالحيض والاقامة توجب اعادة ماسقط بالسفر فكما قدر أدنى مدة الطهر بخمسة

فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم والاثر فى مثله كالخبر والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى أنه لاتصح نية الاقامة فى المفازة وهو الظاهر (ولو دخل مصرا على عزم أن يخرج غدا أو بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقى على ذلك سنين قصر)

اللبث مع قيام حقيقة السفر يوجد فى كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه (قوله وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر) أخرجه الطحاوى عنهما قالا اذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفى نفسك أن تقيم خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها وان كنت لاتدرى متى تظعن فاقصرها وروى ابن أبى شيبة حدثنا وكيع حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد أن ابن عمر كان اذا أجمع على اقامة خمسة عشر يوما أتم وقال محمد فى كتاب الآثار حدثنا أبو حنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال اذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاتمم الصلاة وان كنت لاتدرى متى تظعن فاقصر (قوله والاثر فى مثله كالخبر وهو الظاهر) احتراز عما سيذكره من الرواية عن أبى يوسف لانه لامدخل للرأى فى المقدرات الشرعية وقد ينافيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فهذا قياس أصله مدة الطهر والعلة كونها موجبة ما كان ساقطا وهى ثابتة فى مدة الاقامة وهى الفرع فاعتبرت كميتها بها وهو الحكم واصلاحه بانه بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ظاهر فرجحنا به المروى عن ابن عمر على المروى عن عثمان أنها أربعة أيام كما هو مذهب الشافعى وقد أخرج الستة عن أنس خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا الى المدينة قيل كم أقمتم بمكة قال أقمنا بها عشرا ولا يمكن حمله على أنهم عزموا وقبل أربعة أيام غير أنهم اتفق لهم أنهم استمروا الى عشر لان الحديث انما هو فى حجة الوداع فتعين أنهم نووا الاقامة حتى يقضوا النسك نعم كان يستقيم هذا لو كان فى قصة الفتح لكن الكائن فيها أنه صلى الله عليه وسلم أقام بمكة تسع عشرة يقصر الصلاة رواه البخارى من حديث ابن عباس وحديث أنس فى حجة الوداع قاله المنذرى فانه صلى الله عليه وسلم دخل مكة صبح رابعة من ذى الحجة وهو يوم الاحد وبات بالمحصب ليلة الاربعاء وفى مثل تلك الليلة اعتمرت عائشة من التنعيم ثم طاف صلى الله عليه وسلم طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الاربعاء وخرج صبيحته وهو اليوم الرابع عشر فتمت له عشر ليال ولو قيل تلك واقعة حال فيجوز كون الاقامة فيها كانت منوية منه صلى الله عليه وسلم فى مكة ومنى فلا يصير له بذلك حكم الاقامة على رأيكم قلنا معلوم أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ليخرج من مكة الى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه على

انه متى ترك الضرب والمسير لايباح له القصر الا أنا تركنا مفهوم الآية فى أقل من أربعة أيام بدليل الاجماع فبقى الباقى على ظاهره وروى عن عثمان رضى الله عنه مثل مذهبه ولما اختلف الصحابة كان الاخذ بقول عثمان رضى الله عنه أولى للاحتياط واحتج أصحابنا رحمهم الله بما روى مجاهد عن ابن عباس وعن ابن عمر رضى الله عنهم انهما قالا اذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفى عزمك ان تقيم بها خمسة عشر يوما فأكمل الصلاة وان كنت لاتدرى متى تظعن فاقصر والاخذ بقولهما أولى لان القصر كان ثابتا بيقين ومائبت بيقين

عشر يوما فكذلك يقدر أدنى مدة الاقامة ولهذا قدرنا أدنى مدة الحيض والسفر بثلاثة أيام لكونهما مسقطتين (وهو) أى التقدير بمدة الطهر (مأثور) روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا اذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفى عزمك أن تقيم بها خمسة عشر يوما فأكمل الصلاة وان كنت لاتدرى متى تظعن فاقصر والاثر فى مثله من المقدرات الشرعية كالخبر المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان العقل لايهتدى الى ذلك وحاشاهم عن الجزاف فكان قولهم معتمدا على السماع ضرورة لايقال كلامه متناقض لانه اعتبرها أولا بمدة الطهر وهو رأى منه ثم قال (والاثر فى مثله) يعنى مالا يعقل من المقدرات (كالخبر) لان ذلك اظهار معنى بعد ثبوت أصله بالاثر لاأن يثبت ذلك بالرأى لانه لامدخل له فيه وقوله (وهو الظاهر) أى الظاهر من الرواية احترازعما روى عن أبى يوسف أن الرعاة اذا نزلوا موضعا كثير الكلا والماء ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والكلأ والماء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذلك أهل الاخبية وقالوا نية الاقامة فى المفازة انما لاتصح اذا سار ثلاثة أيام بنية السفر فاما قبل ذلك فتصح لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لاابتداء علة واذا سار ثلاثة أيام ثم نوى كانت ابتداء ايجاب فلا تصح الا فى مكان ذكره فخر الاسلام فى أصوله فى العوارض المكتسبة وقوله (ولو دخل مصرا) واضح وأذربيجان بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة وقوله لان

(وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك) روى عن سعد بن أبى وقاص أنه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر وكذلك علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين كان يقصر الصلاة وكذلك روى عن ابن عباس لايقال هذا مخالف لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض على ما مر من التقرير لان المراد به قصر الصفات كما تقدم وقوله (واذا دخل العسكر أرض الحرب) حاصل معناه أن نيتهم لم تصادف محلها لان محلها هو ما يكون محل قرار ليس الا وهذا دائر بين القرار والفرار كما ذكر فى الكتاب فلم تكن (١١) دار اقامة وبعضده ما روى جابر بن عبد الله

لان ابن عمر أقام باذربيجان ستة أشهر وكان يقصر وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم مثل ذلك (واذا دخل العسكر أرض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا اذا حاصروا فيها مدينة أو حصنا) لان الداخل بين أن يهزم فيقر وبين أن ينهزم فيفر فلم تكن دار اقامة (وكذا اذا حاصروا أهل البغى فى دار الاسلام فى غير مصر أو حاصروهم فى البحر) لان حالهم مبطل عزيمتهم وعند زفر رحمه الله يصح فى الوجهين اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا وعند أبى يوسف رحمه الله يصح اذا كانوا فى بيوت المدر لانه موضع اقامة (ونية الاقامة من أهل الكلا وهم أهل الاخبية قيل لاتصح والاصح أنهم مقيمون) يروى ذلك عن أبى يوسف لان الاقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى

الاقامة بمكة الى حينئذ وذلك أربعة أيام كوامل فينتفى به قولكم ان أربعة أقل مدة الاقامة (قوله لان ابن عمر رضى الله عنهما أقام باذربيجان) بالذال الساكنة المعجمة بعد همزة والباء مكسورة بعدها الياء المثناة من تحت قرية روى عبد الرزاق بسنده أن ابن عمر أقام باذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة وروى البيهقى فى المعرفة باسناد صحيح أن ابن عمر قال ارتج علينا الثلج ونحن باذربيجان ستة أشهر فى غزاة فكنا نصلى ركعتين وفيه أنه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك وأخرج عبد الرزاق عن الحسن قال كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين فكان لايجمع ولا يزيد على ركعتين وأخرج عن أنس ابن مالك أنه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلى ركعتين ركعتين (قوله فلم تكن دار اقامة) ومجرد نية الاقامة لاتتم علة فى ثبوت حكم الاقامة كما فى المفازة فكانت البلد من دار الحرب قبل الفتح فى حق أهل العسكر كالمفازة من جهة أنها ليست بموضع اقامة قبل الفتح لانهم بين أن يهزموا فيقروا أو يهزموا فيفروا فحالتهم هذه مبطلة عزيمتهم لانهم مع تلك العزيمة موطنون على أنهم ان هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو أمر مجوز لم يقيموا وهذا معنى قيام التردد فى الاقامة فلم تقطع النية عليها ولا بد فى تحقق حقيقة النية من قطع القصد وان كانت الشوكة لهم لان احتمال وصول المدد للعدو ووجود مكيدة من القليل يهزم بها الكثير قائم وذلك يمنع قطع القصد وبهذا يضعف تعليل أبى يوسف الصحة اذا كانوا فى بيوت المدر لان كانوا فى الاخبية لان مجرد بيوت المدر ليس علة ثبوت الاقامة بل مع النية ولم تقطع وعلى هذا قالوا فيمن دخل مصر القضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لايتم وفى أسير انفلت منهم وطن على اقامة خمسة عشر فى غار ونحوه لم يصر مقيما (قوله فلا يبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى) يعنى هم لايقصدون سفرا بل الانتقال من مرعى الى مرعى وهذا لان عادتهم المقام فى المفاوز فكانت فى حقهم كالقرى فى حق أهل القرى وعن أبى يوسف أن الرعاء اذا كانوا فى ترحال فى المفاوز من مساقط الى مساقط الغيث ومعهم رحالهم وأثقالهم كانوا مسافرين حيث نزلوا الا اذا نزلوا مرعى كثير الكلا والماء واتخذوا

لايزول الا بيقين مثله وذا فيما قلنا لان فيه اجماعا (قوله باذربيجان) بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة موضع (قوله وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم مثل ذلك) فقد أقام أنس بنيسابور شهرا يقصر الصلاة وسعد بن أبى وقاص أقام شهرين بها وكان يقصر الصلاة وعلقمة بن القيس أقام بخوارزم سنين يقصر الصلاة (قوله قيل لاتصح) ذكر فى المبسوط اختلف المتأخرون فى الذين يسكنون الاخبية

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة وقوله (وكذا اذا حاصروا أهل البغى فى دار الاسلام) انما ذكره وان كان يعلم حكمه من حكم أهل الحرب لدفع ما عسى يتوهم أن نية الاقامة فى دار الحرب انما لم تصح لانها منقطعة عن دار الاسلام فكانت كالمفازة بخلاف مدينة أهل البغى فانها فى يد أهل الاسلام فكان ينبغى أن تصح النية (وكذا اذا حاصروهم فى البحر) وقوله (لان حالهم مبطل عزيمتهم) يشير الى أن المحل وان كان صالحا للنية لكن ثمة مانع آخر وهو أنهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا التعليل يدل على أن قوله فى غير مصر وقوله فى البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغى وحاصروهم وهم فى الحصن لم تصح نيتهم أيضا لان مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لايقيمون فيها وقوله (فى الوجهين) أى فى محاصرة أهل البغى وأهل الحرب وقوله (لانه موضع اقامة) أى بيوت المدر وذكر الضمير لان الخبر مذكر وفرق أبو يوسف بين الابنية والاخبية بان موضع الاقامة والقرار هو الابنية دون الاخبية (ونية الاقامة من أهل الكلا وهم أهل الاخبية) مختلف فيها فمنهم من يقول (لاتصح) أبدا لانهم ليسوا فى موضع الاقامة (والاصح أنهم مقيمون يروى ذلك عن أبى يوسف لان الاقامة) للمرء (أصل) والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال الى

(قوله وبعضده ماروى جابر بن عبد الله الى آخر الحديث) أقول انما يعضده لو ثبت منه الاقامة فيه

(وان اقتدى المسافر بالمقيم فى الوقت أتم أربعا) لانه يتغير فرضه الى أربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت

المخابز والمعالف والاوارى والخيام وعزموا على اقامة خمسة عشر يوما والماء والكلا يكفيهم فانى أستحسن أن أجعلهم مقيمين ولا بد من تقييد سفرهم بذلك بان يقصدوا فى الابتداء موضعا مسيرة ثلاثة أيام حتى ينتقض به حكم الاقامة التى كانت لهم بعد ذلك يجىء هذا التفصيل ذكره فى البدائع أما من ليس من أهل البادية بل هو مسافر فلا يصير مقيما بنية الاقامة فى مرعى أو جزيرة (قوله لاتصال المغير) وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت فانه لو نوى الاقامة فيه تغير الى أربع فبعد قبوله للتغير توقف تحقق التغير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتداء فان قيل انعقاد الاقتداء سببا للتغير موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذ ما لم يتغير لزم أحد الامرين من اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة أو القراءة فقد توقف التغير على صحة الاقتداء وصحته على التغير وهو دور فالجواب أنه دور معية لا دور ترتب بان تثبت صحة الاقتداء والتغير معا الا أنه فى الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتداء لانه مطلوب شرعا ما لم يمنع منه مانع ولا مانع الا عدم التغير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغير بما يصلح سببا له فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سببا له أيضا فيثبت عند الاقتداء فتثبت الصحة معه بخلاف ما اذا خرج الوقت لانه حينئذ لا يقبله التقرره فى الذمة ركعتين فيصير كالصبح فلا يمكن فلا يصح وهذا اذا خرج الوقت قبل الاقتداء أما اذا اقتدى به فى الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لانه حين اقتدى صار فرضه أربعا بالتبعية كالمقيم وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت وكذا لو نام خلف الامام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق أولى أعنى يتم أربعا واذا كان تغيره ضرورة الاقتداء فلو أفسد صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم فى فرضه ينوى النفل حيث يصلى أربعا اذا أفسد لانه التزم أداء صلاة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير أنه تغير ضرورة المتابعة بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث الامام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه الى الاربع مع أنه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كانه الامام فيأخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ولو أم مسافر مسافرين ومقيمين فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا أربعا لوجود المغير فى محله وصلاة من تكلم تامة لانه تكلم فى وقت لو تكلم امامه لم تفسد فكذا صلاة المقتدى اذا كان بمثل حاله ولو تكلم بعد نيته فسدت صلاته لانه انقلب فرضه أربعا ثم تكلم ولكن يجب عليه صلاة المسافرين ركعتين لان الاربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة

مكان بينه وبينه مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين أبدا قال (وان اقتدى المسافر بالمقيم) بين ههنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وعكسه والاول يجوز اذا كان فى الوقت ولا يجوز بعد خروجه والثانى يجوز فى الوقت وبعد خروجه وعلى هذا اذا اقتدى مسافر بمقيم فى الوقت (أتم) صلاته (أربعا لانه) التزم المتابعة لمن فرضه الاربع ومن التزم المتابعة لمن فرضه أربع (يتغير فرضه الى أربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة) فان قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليله بعد ذلك بقوله (لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت) قلت ذلك تعليل للمقيس عليه

فى دار الاسلام كالاعراب والاتراك فمنهم من يقول لا يكونون مقيمين أبدا الا انهم ليسوا فى موضع الاقامة والاصح انهم مقيمون وعلل فيه بوجهين أحدهما ان الاقامة للمرء أصل والسفر عارض فحمل حالهم على الاصل أولى والثانى ان السفر انما يكون عند النية الى مكان اليه مدة السفر وهم لا ينوون السفر قط وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين باعتبار الاصل (قوله وان اقتدى المسافر بالمقيم فى الوقت أتم أربعا) لانه صار مقيما فى حق هذه الصلاة لكونه تبعا للامام داخلا فى ولايته واقامة الاصل توجب اقامة التبع كالعبد والجندى يصيران مقيمين بنية المولى والامير لثبوت التبعية فى حقهما والحكم فى التبع يثبت بشرط الاصل حتى لو نوى المولى الاقامة ولم يعلم العبد حتى قصر أياما ثم علم قضى تلك الصلاة (قوله لاتصال المغير) وهو الاقتداء بالمقيم بالسبب وهو الوقت وان كان قدر التحريمة فهو الاصح لكن لو أفسد صلاته بعد الاقتداء صلى ركعتين لانه مسافر على حاله وانما كان يلزمه الاتمام لاجل المتابعة وقد زال

(قوله فان قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية الخ) أقول الظاهر أن قوله للتبعية هنا فى مكان قوله بنية الاقامة فيما بعده

(وان

ومعناه أن الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب فان المغير فى الاول هو الاقتداء وقد اتصل بالسبب وهو الوقت كما أن المغير فى الثانى هو نية الاقامة وقد اتصل بالسبب وان اقتدى به فى غيره لم يجزه لعدم اتصال المغير كما اذا نوى الاقامة بعد الوقت وانما قال (وان دخل معه فى فائتة) ولم يقل وان اقتدى به فى غير الوقت لئلا يرد عليه ما اذا دخل مسافر فى صلاة المقيم فى الوقت ثم ذهب الوقت فانها لم تفسد وقد وجد الاقتداء بعده لان الاتمام لزمه بالشروع مع الامام فى الوقت فالتحق بغيره من المقيمين واعترض بان المتابعة لو استلزمت الاتمام لوجب على مسافر اقتدى به مقيم فاحدث المسافر واستخلف المقيم ان يتم صلاته أربعا لانه صار متابعا للمقيم وليس كذلك فان فرضه لا يتغير وأجيب بان الاعتبار فى ذلك للاقتداء والمسافر كان فيه متبوعا لا تابعا وقوله (فيكون اقتداء المفترض) نتيجة ما قبله وتقريره لانه لا يتغير بعد الوقت واذا لم يتغير كان اقتداؤه عقدا لا يفيد موجبه لاستلزامه أحد المحذورين لانه ان سلم على الركعتين كان مخالفا لامامه وهو مفسد وان أتم أربعا خلط النفل بالمكتوبة قصدا والقعدة الاولى فرض فى حقه نفل فى حق الامام وكذلك القراءة فى الاخريين (فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة) ان اقتدى به فى أول الصلاة (أو القراءة) ان اقتدى به فى الشفع الثانى وكلمة أو لعناد الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما وذلك أيضا مفسد واعترض بوجهين أحدهما أن الامام لو نسى القراءة فى الشفع الاول وقضاها فى الشفع الثانى ينبغى أن يجوز فى هذه الصورة اقتداء المسافر بالمقيم وان كان بعد خروج الوقت لكون القعدة والقراءة فرضين على الامام أيضا كالمقتدى والثانى ان اقتداء المتنفل بالمفترض فى الشفع الثانى جائز مع أن القراءة على المفترض نفل وعلى المتنفل فرض فكان اقتداء المفترض بالمتنفل وأجيب عن الاول بان القضاء يلتحق بمحل الاداء فيبقى الشفع الثانى خاليا عن القراءة فكان بناء الموجود على المعدوم وذلك لا يجوز وعن الثانى بان صلاة المتنفل أخذت حكم الفرض تبعا لصلاة الامام ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها أربعا وان اقتدى المقيمون

(وان دخل معه فى فائتة لم تجزه) لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة أو القراءة (وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم) لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقى كالمسبوق الا أنه لا يقرأ

(قوله وان دخل معه فى فائتة) أى فى فائتة على المأموم المسافر سواء كانت فائتة على الامام المقيم أو لا بان صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر فى الظهر لان الظهر فائتة فى حق المسافر لا فى حق الامام (قوله اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة الاولى) ان اقتدى به فى الشفع الاول فانها فرض على المسافر الذى لم يتغير فرضه واجبة على الامام وانما أطلق اسم النفل مجاز الاشتراكهما فى عدم فساد الصلاة بالترك أو القراءة ان اقتدى به فى الشفع الثانى فان القراءة فيه نفل على الامام وان فرض أنه لم يقرأ فى الاولين لان قراءته هذه تلتحق بالاولين لان فرض القراءة يجب جعله فيهما فيخلو الثانى

ذلك حين أفسد (قوله الا أنه لا يقرأ

بمسافر صلى بهم ركعتين وسلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين وقد أدى ما التزم ولم يتم صلاته فينفرد فى الباقى كالمسبوق الا أنه لا يقرأ فى الاصح وقوله فى الاصح احتراز عما قال بعض المشايخ من وجوب القراءة فيما يتمون لانهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو اذا سهوا فيه فاشبهوا المسبوقين ووجه الاصح ما ذكر فى الكتاب أنه مقتد تحريمة لا فعلا يعنى فى الشفع الثانى أما أنه مقتد تحريمة فلانه التزم الاداء معه فى أول التحريمة وأما أنه ليس بمقتد فعلا فلان فعل الامام قد فرغ بالسلام على رأس الركعتين وكل من كان كذلك فهو لاحق ولا قراءة على اللاحق لانه بالنظر الى كونه مقتديا تحريمة حرم عليه القراءة وبالنظر الى كونه غير مقتد فعلا يستحب له القراءة لان فرض القراءة صار مؤدى فدارت قراءته بين كونه حراما ومستحبا فكان الاحتياط فى الترك ترجيحا للمحرم بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة يعنى فى الاخريين لان الكلام فيه فبالنظر الى كونه مقتديا كانت بدعة وبالنظر الى كونه منفردا كانت فرضا لانه لم يتأد فرض القراءة فكانت عليه واجبة فان قيل فاذا كانت واجبة كيف قال فكان الاتيان أولى أجيب بان الاولوية لا تنافى الوجوب لان المراد بالاولوية ترجيح جانب الوجود على الترك وهو موجود فى الوجوب بزيادة وفيه ما فيه وقيل ذكره بمقابلة ما ذكر من قراءة المقيمين بعد فراغ امامهم

(قوله قلت ذلك تعليل للمقيس عليه ومعناه أن الجامع موجود الخ) أقول فحينئذ لا يكون تعليلا للمقيس عليه بل ابداء العلة المشتركة (قوله والقعدة الاولى فرض فى حقه نفل فى حق الامام) أقول لعل المراد أنها كالنفل فى كون تركها غير مفسد والا فهى واجبة (قوله وذلك أيضا مفسد) أقول معطوف على قوله وهو مفسد (قوله وكذلك القراءة فى الاخريين الخ) أقول القراءة فى الاخريين فرض فى حقه لانهما نفل له فتفرض القراءة بخلاف الامام فانه لا تفسد صلاته بترك القراءة فى الاخريين (قوله ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها اربعا) أقول بخلاف المسافر المقتدى بالمقيم كما يجىء (قوله فبالنظر الى كونه مقتديا كانت بدعة) أقول عبر عن الحرام بالبدعة هنا تهوين أمره بالنسبة الى ترك الفرض فانه يجتهد فيه بخلاف ترك فرض القراءة

المسافر لا بالنظر فى نفسه وقيل ذكره فى مقابلة قوله فيتركها احتياطا ومراده أن جعله منفردا تجب عليه القراءة لو تركها فسدت صلاته أولى من جعله مقتديا وفيه نظر لانه يجب (١٤) جعله منفردا (ويستحب للامام اذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم فانا قوم سفر) أى مسافرون

وهذا يدل على أن العلم بحال الامام بكونه مقيما أو مسافرا ليس بشرط لانهم ان علموا أنه مسافر فقوله هذا عبث وان علموا أنه مقيم كان كاذبا فدل على أن المراد به اذا لم يعلموا حاله وهو مخالف لما ذكر فى فتاوى قاضيخان وغيره أن من اقتدى بامام لا يدرى أنه مقيم أو مسافر لا يصح اقتداؤه والتوفيق بينهما ما قيل ان ذلك محمول على ما اذا بنوا أمر الامام على ظاهر حال الاقامة والحال أنه ليس بمقيم وسلم على رأس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد صلاة الامام وأما اذا علموا بعد الصلاة بحال الامام جازت صلاتهم وان لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء وبهذا القول يعلم حاله فى الآخرة بقوله فان قيل فعلى هذا التقرير يجب أن يكون هذا القول واجبا على الامام لان اصلاح صلاة القوم يحصل به وما يحصل به ذلك فهو واجب على الامام فكيف قال ويستحب أجيب بان اصلاح صلاتهم ليس بمتوقف على هذا القول البتة بل اذا سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله أنه مسافر حملا لامره على الصلاح فكان قوله هذا بعد ذلك زيادة اعلام بانه مسافر وازالة للتهمة عن نفسه واقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم فانه قاله حين صلى باهل مكة وهو مسافر فكان أمرا مستحبا لا واجبا

فى الاصح لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى قال (ويستحب للامام اذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم فانا قوم سفر) لانه عليه السلام قاله حين صلى باهل مكة وهو مسافر

عن القراءة بالكلية (قوله فى الاصح) احتراز عما قيل يقرؤن لانهم منفردون ولهذا يجب السجود عليهم اذا سهوا (قوله احتياطا) فانه بالنظر الى الاقتداء تحريمة حين أدركوا أول صلاة الامام تكره القراءة تحريما وبالنظر الى عدمه فعلا اذ لم يفتهم مع الامام ما يقضون وقد أدركوا فرض القراءة تستحب واذا دار الفعل بين وقوعه مستحبا أو محرما لا يجوز فعله بخلاف المسبوق فانه أدرك قراءة نافلة ولو فرض أن الامام لم يكن قرأ فى الاوليين فانها حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثانى كما ذكرنا فلم يدرك قراءة أصلا حكما اذ ذاك فدارت قراءته بين أن تكون مكروهة تحريما أو ركنا تفسد الصلاة بتركه فالاحتياط فى حقه القراءة لان ارتكاب ترك الفرض أشد من ارتكاب المكروه تحريما (قوله ويستحب له اذا سلم أن يقول أتموا صلاتكم الخ) لاحتمال أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على ركعتين وهذا محمل ما فى الفتاوى اذا اقتدى بامام لا يدرى أمسافر هو أو مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة انتهى لا أنه شرط فى الابتداء لما فى المبسوط رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين فى قرية وهم لا يدرون أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع الاقامة أنه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت صلاتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفا صحة صلاته لهم فانه ينبغى أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة وحديث أتموا صلاتكم رواه أبو داود والترمذى عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح فأقام بمكة ثمانى عشرة ليلة لا يصلى الا ركعتين يقول يا أهل مكة صلوا أربعا فانا قوم سفر صححه الترمذى هذا ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت صلاته لانه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل الامام وقد بقى على الامام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد وقدمنا فى باب الحدث فى الصلاة مسئلة استخلاف الامام المسافر مقيما فارجع اليها هنالك وأتقنها *(وهذه مسائل الزيادات)* مسافر ومقيم أم أحدهما الآخر فلما شرعا شكا فى الامام استقبلا لان الصلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها وامامة المقتدى مفسدة واحتمال كون كل منهما مقتديا قائم فتفسد عليهما قيل تأويله

فى الاصح) هذا احتراز عن قول بعض انهم يقرؤن فيما يتمون لانهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو فيه اذا سهوا فاشبهوا المسبوق ولكن الاصح انهم لا يقرؤن واليه مال الكرخى رحمه الله لانهم لاحقون أدركوا أول الصلاة وقد تم فرض القراءة كذا فى المحيط (قوله لانه مقتد تحريمة لا فعلا) لما أدرك أول الصلاة كان لاحقا فكانه خلف الامام حكما فكان مقتديا من هذا الوجه وهو منفرد حقيقة فحرم عليه القراءة نظرا الى أنه مقتد وندب له القراءة نظرا الى أنه منفرد فى فرض القراءة اذ فرض القراءة صار مؤدى فى الشفع الاول فدارت قراءته بين الحرمة والندب فالاحتياط فى تركه لان الحرام واجب الامتناع والمندوب جائز الترك فلو كان حراما يأثم بالفعل ولو كان مندوبا لا يأثم بالترك بخلاف المسبوق فانه أدرك قراءة نافلة فكانت قراءته فيما يقضى فرضا فيجب الاتيان (قوله فكان الاتيان أولى) انما قال أولى مع ان القراءة فرض عليه بمقابلة ما ذكر أولا من قراءة المقيمين بعد فراغ امامهم المسافر لا بالنظر الى نفسه لان القراءة فى المسئلة الاولى كانت دائرة بين الحرام والمندوب وفى المسئلة الثانية دائرة بين الفرض والبدعة فكانت القراءة فى المسئلة الثانية أولى بالنسبة الى القراءة فى المسئلة الاولى وان كانت واجبة فى نفسها (قوله

واذا

قال (واذا دخل المسافر مصره أتم الصلاة) معناه اذا استكمل المسافر بسيره مسيرة ثلاثة أيام ثم دخل وطنه الاصلى أتم الصلاة وان لم ينوا الاقامة فيه لان النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يسافرون ثم يعودون الى أوطانهم مقيمين (١٥) من غير عزم جديد وفيه نظر لان العزم فعل القلب وهو أمر باطن وليس له سبب ظاهر يقوم مقامه بل الظاهر من حال المسافر العائد الى وطنه أن يكون فى عزمه المقام فيه ولعل المراد عزم جديد لمدة الاقامة خمسة عشر يوما فان الظاهر عدمه والاستدلال بالمعقول أظهر وهو أن نية الاقامة انما تعتبر لصيرورة المسافر مقيما فى مصر غيره لان مكثه فى حيز التردد بين أن يكون للسير و بين أن يكون للاقامة فاحتيج الى النية فاما فى مصره فهو متعين للاقامة كما كان قبل السير وأما اذا لم يستكمل المسافر مسيرة ثلاثة أيام فهو بمجرد العزم على الدخول فى مصره يصير مقيما وتتم صلاته وان لم يدخل لما ذكرنا من قبل انه رفض الايجاب لا ابتداؤه وقوله (ومن كان له وطن فانتقل منه) اعلم أن عامة المشايخ قسموا الاوطان على ثلاثة وطن أصلى وهو مولد الرجل أو البلد الذى تأهل فيه ووطن اقامة وهو البلد الذى ينوى المسافر فيه الاقامة خمسة عشر يوما ويسمى وطن سفر أيضا ووطن السكنى وهو البلد الذى ينوى المسافر فيه الاقامة أقل من خمسة عشر يوما والمحققون منهم قسموا

(قوله فان الظاهر عدمه) أقول فيه بحث (قوله يصير مقيما وتتم صلاته لما ذكر من قبل) أقول ذكره فى هذا الباب قبل ورقتين تخمينا وهو قوله وقالوا نية الاقامة فى المفازة انما لا تصح اذا سار ثلاثة أيام بنية السفر فاما قبل ذلك فتصح الخ

(واذا دخل المسافر فى مصره أتم الصلاة وان لم ينو المقام فيه) لانه عليه السلام وأصحابه رضى الله عنهم كانوا يسافرون ويعودون الى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد (ومن كان له وطن فانتقل عنه واستوطن غيره

اذا افترقا عن مكانهما أما قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتديا حملا على السنة وقيل لا لان قيام المقتدى عن اليمين ليس شرطا ليجعل دليلا ولو لم يشكا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم أحدث الآخر فخرج ثم شكا فسدت صلاة من خرج أولا لا الثانى لان الاول سواء كان اماما أو مقتديا لما خرج أولا صار مقتديا بالمتأخر ثم اذا خرج الثانى خلا موضع المأموم عن الامام وذلك مفسد بخلاف الثانى فانه خرج وهو امام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلاة الغير فسادها ويصلى أربعا مسافرا كان أو مقيما ويقرأ فى الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين لان ذلك فرض على المسافر ان كان اماما وعلى المقيم ان اقتدى بالمسافر وتحولت امامته اليه واحتمال الاقتداء ثابت وان لم يعلم الاول خروجا فسدت صلاتهما الان صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت فى كل منهما وكذا ان خرجا معا لفساد صلاة المقتدى منهما لخلو مكان الامام واحتمال الاقتداء فى كل منهما ثابت ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثا ثم شكا فى الامام لم تفسد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم أربعا ويتابعه المسافر لان المقيم ان كان اماما كان له أن يصلى أربعا وان كان مقتديا انتهى اقتداؤه اذا قعد امامه قدر التشهد ويتابعه المسافر فى ذلك لانه ان كان اماما تمت صلاته فلا تضره المتابعة فى الزيادة وان كان مقتديا انقلب فرضه أربعا واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا ولو لم يشكا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكا بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلاة من خرج أولا دون الثانى لان الاول لو كان مقيما فان كان مقتديا بالمسافر لا تفسد صلاته لانه خرج بعد ما انتهى اقتداؤه وان كان اماما فسدت صلاته لانه لما خرج أولا صار مقتديا بالمسافر فاذا خرج المسافر بعده فسدت صلاته فان كان الاول مسافرا ان كان اماما لم تفسد صلاته لانه خرج بعد الفراغ عن الاركان فلم يصر مقتديا بالمقيم لانتهاء الاقتداء وان كان مقتديا تفسد صلاته لخروج الامام بعده ففسدت صلاة من خرج أولا من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد والمتأخر لا تفسد صلاته لانه منفرد عند الخروج ويصلى ركعتين ليصير أربعا لانه ان كان مقيما لا بد له من ذلك وان كان مسافرا فبالاقتداء يجب ذلك واحتمال الاقتداء ثابت وان شكا فى الذى خرج أولا فسدت صلاتهما الان صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم فى حق كل ثابت وان خرجا معا فصلاة المقيم تامة لانه لو كان اماما لم تتحول امامته الى المسافر وان كان مقتديا انتهى حكم الاقتداء فصار منفردا وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتديا وقد خلا مكان امامه وان شكا بعد ما صليا ثلاثا أو أربعا ولم يحدثا القياس أنه تعتبر الاحوال وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنه كان مقتديا بالمسافر فى الشفع الثانى وفى الاستحسان تجوز صلاتهما ويجعل المقيم اماما حملا لامرهما على الصحة لان الظاهر من المسلم الجرى على موجب الشرع كما قلنا فيمن أحرم بنسكين ونسيهما القياس أن تلزمه عمرتان وحجتان وفى الاستحسان تلزمه حجة وعمرة حملا لامره على المسنون المتعارف وهو القران وكذلك مسافر ومقيم أم أحدهما صاحبه فى الظهر وتركا القعدة على رأس الركعتين فسلما وسجدا للسهو ثم شكا فى الامام يجعل المقيم اماما وكذا لو تركا القراءة فى الاوليين أو احداهما فلما سلما وسجدا للسهو شكا يجعل المقيم اماما واذا جعلنا المقيم اماما فى مسئلتنا فان أحدث المقيم أولا وخرج ثم أحدث المسافر وخرج فسدت صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فان أحدثا معا أو متعاقبا وخرجا معا فسدت صلاة المسافر بخلو مكان الامام وجازت صلاة المقيم لانه منفرد وان خرجا على التعاقب ولا يعلم أولهما خروجا فسدت صلاتهما لما قلنا فيما تقدم (قوله فانتقل عنه واستوطن غيره) قيد بالامرين فانه اذا لم ينتقل عنه بل استوطن

فكانت القراءة فى المسئلة الثانية أولى بالنسبة الى القراءة فى المسئلة الاولى وان كانت واجبة فى نفسها (قوله

ه

ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر) لانه لم يبق وطناله ألا ترى أنه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل أن الوطن الاصلي يبطل بمثله دون السفر و وطن الاقامة يبطل بمثله و بالسفر وبالاصلي (واذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلاة)

آخر بان اتخذله أهلا فى الآخر فانه يتم فى الاول كما يتم فى الثانى (قوله عد نفسه من المسافرين) هو فى الحديث المذكور آنفا حيث قال فانا قوم سفر (قوله وهذا لان الاصل الخ) قيل الاوطان ثلاثة وطن أصلي وهو مولد الانسان أو موضع تأهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال ولو تزوج المسافر فى بلد لم ينو الاقامة فيه قيل يصير مقيما وقيل لا ووطن اقامة وهو ما ينوى الاقامة فيه خمسة عشر يوما فصاعدا على نية أن يسافر بعد ذلك و وطن سكنى وهو ما ينوى الاقامة به أقل من خمسة عشر يوما والمحققون على عدم اعتبار الثالث لانه بوصف السفر فيه كالمفازة ولذا تركه المصنف والاصلي لا ينتقض الا بالانتقال عنه واستيطان آخر كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الاقامة ووطن الاقامة ينتقض بالاصلي و وطن الاقامة والسفر وتقديم السفر ليس بشرط لثبوت الاصلي بالاجماع وهل هو شرط لثبوت وطن الاقامة عن محمد فيه روايتان فى رواية لا يشترط كما هو ظاهر الرواية وفى أخرى انما يصير الوطن وطن اقامة بشرط أن يتقدمه سفر و يكون بينه و بين ما صار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر لا تصير تلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر ثم نوى الاقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن اقامة والتخريج على الروايتين فى شرح الزيادات بغدادى وكوفى خرجا من وطنهما يريدان قصر ابن هبيرة ليقيما به خمسة عشر وبين كوفة و بغداد خمسة مراحل والقصر منتصف ذلك فلما قدماه خرجا منه الى الكوفة ليقيما بها يوما ثم يرجعا الى بغداد فانهما يتمان الصلاة بها الى الكوفة لان خروجهما من وطنهما الى القصر ليس سفرا وكذا من القصر الى الكوفة فبقيا مقيمين الى الكوفة فان خرجا من الكوفة الى بغداد يقصران الصلاة وان قصدا المرور على القصر لانهما قصدا بغداد وليس لهما وطن أما الكوفى فلان وطنه بالكوفة نقض وطن القصر وأما البغدادى فعلى رواية الحسن يتم الصلاة وعلى رواية هذا الكتاب يعنى الزيادات يقصر وجه رواية الحسن أن وطن البغدادى بالقصر صحيح لانه نوى الاقامة فى موضعها ولم يوجد ما ينقضها وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق السفر ووجه رواية هذا الكتاب أن وطن الاقامة لا يكون الا بعد تقديم السفر لان الاقامة من المقيم لغو ولم يوجد تقديم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار مسافرا الى بغداد انتهى و رواية الحسن تبين أن السفر الناقض لوطن الاقامة ما ليس فيه مرور على وطن الاقامة أو ما يكون المرور فيه به بعد سير مدة السفر ومثاله فى ديارنا قاهرى خرج الى بلبيس فنوى الاقامة بها خمسة عشر ثم خرج منها الى الصالحية فلما دخلها بداله أن يرجع الى القاهرة و يمر ببلبيس فعلى رواية اشتراط السفر بوطن الاقامة يقصر الى القاهرة وعلى الاخرى يتم ومثال انتقاض وطن الاقامة بمثله يبين ما قلنا أيضا وهو ما ذكره من خراسانى قدم الكوفة ونوى الاقامة بها شهرا ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة

وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلي يبطل بمثله) أى بالوطن الاصلي ولا يبطل بالسفر يحتاج ههنا الى بيان الاوطان فعبارة عامة المشايخ رحمهم الله تعالى فى ذلك ان الاوطان ثلاثة وطن أصلي وهو مولد الرجل والبلد الذى تأهل به و وطن سفر وقد يسمى وطن اقامة وهو البلد الذى ينوى الاقامة فيه خمسة عشر يوما أو أكثر و وطن السكنى وهو ما يكون بنية الاقامة أقل من خمسة عشر يوما ثم من حكم الوطن الاصلي ان ينتقض بالوطن الاصلي لانه مثله حتى لو انتقل من البلد الذى تأهل به باهله وتوطن ببلدة أخرى لا تبقى البلدة المنتقل عنها وطناله ألا ترى ان مكة كانت وطنا أصليا لرسول الله عليه السلام ثم لما هاجر منها الى المدينة باهله وتوطن

لان

الى الوطن الاصلي ووطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لانه لم تثبت فيه الاقامة بل حكم السفر فيه باق والاصل أن الوطن الاصلي يبطل بالوطن الاصلي دون وطن الاقامة وانشاء السفر وهو أن يخرج قاصدا مكانا يصل اليه فى مدة السفر لان الشئ انما يبطل بما فوقه أو ما يساويه وليس فوقه شئ فيبطل بما يساويه ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وقال أتموا صلاتكم فانا قوم سفر وأما وطن الاقامة فله ما يساويه وما هو فوقه فيبطل بكل منهما وبانشاء السفر أيضا لانه ضده فان قيل فهو ضد للوطن الاصلي أيضا فلم لم يبطله فالجواب انه لم يبطله بالاثر لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة الى الغزوات ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجدد نية الاقامة بعد الرجوع

(قوله لانه ضده الخ) أقول أظهور مضادة السفر الاقامة (قوله فان قيل فهو ضد للوطن الاصلي أيضا الخ) أقول ولك أن تمنع ذلك الى أن يقوم الدليل قال ابن الهمام المسافر لو تزوج ببلدة ولم ينو الاقامة فيها قيل يصير مقيما وقيل لا اه

لان اعتبار النية فى موضعين يقتضى اعتبارها فى مواضع وهو ممتنع لان السفر لا يعرى عنه

فانه يصلى ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وقد انتقض بوطنه بالحيرة لانه وطن اقامة مثله وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لانه وطن اقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له فى موضع فيصلى ركعتين حتى يدخل خراسان وان لم يكن نوى الاقامة بالحيرة خمسة عشر يوما أتم الصلاة بالكوفة لان وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان ولو أن الخراسانى ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجة بالكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة بطل بالسفر بخلاف ما لو عزم على العود الى الوطن الاصلي فانه اذا لم يكن بين هذا الموضع الذى بلغ اليه و وطنه مسيرة سفر يصير مقيما وان كان بينهما مدة سفر لا يصير مقيما فيقصر حتى يدخل وطنه لان العزم فى الوجه الاول ترك السفر فنية الاقامة قبل استحكام السفر على ما تقدم وفى الوجه الثانى ترك السفر الى جهة وقصده الى جهة أخرى فبقى مسافرا كما كان وفى النوادر خرج من مصره مسافرا ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقيما من ساعته دخل مصره أو لم يدخل لان قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت فاذا دخله صلى أربعا فان علم قبل أن يدخله أن الماء أمامه فمشى اليه فتوضأ صلى أربعا أيضا لانه بالنية صار مقيما فبالمشى بعد ذلك فى الصلاة أمامه لا يصير مسافرا فى حق تلك الصلاة وان قارنت النية فعل السفر حقيقة لانه لو جعل مسافرا لفسدت لان السفر يمنع عنه حرمة الصلاة بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عنه فلو تكلم حين علم أن الماء أمامه أو أفسد الصلاة بمفسد ثم وجد الماء فتوضأ ان وجده فى مكانه صلى أربعا وان مشى أمامه حتى وجده صلى ركعتين لانه صار مسافرا ثانيا بالمشى بنية السفر خارج الصلاة بخلاف المشى فى حرمة الصلاة وقد تكرر لنا أن المسافر يصير مقيما بنية الاقامة فى حرمة الصلاة حتى يتم أربعا فلنتم الكلام فيه بذكر ما يستثنى من ذلك وما يتفرع عليه فنقول يصير مقيما بنية الاقامة فى الصلاة حتى يتغير فرضه الى الرباعية الا ان خرج الوقت وهو فيها فنوى الاقامة لتقرر الفرض ركعتين بخروج الوقت والا أن يكون لاحقا فرغ امامه المسافر ثم نوى الاقامة لان اللاحق مقتد حكما حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو وفراغ الامام كانه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محتملا للتغيير فى حق الامام فكذا فى حق اللاحق بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فلو نواها بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير وكذا لو كان قام الى الثالثة ساهيا قعد أولا فنواها قبل أن يسجد لانه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية الا أنه يعيد القيام والركوع لانهما نفل فلا ينوبان عن الفرض فان لم ينو حتى سجد لا يتغير لان النية وجدت بعد خروجه منه ولكنه يضيف اليها أخرى ليكون التطوع بركعتين فيما اذا كان قعد و باربع فيما اذا لم يكن قعد لما عرف فى سجود السهو عندهما ولا يضم عند محمد لفساد أصل الصلاة بفساد الفرضية ولو أن مسافرا صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما أو فى احداهما وتشهد ثم نواها قبل السلام أو قام الى الثالثة ثم نواها قبل أن يسجد تحول فرضه أربعا عندهما ويقرأ فى الاخريين قضاء عن الاوليين وعند محمد تفسد صلاته لما مر من فساد الصلاة عنده بترك القراءة فى ركعة وكان القياس على قول أبى حنيفة أن تفسد لما سلف له

ثمة انتقض وطنه بمكة حتى قال عليه السلام عام حجة الوداع أتموا صلاتكم يا أهل مكة فانا قوم سفر ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر ولا بوطن السكنى لان كل واحد منهما دونه وكذلك لا ينتقض بانشاء السفر فان النبي عليه السلام كان يخرج من المدينة الى الغزوات مرارا ولم ينتقض وطنه بالمدينة حتى لم يجدد نية الاقامة بعد رجوعه ولو كان له أهل ببلدة فاستحدث فى بلدة أخرى أهلا آخر كان كل واحد منهما وطنا أصليا له روى انه كان لعثمان رضى الله عنه أهل بمكة واهل بالمدينة وكان يتم الصلاة بهما جميعا ومن حكم وطن السفر انه ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه و ينتقض بوطن السفر لانه مثله و ينتقض بانشاء السفر لانه ضده ولا ينتقض

وقوله (لان اعتبار النية فى موضعين يقتضى اعتبارها فى مواضع) يعنى الى عشرة وخمسة عشر دفعا للتحكم (وهو) أى اعتبارها فى مواضع (ممتنع) لان اقامته حينئذ انما تكون بنزوله وترويح دابته والسفر لا يعرى عن ذلك المقدار فيكون كل مسافر مقيما ان نوى، وهو فاسد لاختلاف

اللوازم الدالة على عدم الاجتماع وقوله (الا اذا نوى) مستثنى من قوله لم يتم الصلاة وقوله (لان اقامة المرء مضافة الى مبيتة) ظاهر ألا ترى أن السوقى اذا قيل له أين تسكن يقول فى محلة كذا ونهاره كله فى السوق وقوله (لانه المعتبر فى السببية عند عدم الاداء) يعنى عند عدم الاداء قبل آخر الوقت لما عرف فى الاصول ففى آخر الوقت (١٨) ان كان مسافرا وفاتته الصلاة قضى ركعتين وان كان فى أول الوقت مقيما وان كان مقيما فيه وفاتته الصلاة قضى أربعا وان كان فى أوله مسافرا واعترض بان كلا منافى القضاء واذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سببا لما عرف لا الجزء الاخير وأجيب بان بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الاخير وان فات الوقت فجاز أن يكون المصنف قد اختار ذلك وأقول الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء بحسب الاداء يعنى أن كل من وجب عليه أداء أربع قضى أربعا ومن وجب عليه أداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع فيه ثم بين أن المعتبر فى السببية للاداء هو الجزء الاخير من الوقت وهذا أيضا لا نزاع فيه وبه يتم مراد المصنف وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت الى كل الوقت ليظهر أثره فى عدم جواز قضاء العصر الفائت فى اليوم الثانى وقت الاحمرار فذلك شئ آخر لا مدخل له فى مراد المصنف وهذا واضح فتأمله يغنيك عن التطويل ونوقض قولهم القضاء بحسب الاداء بما اذا دخل المسافر فى صلاة المقيم ثم ذهب الوقت ثم أفسد الامام أو المقتدى صلاته على نفسه فانه يقضى ركعتين صلاة السفر وقد وجب عليه أداء الصلاة والعاصى

(قوله وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت الى كل الوقت ليظهر أثره فى عدم جواز قضاء العصر الفائت فى اليوم الثانى وقت الاحمرار فذلك شئ آخر الخ) أقول فيه بحث فانه لم لا ينتقل هنا أيضا الى كل الوقت ليظهر أثره فى مقيم مسافر فى آخر الوقت فيتم صلاته أربعا لكونه مقيما فى أكثره

الا اذا نوى المسافر أن يقيم بالليل فى أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء مضافة الى مبيته (ومن فاتته صلاة فى السفر قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته فى الحضر قضاها فى السفر أربعا) لان القضاء بحسب الاداء والمعتبر فى ذلك آخر الوقت لانه المعتبر فى السببية عند عدم الاداء فى الوقت

من فسادها بترك كها فى ركعتين لكنه استحسن هنا فقال ببقاء التحريمة وان تركت القراءة فى الركعتين لان صلاة المسافر بعرض أن تلحقها مدد نية الاقامة فيقضى القراءة فى الباقى فلا يتحقق تقرر المفسد الا بالخروج عن تلك الصلاة بخلاف فجر المقيم ولا يشكل لو نواها بعد السجود أنها تفسد بالاجماع ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم أنه يتغير عند محمد خلافا لهما بناء على أن سلام من عليه السهو يخرجه أولا (قوله لانه

بوطن السكنى لانه دونه ومن حكم وطن السكنى انه ينتقض بكل شئ بالوطن الاصلى وبوطن السفر وبانشاء السفر وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن وطنان وطن أصلى ووطن سفر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وطنا وهو الصحيح لانه لم يثبت فيه حكم الاقامة بل حكم السفر فيه باق فلذلك لم يذكر وطن السكنى فى الكتاب وبيان هذا الاصل من المسائل فى الزيادات وفى المحيط ولو انتقل باهله ومتاعه الى بلد وبقى له دور وعقار فى الاول قيل بقى الاول وطنا له واليه أشار محمد رحمه الله فى الكتاب حيث قال باع داره ونقل عياله وقيل لم يبق وفى الاجناس قال هشام سالت محمدا عن كوفى أوطن بغداد وله بالكوفة دار واختار الى مكة القصر قال محمد رحمه الله هذا حالى وأنا أرى القصران نوى ترك وطنه الان أبا يوسف كان يتم بها الكنه يحمل على انه لم ينو ترك وطنه قال الشيخ نجم الدين الزاهدى رحمة الله تعالى عليه وهذا جواب واقعة ابتلينا به وكثير من المسلمين المتوطنين فى البلاد ولهم دور وعقار فى القرى البعيدة منها يصيفون بها باهلهم ومتاعهم فلابد من حفظهما انهما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر (قوله وهو ممتنع) يعنى لو صح نيته بموضعين يصح بمواضع فيؤدى ذلك الى القول بان السفر لا يتحقق لانك اذا جمعت اقامة المسافر فى المراحل ربما يزيد ذلك على خمسة عشر يوما (قوله لان اقامة المرء مضافة الى مبيته) ألا ترى انك اذا قلت للسوقى أين تسكن يقول فى محلة كذا وهو بالنهار يكون فى السوق وفى الكافى للعلامة النسفى رحمه الله فان عزم على ان يقيم بالليالى فى أحدهما ويخرج بالنهار الى موضع آخر فان دخل أولا الموضع الذى عزم الاقامة فيه بالنهار لم يصر مقيما وان دخل أولا الموضع الذى عزم الاقامة فيه بالليالى صار مقيما ثم بالخروج الى الموضع الآخر لم يصر مسافرا (قوله بحسب الاداء) فان قيل يشكل بمريض فاتته صلوات يقضى فى الصحة قائما وان كان يأتى بها فى المرض بالايماء ويقضى بالايماء عما يفوته فى الصحة قلنا الواجب فى ذمة المقيم الاربع وفى ذمة المسافر الركعتان فى الوقت ويقرر ذلك بالفوات فلا يمكن تغيره لاحد فيجب القضاء على حسب ما يجب عليه الاداء فاما الواجب على المريض والصحيح مراعاة كيفية الصلاة على حسب وسعه وطاقته زمان اشتغاله بالاداء لا قبله ولا بعده فيجب القضاء أيضا على هذه الصفة ولانا لو اعتبرنا حالة الفوات يلزم أن يقضى الصحيح مع قدرته على القيام مستلقيا والمريض مع عجزه عن القيام قائما وهذا أمر شنيع يستقبحه العقل وأحكام الشرع مصونة عن الشناعة (قوله والمعتبر فى ذلك آخر الوقت) أى فى الاداء آخر الوقت وهو قدر التحريمة يعتبر حال المكلف من السفر والاقامة والحيض والطهر والبلوغ والاسلام فى ذلك الجزء (قوله لانه المعتبر فى السببية عند عدم الاداء) أى المعتبر فى السببية هو الجزء الاخير عند عدم الاداء فى كل الوقت لا يقال عند عدم الاداء فى كل الوقت يضاف الوجوب الى كل الوقت لا الى الجزء الاخير ولهذا لم يجز عصر أمسه عند غروب

(والعاصى والمطيع فى سفرهما فى الرخصة سواء) وقال الشافعى رحمه الله سفر المعصية لا يفيد الرخصة لانها تثبت تخفيفا فلا تتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده

أى آخر الوقت هو المعتبر فى السببية فى حق المكلف لانه أوان تقرره دينا فى ذمته وصفة الدين تعتبر حال تقرره كما فى حقوق العباد وأما اعتبار كل الوقت اذا خرج فى حقه فليثبت الواجب عليه بصفة الكمال اذ الاصل فى أسباب المشروعات ان تطلب العبادات كاملة وانما تحمل نقصها العروض تأخيره الى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه اذا عجز عن أدائها قبله وبخروجه عن غير ادراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الامر على الاصل من اعتبار وقت الوجوب وقال زفر اذا سافر وقد بقى من الوقت قدر ما يمكنه أن يصلى فيه صلاة السفر يقضى صلاة السفر وان كان الباقى دونه صلى صلاة المقيم لما علم من أن مذهبه أن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل الى الذى يسع التحريمة وقد أسلفناه وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعا ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيئا فى منزله فرجع فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فانه يصلى الظهر ركعتين والعصر أربعا لان صلاة الظهر صارت كانها لم تكن وصارت دينا فى الذمة فى آخر وقتها وهو مسافر فيه فصارت فى ذمته صلاة السفر بخلاف العصر فانه خرج وقتها وهو مقيم ولا يشكل على هذا المريض اذا فاتته صلاة فى مرضه الذى لا يقدر فيه على القيام فانه يجب أن يقضيها فى الصحة قائما لان الوجوب بقيد القيام غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه اذ ذاك فحيث لم يؤدها حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الاصل ولذلك يفعلها المريض قاعدا اذا فاتت عن زمن الصحة أما صلاة المسافر فانها ليست الا ركعتين ابتداء ومنشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة (قوله فلا تتعلق بما يوجب التغليظ) يعنى المعصية وهذا لان قصد قطع الطريق وقتال الامام العدل والاباق للعبد وعدم المحرم وقيام العدة للمرأة يوجب صيرورة نقل الخطا معصية فيمنع الرخصة قياسا على قطاع الطريق فى منعهم من صلاة الخوف اذا خافوا الامام وعلى زوال العقل بمحظور فى عدم سقوط الخطاب ولنا اطلاق النصوص أى نصوص الرخصة قال تعالى ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه الصلاة والسلام يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها وما قدمنا من الاحاديث المفيدة تعليق القصر على مسمى السفر فوجب اعمال اطلاقها الا بتقييد ولم يوجد أما نص الكتاب فلانه لو تم القياس الذى عينه لم يصلح مقيدا له عندنا

الشمس لانا نقول المعتبر فى السببية هو الجزء الاخير عند عدم الاداء فى كل الوقت بالنظر الى حال المكلف وان لم تعتبر صفة الجزء الاخير بعد الفوات حتى أضيف السببية الى كل الوقت فوجب على المكلف بصفة الكمال ولهذا لم يكن للمسافر ان يصلى عصر أمسه عند غروب الشمس واعتبر حال المكلف عند الجزء الاخير حتى وجب العصر على المسافر ركعتين ولم تعتبر صفة الجزء الاخير بعد خروج الوقت حتى قلنا وجب عليه العصر كاملا فلا يتادى بالناقص لاضافة الوجوب الى كل الوقت (قوله والعاصى والمطيع فى سفره فى الرخصة سواء) وقال الشافعى رحمه الله سفر المعصية لا يفيد الرخصة وذلك كمن سافر بنية قطع الطريق أو البغى على الامام العدل وكذلك المرأة اذا حجت من غير محرم والعبد اذا أبق من مولاه أى فى الرخص ترخص المسافرين وغيرها من قصر الصلاة واباحة الافطار وجواز الصلاة المكتوبة على الراحلة اذا خاف وجواز استكمال مدة المسح على الخفين وجواز أكل الميتة عند الضرورة (قوله ولنا اطلاق النصوص) وهى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر وقوله عليه السلام صلاة المسافر ركعتان يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها (قوله وانما المعصية ما يكون بعده) وهو قطع الطريق أو مجاورة وهو الاباق وذكر فى الايضاح ولنا أن السفر انما صار مبيحا للمشقة تلحقه من نقل الاقدام والغيبة عن الوطن وهذا لا حظر فيه وانما الحظر فيما يكون بعد انقطاع السفر فجرى ذلك مجرى المقصود لا مجرى معنى الفعل لان معنى الشئ ما يأتى مع الصورة

أربعا وأجيب بانه انما لزمه الاربع لمتابعة الامام وقد زال ذلك بالافساد فعاد الى أصله ألا ترى انه لو أفسد الاقتداء فى الوقت كان عليه أن يصلى صلاة السفر فكذا ههنا وقوله (والعاصى والمطيع فى سفرهما فى الرخصة سواء) السفر على ثلاثة أقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع الطريق والاباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم والاولان سببان للرخصة بلا خلاف وأما الاخير فكذلك عندنا خلافا للشافعى قال لان الرخصة تثبت تخفيفا وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ لان اضافة الحكم الى وصف يقتضى خلافه فساد فى الوضع (ولنا اطلاق النصوص) قال الله تعالى ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال صلى الله عليه وسلم فرض المسافر ركعتان وقال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها والكل كما ترى مطلق فزيادة قيد أن لا يكون عاصيا نسخ على ما عرف فى الاصول (ولان نفس السفر ليس بمعصية) اذ هو عبارة عن خروج مديد وليس فى هذا المعنى شئ من المعصية (وانما المعصية ما يكون بعده) كما فى السرقة

أو بجاوره فصلح متعلق الرخصة

فكيف ولم يتم فلا يصلح مقيدا له ولا لغيره من الاحاديث وذلك لاختلاف الجامع فان المؤثر فى أصله فى منع الرخصة عدم سببها وذلك أن سبب الرخصة لا بد أن يكون مباحا وهو فى صلاة الخوف الخوف وهو فى قطاع الطريق سبب عن نفس المعصية أعنى قطع الطريق وسبب السبب سبب فلو ثبتت الرخصة أعنى جواز صلاة الخوف لهم كانت المعصية نفسها هى الموجبة للتخفيف وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن المعصية نفسها أعنى شرب المسكر الى آخر ما قررناه بخلاف ما نحن فيه فان السبب السفر وليس هو مستندا الى قطع الطريق فان الذى صيره مسافرا ليس قطع الطريق بل الشروع فى السير المخصوص لا باعتبار الطريق أصلا فعرا السبب فى نفسه عن المعصية وكانت هى مجاورة له وذلك غير مانع من اعتبار ما جاوره شرعا كالصلاة فى المغصوبة والمسح على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر وهذا بناء على أن المراد بالسبب الفاعلى لا الغائى *(فروع)* التبع كالعبد والغلام والجندى والمرأة اذا أوفاها مهرها والاجير والتلميذ والاسير والمكره تعتبر نية الاقامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الاقامة ولا يعلمون اختلفوا فى وقت لزوم حكم الاقامة فقيل من وقت نية المتبوعين وقيل من وقت علمهم كما فى توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل والاحوط الاول فيكون كالعزل الحكمى فيقضون ما صلوا قصرا قبل علمهم وفى العبد المشترك بين مسافر ومقيم قيل يتم وقيل يقصر وقيل ان كان بينهما مهايأة فى الخدمة قصر فى نوبة المسافر وأتم فى نوبة المقيم ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع أن العبد لو أم سيده فى السفر فنوى السيد الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين فسدت صلاتهما وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد فى الصلاة فسلم على رأس الركعتين فسدت ولو كان العبد أم مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الاقامة صحت نيته فى حق عبده لا فى حق القوم فى قول محمد فيقدم العبد على رأس الركعتين واحدا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما أربعا وهو نظير ما اذا صلى مسافر بمقيمين ومسافرين فاحدث فقدم مقيما لا ينقلب فرض القوم أربعا وهى المسئلة التى ذكرناها فى باب الحدث فى الصلاة ثم بماذا يعلم العبد قيل ينصب المولى أصبعيه أولا ويشير باصبعه ثم ينصب الاربع ويشير بها وفى حكم الاسير من بعث اليه الوالى ليؤتى به من بلدة والغريم اذا لزمه غريمه أو حبسه ان كان قادرا على أداء ما عليه ومن قصده أن يقضى دينه قبل خمسة عشر يوما فالنية فى السفر والاقامة نيته والا فنية الحابس ولو أسلم كافر مسافر أو بلغ صبى مسافر اختلف فيهما فالشيخ أبو بكر بن الفضل على أنه ان كان بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام كانا مقيمين وقيل يصليان ركعتين وقيل الصبى اذا بلغ يصلى أربعا والكافر اذا أسلم يصلى ركعتين بناء على أن نية الكافر معتبرة ولا يجمع عندنا فى سفر بمعنى أن يصلى العصر مع الظهر فى وقت احداهما والمغرب مع العشاء كذلك خلافا للشافعى بل بان يؤخر الاولى الى آخر وقتها فينزل فيصليها فى آخره ويفتتح الآتية فى أول وقتها وهذا جمع فعلا لا وقتا لنا ما فى الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها الا بجمع فانه جمع بين المغرب والعشاء بجمع وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها يعنى غلس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه صلى الله عليه وسلم وكانه ترك جمع عرفة لشهرته وما فى مسلم من حديث ليلة التعريس أنه صلى الله عليه وسلم قال ليس فى النوم تفريط انما التفريط فى اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى فيعارض ما فيهما حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به السير يؤخر الظهر الى أول وقت العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حين يغيب الشفق وفى لفظ لهما عن ابن عمر كان اذا عجل السير السفر جمع بين المغرب والعشاء بعد أن

وثمرة الشئ تكون بعد تمام الصورة فثبت أن الفساد ههنا لمعنى راجع الى المقصود وذلك مما يقبل الفصل عنه فبقى السفر من حيث أنه يفيد الرخصة مباحا لا حظر فيه والله أعلم بالصواب

*(باب

(أو مجاوره) كما فى الاباق (فصلح) من حيث ذاته (متعلق الرخصة) لامكان الانفكاك عما يجاوره كما اذا غصب خفا ولبسه جاز له أن يمسح عليه لان الموجب ستر قدميه ولا محظور فيه وانما هو فى مجاوره وهو صفة كونه مغصوبا وموضعه أصول الفقه

(باب صلاة الجمعة)

يغيب الشفق ويترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوى وبانه أحوط فيقدم عند التعارض أو يحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه مشترك بينه وبين البياض الذى يلى أطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ عين ما قلناه من أن ينزل فى آخر الوقت فيصلى الوقتية فيه ثم يستقبل الثانية فى أول وقتها وقد وقع فى أحاديث الجمع شئ من الاضطراب ففى بعضها عن ابن عباس رضى الله عنهما جمع صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر وفى بعضها جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قيل لابن عباس ما أراد الى ذلك قال أراد أن لا تحرج أمته ولم يقل منا ومنهم بجواز الجمع لذلك أحد وكيف وما تقدم من حديث ليلة التعريس يعارضه معارضة ظاهرة

(باب صلاة الجمعة)

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا أن التنصيف هنا فى خاص من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله فى كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعنى أن الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هى فرض ابتداء نسبته النصف منها واعلم أولا أن الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها قال تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله رتب الامر بالسعى للذكر على النداء للصلاة فالظاهر أن المراد بالذكر الصلاة ويجوز كون المراد به الخطبة وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة فالاول ظاهر والثانى كذلك لان افتراض السعى الى الشرط وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير أولا ترى أن من لم يجب عليه الصلاة لا يجب عليه السعى الى الخطبة بالاجماع والمذكور فى التفسير أن المراد الخطبة والصلاة وهو الاحق لصدقه عليهما معا وقال صلى الله عليه وسلم الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة الا أربعة مملوك أو امرأة أو صبى أو مريض رواه أبو داود عن طارق بن شهاب وقال طارق رأى النبى صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه انتهى وليس هذا قدحا فى صحبته ولا فى الحديث فان غايته أن يكون مرسل صحابى وهو حجة بل بيان للواقع قال النووى الحديث على شرط الشيخين وأخرج البيهقى من طريق البخارى عن تميم الدارى رضى الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال الجمعة واجبة الا على صبى أو مملوك أو مسافر ورواه الطبرانى عن الحكم بن عمرو يه وزاد فيه المرأة والمريض وروى مسلم عن أبى هريرة وابن عمر رضى الله عنهما أنهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على أعواد منبره لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين وعن أبى الجعد الضمرى وكانت له صحبة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه رواه أحمد وأبو داود والترمذى والنسائى وحسنه وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما وقال صلى الله عليه وسلم من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه رواه أحمد باسناد حسن والحاكم وصححه وقال صلى الله عليه وسلم من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين رواه الطبرانى فى الكبير من حديث جابر الجعفى لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهذا باب يحتمل جزأ واجماع المسلمين على ذلك وانما أكثرنا فيه نوعا ما من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة أنهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سيأتى من قول القدورى ومن صلى الظهر يوم الجمعة فى منزله ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته وانما أراد حرم عليه وصحت الظهر فالحرمة لترك

(باب صلاة الجمعة)

ذكر فى المغرب الجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع اعلم ان الجمعة فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة واجماع الامة ونوع من المعنى أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين

(باب صلاة الجمعة) تناسب هذا الباب لما قبله أن كلا منهما ينصف بواسطة الاول بواسطة السفر والثانى بواسطة الخطبة الا أن الاول شامل فى كل ذوات الاربع والثانى خاص فى الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص بعد العموم والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق والميم ساكن عند أهل اللسان والقراء تضمها وهى فريضة بالكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا

(باب صلاة الجمعة) قوله ان كلا منهما ينصف بواسطة الخ) أقول فيه ان قوله ان كلا منهما ينصف بواسطة يجر الى قول صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك توجيهه

اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع أمر بالسعى الى ذكر الله وهى الخطبة التى هى شرط جواز الجمعة والامر للوجوب واذا كان السعى واجبا اليها فالى ماهو المقصود وهو الجمعة أولى وأكد ذلك بتحريم المباح ولا يكون الالامر واجب مقتضى الحكمة وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اعلموا أن الله تعالى كتب عليكم الجمعة فى يومى هذا فى شهرى هذا فى مقامى هذا فمن تركها

تهاونا بها واستخفافا بحقها وله امام جائر أو عادل ألا فلا جمع الله شمله ألا فلا صلاة له الا فلا زكاة له ألا فلا صوم له الا أن يتوب فمن تاب تاب الله عليه وأما الاجماع فلان الامة قد اجتمعت على فرضيتها وانما اختلفوا فى أصل الفرض فى هذا الوقت على ما يجىء وأما المعقول فلانا أمرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة لامحالة ولا يجوز ترك الفريضة الا لفرض هو آكد منه ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات فمنها ماهو فى المصلى كالحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والبصر عند أبى حنيفة ومنها ماهو فى غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والاظهار حتى ان الوالى لو أغلق باب المصر وجمع فيه بحشمه وخدمه ولم يأذن للناس بالدخول لم يجزه وقاض ينفذ الاحكام قال (ولا تصح الجمعة الافى مصر جامع)

(لا تصح الجمعة الا فى مصر جامع أو فى مصلى المصر ولا تجوز فى القرى) لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق

الفرض وصحة الظهر لما سنذكر وقد صرح أصحابنا بانها فرض آكد من الظهر وباكفار جاحدها ولوجوبها شرائط فى المصلى الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والعينين وقالا اذا وجد الاعمى قائدا لزمته أجيب بانه غير قادر بنفسه فلا تعتبر قدرة غيره كالزمن اذا وجد من يحمله وشرائط فى غيره المصر والجماعة والخطبة والسلطان والوقت والاذن العام حتى لو أن واليا أغلق باب بلد وجمع بحشمه وخدمه ومنع الناس من الدخول لم تجز أخذا من اشارة قوله تعالى نودى للصلاة فانه أى تشهير (قوله أو فى مصلى المصر) أعنى فناءه فان المسجد الداخل فيه انتظمه اسم المصر وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصل به أو منفصل بغلوة كذا قدره محمد فى النوادر وقيل بميل وقيل بميلين وقيل بثلاثة أميال وقيل انما تجوز فى الفناء اذا لم يكن بينه وبين المصر مزرعة الا أنه لما أعطى اشتراط المصلى قال المصنف والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز فى جميع أفنية المصر أى وان لم يكن فى مصلى فيها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا جمعة الخ) رفعه المصنف وانما رواه ابن أبى شيبة موقوفا على على رضى الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع أو فى مدينة عظيمة صححه ابن حزم ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمى عن على رضى الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا فى مصر جامع وكفى بقول على رضى الله عنه قدوة وأما ما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان أول جمعة جمعت بعد جمعة فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجواثا قرية بالبحرين فلا ينافى المصرية تسمية الصدر الاول اسم القرية اذ القرية تقال عليه فى عرفهم وهو لغة القرآن قال الله تعالى وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم أى مكة والطائف ولا شك أن مكة مصر وفى الصحاح ان جواثا حصن بالبحرين فهى مصر اذ لا يخلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم ولذا قال فى المبسوط انها مدينة بالبحرين وكيف

آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والمراد من ذكر الله الخطبة والامر للوجوب واذا افترض السعى الى الخطبة التى هى شرط جواز الجمعة فالى أصل الجمعة كان أوجب ثم أكد الوجوب بقوله تعالى وذروا البيع فحرم البيع بعد النداء وتحريم المباح من الله تعالى لا يكون الالامر واجب وأما السنة فحديث جابر رضى الله عنه قال خطبنا رسول الله عليه السلام فقال يا أيها الناس توبوا الى ربكم قبل أن تموتوا وتقربوا الى الله بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا وتحببوا اليه بالصدقة فى السر والعلانية تجبروا وتنصروا وترزقوا واعلموا ان الله كتب عليكم الجمعة فى يومى هذا فى شهرى هذا فى مقامى هذا فمن تركها تهاونا بها أو استخفافا بحقها وله امام جائر أو عادل ألا فلا جمع الله شمله ألا فلا صلاة له الا فلا زكاة له الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه وفى حديث ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم قالا سمعنا رسول الله عليه السلام على اعواد منبره يقول لينتهين أقوام عن ترك الجمعة أو ليختمن على قلوبهم وليكونن من الغافلين وأجمعت الامة على فرضيتها وانما اختلفوا فى أصل الفرض فى هذا الوقت على ما يجىء وأما المعنى فلانا أمرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة ولا يجوز ترك الفرض الا لفرض وهو آكد وأولى منه فدل هذا على أن الجمعة آكد من الظهر فى الفرضية ثم شرائط لزوم الجمعة اثنا عشر ستة فى نفس المصلى وستة فى غير نفس المصلى أما التى فى نفس المصلى الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين

(قوله ولها شروط زائدة على شروط سائر الصلوات الى قوله ومنها ماهو فى غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والاظهار الخ) أقول فيه بحث ولا أما أولا فلان الوقت سبب لا شرط الا أن يصار الى المجاز وأما ثانيا فلان الوقت لابد منه فى سائر الصلوات أيضا والجواب أنه سبب للوجوب وشرط لصحة المؤدى وشرطيته للجمعة ليس كشرطيته لسائر الصلوات فان بخروج الوقت لا تبقى صحة الجمعة لا أداء ولا قضاء بخلاف سائرها ثم المراد من قوله الاظهار الاذن العام وهو أن يفتح أبواب الجامع و يؤذن للناس كافة

ولا فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع والمصر الجامع كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام و يقيم الحدود

والحصن يكون باسور ولا يخلو ما كان كذلك عما قلنا عادة وما روى عن عبد الرحمن بن كعب عن أبيه كعب بن مالك أنه قال أول من جمع بنا فى حرة بنى بياضة أسعد بن زرارة وكان كعب اذا سمع النداء ترحم على أسعد لذلك قال قلت كم كنتم قال أربعون فكان قبل مقدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة ذكره البيهقى وغيره من أهل العلم فلا يلزم حجة لانه كان قبل أن تفرض الجمعة و بغير علمه صلى الله عليه وسلم أيضا على ما روى فى القصة أنهم قالوا لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام وللنصارى يوم فلنجعل يوما نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلى فقالوا يوم السبت لليهود و يوم الاحد للنصارى فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا الى مسجد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ثم أنزل الله فيه بعد قدوم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة فتذكر عند هذا ترك النبى صلى الله عليه وسلم التراويح لما اجتمعوا اليه فى الليلة الثالثة مخافة أن يؤمر به ولو سلم فتلك الحرة من أفنية المصر وللفناء حكم المصر فسلم حديث على عن المعارض ثم يجب أن يحمل على كونه سماعا لان دليل الافتراض من كتاب الله تعالى يفيده على العموم فى الامكنة فاقدامه على نفيها فى بعض الاماكن لا يكون الا عن سماع لانه خلاف القياس المستمر فى مثله وفى الصلوات الباقيات أيضا والقطع للشغب أن قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ليس على اطلاقه اتفاقا بين الامة اذ لا يجوز اقامتها فى البرارى اجماعا ولا فى كل قرية عنده بل بشرط أن لا يظعن أهلها عنها صيفا ولا شتاء فكان خصوص المكان مرادا فيها اجماعا فقدر القرية الخاصة وقدرنا المصر وهو أولى لحديث على رضى الله عنه وهو لو عورض بفعل غيره كان على رضى الله عنه مقدما عليه فكيف ولم يتحقق معارضة ما ذكرناه اياه ولهذا لم ينقل عن الصحابة أنهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع الا فى الامصار دون القرى ولو كان لنقل ولو آحادا ولو مصر الامام موضعا وأمرهم بالاقامة فيه جاز ولو منع أهل مصر أن يجمعوا لم يجمعوا وقال الفقيه أبو جعفر اذا نهى مجتهد لسبب من الاسباب أراد به أن يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصرا جاز أما متعنتا واضرارا فلهم أن يجمعوا على من يصلى ولو مصر مصرا ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لا يجمعون الا باذن ولو دخل القروى المصر يوم الجمعة ونوى أن يمكث لزمته وان نوى الخروج منه قبل وقتها لا تلزمه قال الفقيه ان نوى أن يخرج من يومه ولو بعده لا تلزمه (قوله و يقيم الحدود) احترازا عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانه يجوز قضاؤها الا فى

والبصر وقالا اذا وجد الاعمى قائدا يلزمه قلنا هو غير قادر بنفسه كالزمن اذا وجد من يحمله وأما الستة التى فى غير نفسه فالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والاظهار حتى ان الوالى لو غلق باب المصر وجمع فيه بحشمه ولم يأذن الناس بالدخول فيه لم يجز كذا ذكره الامام التمرتاشى رحمه الله (قوله وقاض ينفذ الاحكام و يقيم الحدود) وذكر اقامة الحدود مع انها تستفاد من قوله ينفذ الاحكام لزيادة خطرها وعلو شأنها اذ لا تقام هى بدليل فيه شبهة ولانه لا يلزم من جواز تنفيذ الاحكام جواز اقامة الحدود فان المرأة اذا كانت قاضية يجوز قضاؤها فى كل شىء من الاحكام ولا يجوز فى الحدود والقصاص وكذلك حكم المحكم لا يجوز فى الحدود والقصاص و يصح فى غيرهما وذكر الحدود دون القصاص لان من يلى اقامة الحدود يتولى القصاص أيضا وعنه انهم اذا اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم اذا اجتمع من يجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن فى ذلك الموضع من الصبيان والنسوان والعبيد وعن أبى يوسف رحمه الله رواية أخرى غيرها تين الروايتين وهى كل موضع يسكن فيه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات وقال سفيان الثورى رحمه الله المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلق كبخارى وسمرقند وقال بعض مشايخنا رحمهم الله ان يتمكن كل صانع ان يعيش بصنعته ولا يحتاج فيه الى التحول الى صنعة أخرى وقال الشافعى رحمة الله تعالى عليه المصر ليس بشرط بل كل قرية يسكنها أربعون من الرجال الاحرار ولا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تقام بهم الجمعة فيها لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل

هذا بيان شروط ليست فى نفس المصلى وهو ظاهر وعرف المصر الجامع بقوله (كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام و يقيم الحدود)

والمراد بالامير وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ الاحكام لان تنفيذ الاحكام لا يستلزم اقامة الحدود فان المرأة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام وليس لها اقامة الحدود وكذلك المحكم واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لانهما لا يفترقان في عامة الاحكام فكان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر (وعنه) أي عن أبي يوسف (انهم اذا اجتمعوا) أي اجتمع من تجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد لان من تجب عليهم مجتمعون فيه عادة قال ابن شجاع أحسن ما قيل فيه اذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا الى بناء مسجد آخر للجمعة وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة والاول اختيار الكرخي وهو ظاهر الرواية وعليه أكثر الفقهاء والثاني اختيار أبي عبد الله الثلجي وعن أبي يوسف رواية أخرى غير هاتين الروايتين وهو كل موضع يسكنه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات وقوله (والحكم غير مقصور) يعني جواز اقامة الجمعة ليس بمقصور في المصلى (بل تجوز في جميع أفنية المصر لانها) أي الافنية (بمنزلة المصر في حوائج أهله) ويعرف من هذا التعليل تعريف الفناء وهو ما أعد لحوائج أهل المصر وفناء الدار وفناء كل شئ كذلك وقدر شيخ الاسلام وشمس الائمة السرخسي فناء المصر بالغلوة اعتبارا بما ذكره محمد في النوادر وقال الشافعي المصر ليس بشرط ولا فناؤه بل كل قرية يسكنها أربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تقام فيها الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل ولما روى أن أول جمعة جمعت في الاسلام بعد المدينة ما جمعت بجواثا وهي قرية من قرى عامر بن القيس بالبحرين وكتب أبو هريرة الى عمر يسأله عن الجمعة بجواثا فكتب اليه أن جمع بها وحيثما كنت والجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم الا في مصر جامع ينفي اقامتها في القرى والصحابة حين فتحوا الامصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبناء الجمع الا

(٢٤)

في الامصار والمدن وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة والآية ليست بحجة له لان المكان مضمر فيها بالاجماع حتى لا تجوز اقامة الجمعة في البوادي بالاجماع فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية وجواثا مصر بالبحرين وتسمية الراوي قرية لا ينفي ما ذكرنا لان اسم القرية يطلق على البلدة وقوله (وتجوز) يعني اقامة الجمعة (بمنى

وهذا عند أبي يوسف رحمه الله وعنه أنهم اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم والاول اختيار الكرخي وهو الظاهر والثاني اختيار الثلجي والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز في جميع أفنية المصر لانها بمنزلته في حوائج أهله (وتجوز بمنى ان كان الامير أمير الحجاز أو كان مسافرا عندهما وقال محمد لا جمعة بمنى) لانها من القرى حتى لا يعيد بها

الحدود والقصاص واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان ملك اقامتها في ملكه (قوله وهو الظاهر) أي من المذهب وقال أبو حنيفة المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق وبها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم

(قوله بل يجوز في جميع أفنية المصر) وفي المحيط اختلف الناس في تقدير فناء المصر فقدره محمد رحمه الله في النوادر بالغلوة وفي المغرب الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربعمائة وقدر أبو يوسف رحمه الله الفناء بميل أو ميلين فانه روى عنه لو أن اماما خرج من المصر مع أهل المصر لحاجة له قدر ميل أو ميلين فحضرته الجمعة فصلى بهم الجمعة أجزأه وقدر بعضهم الفناء بمنتهى حد الصوت اذا صاح في المصر أو أذن مؤذنهم فمنتهى صوته فناء المصر وقدر شيخ الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله الفناء بالغلوة اتباعا لما ذكره محمد رحمه الله في النوادر (قوله ويجوز بمنى) الى ان قال أو كان الخليفة مسافرا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله لهما في ذلك طريقان

ان كان الامام أمير الحجاز أو كان الخليفة مسافرا) وانما قيد بكونه مسافرا لاحد أمرين اما للتنبيه على انه اذا كان مقيما كان بالجواز أولى واما لنفي توهم أن الخليفة اذا كان مسافرا لا يقيم الجمعة كما اذا كان أمير الموسم مسافرا وفيه اشارة الى أن الخليفة أو السلطان اذا طاف في ولايته كان عليه الجمعة في كل مصر يكون فيه يوم الجمعة لان امامة غيره انما تجوز بامره فامامته أولى وان كان مسافرا وقوله (لانها) يعني منى على تأويل القرية ويجوز أن يكون التأنيث باعتبار الخبر لان تقديره لانها قرية (من القرى) يعني انها ليست بمصر ولا من فنائه لزيادته على الغلوة (ولهذا لا يعيد بها) فلا تقام فيها الجمعة ولهما

(قوله وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله وينفذ الاحكام لان تنفيذ الاحكام الخ) أقول الالف واللام في الاحكام اذا كان للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يظهر عدم صحة ما ذكره فليتأمل (قوله من عليه الجمعة) أقول الى هنا كلام ابن شجاع (قوله ولما روى أن أول جمعة جمعت في الاسلام) أقول يعني في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتابة أبي هريرة رضي الله عنه لتردده في كون اقامتها فيها بامره صلى الله عليه وسلم أولا مر حدث مثل تفرق بعض أهله فلا يرد أنه يلزمه أن لا تقام الجمعة في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا في زمن الصديق رضي الله عنه بمكة على ما توهمه بعض أكابر العلماء أعني الاستاذ العلامة ابن كمال باشا في مجلس بعض أعاظم الوزراء قال المصنف بل يجوز في جميع أفنية المصر) أقول أي وان لم يكن في مصلى فيها (قوله وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة) أقول ليس فيما ذكره ما يدل على أن المصر شرط صحة الجمعة بل غايته أن يدل على كونه شرط الوجوب وجوابه أنه لو صحت لفعلوا في موضع اعلاما للجواز (قوله لان امامة غيره انما تجوز بامره) أقول دلالته على ما ادعاه من وجوب الجمعة على الخليفة اذا طاف في ولايته غير ظاهرة (قوله فامامته أولى) أقول ينتقض بالمرأة اذا كانت سلطانة

ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم وعدم التعييد للتخفيف ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا لانها فضاء وبمنى أبنية والتقييد بالخليفة وأمير الحجاز

وعالم يرجع اليه في الحوادث وهذا أخص مما اختاره المصنف قيل وهو الاصح واذا كان القاضي يفتي ويقيم الحدود أغنى عن التعدد وقد وقع شك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاض يولى الكورة باصلها فيأتي القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى أن لها واليا وقاضيا أولا نظرا الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والا لم تكن قرية أصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بالفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة لفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك ينبغي أن يصلي أربعا بعد الجمعة ينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا وهل تنوب عن سنة الجمعة قدمنا الكلام في باب شروط الصلاة فارجع اليه وكذا اذا تعددت الجمعة وشك في أن جمعته سابقة أولا ينبغي أن يصلي ما قلنا وأصله أن عند أبي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر واحد وكذا روى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف أنه لا يجوز في مسجدين في مصر الا أن يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد لذلك فان لم يكن فالجمعة لمن سبق فان صلوا معا أولم تدر السابقة فسدتا وعنه أنه يجوز في موضعين اذا كان المصر عظيما لا في ثلاثة وعن محمد يجوز تعددها مطلقا ورواه عن أبي حنيفة ولهذا قال السرخسي الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر وبه نأخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فاذا تحقق تحقق في حق كل منها ووجه رواية المنع أنها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها والاصح الاول خصوصا اذا كان مصر كبير كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر مع أن الوجه المذكور مما يتسلط عليه المنع وما قلنا من الكلام في وقوعها عن السنة انما هو اذا زال الاشتباه بعد الاربع لتحقق وقوعها نفلا أما اذا دام الاشتباه فانما فلا يجزم بكونها نفلا ليقع النظر في أنها سنة أولا فينبغي أن يصلي بعدها السنة لان الظاهر وقوعها ظهرا لانه ما لم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض والله سبحانه أعلم ومن كان من مكان من توابع المصر فحكمه حكم أهل المصر في وجوب الجمعة عليه بان يأتي المصر فليصلها فيه واختلفوا فيه فعن أبي يوسف ان كان الموضع يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابعه والا فلا وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا وعنه أنها تجب في ثلاثة فراسخ وقال بعضهم قدر ميل وقيل قدر ميلين وقيل ستة أميال وعن مالك ستة وقيل ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال في البدائع وهذا احسن (قوله ولهما أنها) أي منى تتمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ويقيم الحدود والاسواق والسكك قيل فيها ثلاث سكك وغاية ما فيها أنه يزول تمصرها بزوال الموسم وذلك غير قادح في مصر يتهاقبله اذ ما من مصر الا ويزول تمصره في الجملة ومع ذلك تقام فيها الجمعة وهذا يفيد أن الاولى في الذي قدمناه من قرى مصر أن لا يصح فيها الا حال حضور المتولي فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت والله أعلم وعدم التعييد يعني لا لانتفاء المصرية بل للتخفيف فان الناس مشتغلون بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من الزامه مع اشتغالهم بما هم فيه الحرج أما الجمعة فليست بلازمة بل انما تتفق في أحيان من

أحدهما ان منى من فناء مكة فانه من الحرم قال الله تعالى هديا بالغ الكعبة سماه باسم الكعبة لكونه تبعا لها لما ان الهدايا والضحايا لا تنحر بمكة بل بمنى دل ذلك على انه في حكمها أو في فنائها واقامة الجمعة كما يجوز في المصر يجوز في فنائه أما عرفات فليس من فناء مكة بل هي من الحل وبينها وبين مكة أربعة فراسخ والثاني ان منى تتمصر في أيام الموسم لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والابنية والاسواق قيل ان فيها

(ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم) لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والابنية والاسواق (وعدم التعييد) أي عدم اقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج باعمال المناسك من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم لا لعدم المصرية (ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا) والفرق أن عرفات فضاء ومنى فيه أبنية وقوله (أما أمير الموسم فيلي أمور الحاج لا غير) يشير الى أنه ان استعمل على مكة يقيم

لان الولاية لهما أما أمير الموسم فيلي أمور الحج لا غير (ولا يجوز اقامتها الا للسلطان أو لمن أمره السلطان) لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة

الزمان فلا حرج مع أنها فريضة والعيد سنة أو واجب وانما اقتصر المصنف على هذا الوجه من التعليل دون التعليل بان منى من أفنية مكة لانه فاسد لان بينهما فرسخين وتقدير الفناء بذلك غير صحيح قال محمد في الاصل اذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لا يصير مقيما فعلم لاعتبارهما شرعا موضعين (قوله لان الولاية لهما) يعني أن ثبوت ولاية الاقامة للجمعة هو المصحح بعد كون المحل صالحا للتمصير وهو قائم في كل منهما والخليفة وان كان قصد السفر للحج فالسفر انما يرخص في الترك لانه يمنع صحتها وسيجيء أنه يجوز للمسافر أن يؤم في الجمعة فكذا يجوز أن يأذن في الاقامة اذا كان ممن له الاذن وان كان انما قصد الطوف في ولاياته فأظهر لانه حينئذ غير مسافر حتى لا يقصر الصلاة في طوفه كالسائح بخلاف ما اذا كان المحل غير صالح للتمصير فلذا قالوا اذا سافر الخليفة فليس له أن يجمع في القرى كالبراري (قوله أو لمن أمره) فخرج القاضي الذي لم يؤمر باقامتها ودخل العبد اذا قلد ولاية ناحية فتجوز اقامته وان لم تجز أقضيته وأنكحته والمرأة اذا كانت سلطانة يجوز أمرها بالاقامة لا اقامتها ولمن أمره أن يستخلف وان لم يؤذن له في الاستخلاف بخلاف القاضي لا يملك الاستخلاف ان لم يأذن له فيه والفرق أن الجمعة مؤقتة تفوت بتأخيرها فالامر باقامتها مع العلم بان المأمور عرض للاعراض الموجبة للتفويت أمر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لان القضاء غير مؤقت وجواز الاقامة فيما اذا مات والي مصر لخليفته وصاحب الشرط والقاضي الى أن يصل وال آخر باعتبار أنهم كانوا ممن ينوب عنه فيها حال حياته فبموته لا ينعزلون كما اذا كان حيا فكان الامر مستمرا لهم ولذا قالوا اذا مات السلطان وله أمراء على أشياء من أمور المسلمين فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة بخلاف ما لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالي حيث لا تجوز اقامته لانتفاء ما قلنا ولو أمر نصراني أو صبي على مصر فأسلم وبلغ ليس لهما الاقامة الا بامر بعد الاسلام والبلوغ ولو قيل لهما اذا أسلمت أو بلغت فصل فأسلم وبلغ جاز لهما الاقامة لان الاضافة في الولاية جائزة وعن بعض المشايخ اذا كان التفويض اليهما قبل الجمعة فأسلم وأدرك جاز لهما الاقامة كالامي والاخرس اذا أمر به فبرأ وحفظ وعلى الاول لا يجوز لان التفويض وقع باطلا والمتغلب الذي لا منشور له ان كانت سيرته بين الرعية سيرة الامراء ويحكم بحكم الولاة تجوز الجمعة بحضرته لان بذلك تتحقق السلطنة فيتم الشرط والاذن بالخطبة اذن بالجمعة وعلى القلب وفي نوادر الصلاة ان السلطان اذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ان أمره أن يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ويجوز له أن يصلي بهم الجمعة لانه خطب بامره فصار نائبا عنه وان لم يأمره وسكت فأتم الاول فأراد الثاني أن يصلي بتلك الخطبة لا يجوز لان سكوته محتمل وكذا اذا حضر الثاني وقد فرغ الاول من خطبته فصلى الثاني بتلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول ولم توجد من الثاني وهذا كله اذا علم الاول حضور الثاني فان لم يعلم وخطب وصلى والثاني ساكت جازت لانه لا يصير معزولا الا بالعلم الا اذا كتب اليه كتاب العزل أو أرسل رسولا فصار معزولا ولا ثم اذا صلى صاحب الشرط جاز لان عمالهم على حالهم (قوله لانها تقام بجمع عظيم الخ) حقيقة هذا الوجه ان اشتراط السلطان كي لا يؤدي الى عدمها كما يفيده فلابد

ثلاث مكث الانام الا تبقى مصرا بعد انقضاء الموسم وبقاؤه مصرا بعد ذلك ليس بشرط لان الناس باسرهم على شرف الرحيل من دار الفناء الى دار البقاء أما عرفات ففازة ليس فيها بناء فلا يأخذ حكم المصر لكن بشرط أن يكون الامام مكيا أو من له ولاية على مكة نحو الخليفة وهذا اللفظ دليل على ان الخليفة أو السلطان اذا كان يطوف في ولايته كان عليه الجمعة في كل مصر يكون في يوم الجمعة لان اقامة غيره بامره يجوز فاقامته أولى وان كان مسافرا وذكر في المحيط ومن المشايخ من قال ان عندهما انما يجوز أداء الجمعة بمنى لانها من أفنية مكة وهذا فاسد الاعلى قول من يقدر فناء المصر بفرسخين لان بين مكة ومنى فرسخين وقال محمد رحمه الله

الجمعة بمنى لان له الولاية حينئذ وقيل ان كان من أهل مكة يقيمها وان استعمل على الموسم خاصة وان لم يكن من أهلها لا يقيم عندهما أيضا وقوله (ولا يجوز اقامتها الا للسلطان) أي للوالي الذي لا والي فوقه وكان ذلك الخليفة (أو لمن أمره السلطان) وهو الامير أو القاضي أو الخطباء وقال الشافعي ليس ذلك بشرط لما روي أن عثمان رضي الله عنه حين كان محصورا بالمدينة صلى علي رضي الله عنه بالناس الجمعة ولم يرو أنه صلى بامر عثمان رضي الله عنه وكان الامر بيده (ولنا أن الجمعة تقام بجمع عظيم) لكونها اجامع الجماعات (وقد تقع المنازعة

في التقدم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه تتميما لامره (ومن شرائطها الوقت فتصح في وقت الظهر ولا تصح بعده) لقوله عليه السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة (ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها) لاختلافهما

منه تتميما لامره أي لامر هذا الفرض أو الجمع فان ثوران الفتنة يوجب تعطيله وهو متوقع اذا لم يكن التقدم عن أمر سلطان تعتقد طاعته أو تخشى عقوبته فان التقدم على جميع أهل المصر يعد شرفا ورفعة فيتسارع اليه كل من مالت همته الى الرياسة فيقع التجاذب والتنازع وذلك يؤدي الى التقاتل وما روي أن عليا رضي الله عنه أقام بالناس وعثمان رضي الله عنه محصور واقعة حال فيجوز كونه عن اذنه كما يجوز كونه عن غير اذنه فلا حجة فيه لفريق فيبقى قوله صلى الله عليه وسلم من تركها وله امام جائر أو عادل ألا فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره ألا ولا صلاة له الحديث رواه ابن ماجه وغيره حيث شرط في لزومها الامام كما يفيده قيد الجملة الواقعة حالا مع ما عيناه من المعنى سالمين من المعارض وقال الحسن أربع الى السلطان وذكر منها الجمعة والعيدين ولا شك أن اطلاق قوله تعالى فاسعوا مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه بظني آخر فيخص بمن أمره السلطان أيضا (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اذا مالت الشمس الخ) وروي أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قال اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة وفي البخاري عن أنس رضي الله عنه كان صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة حين تميل الشمس وأخرج مسلم عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زالت الشمس الحديث وأما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن سيدان بكسر السين المهملة قال شهدت الجمعة مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكان خطبته قبل الزوال وذكر عن عمر وعثمان نحوه قال فما رأيت أحدا عاب ذلك ولا أنكره لو صح لم يقدح في خصوص ما نحن فيه فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان واعلم أن الدعوى مركبة من صحتها في وقت الظهر لا بعده فيرد أنه انما يتم ما ذكر دليلا لتمامها اذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم أو يكون فيه اجماع وهو منتف في جزأي الدعوى لان مالكا يقول ببقاء وقتها الى الغروب والحنابلة قائلون بجواز أدائها قبل الزوال وقيل اذا كان يوم عيد ويجاب بأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصل لها خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت حتى لو خطب قبله لا يقع الشرط وعلى اشتراط نفس الخطبة اجماع بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة قدر ما يستقر كل عضو في موضعه يحمد في الاولى ويتشهد ويصلي عليه صلى الله عليه وسلم ويعظ الناس وفي الثانية كذلك الا أنه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله الشافعي لانه قام الدليل عند أبي حنيفة رحمه الله على انه من السنن أو الواجبات لا شرط على ما سنذكر

تعالى عليه في الاصل اذا نوى ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلاة فعلم بهذا انهما موضعان انما الصحيح ما قلنا ان منى يتمصر في أيام الموسم (قوله في التقدم) أي بنفسه والتقديم أي بغيره (قوله وقد تقع في غيره) من نحو اداء من سبق الى الجامع ومن الاداء في أول الوقت وآخره ومن نصب الخطيب وقال الشافعي رحمه الله السلطان ليس بشرط لما روي ان عثمان رضي الله عنه حين كان محصورا صلى علي رضي الله عنه الجمعة بالناس ولم يرو انه صلى بامر عثمان رضي الله عنه قلنا يحتمل انه فعل ذلك باذن عثمان رضي الله عنه والمحتمل لا يصلح حجة ولو فعل بغير اذنه انما فعل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجماعهم ومن شرائطها الوقت فتصح في وقت الظهر ولا تصح بعده لقوله عليه السلام لمصعب بن عمير اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة (قوله ولا يبنيه عليها لاختلافهما) أي

في التقدم) بان يقول شخص أنا أتقدم وغيره يقول أنا أتقدم (و) في (التقديم) بان يقدم طائفة شخصا وأخرى آخر (وقد يقع في غيره) أي في غير أمر التقدم والتقديم من أداء من يسبق الى الجامع والاداء في أول الوقت وآخره (فلا بد منه) أي من السلطان أو من أمره (تتميما لامره) وأثر علي ليس بحجة لجواز أن ذلك كان بامر عثمان سلمناه ولكن انما فعل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم قال (ومن شرائطها) أي من شرائط الجمعة (الوقت) وهو وقت الظهر (فتصح فيه ولا تصح بعده) لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قبل هجرته قال له اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة (ولو خرج الوقت وهو فيها) أي الامام في صلاة الجمعة (استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما)

(قوله فلا بد منه أي من السلطان أو من أمره تتميما لامره) أقول فيه نوع تأمل حيث لا يظهر دلالته على كون السلطان شرط صحة الجمعة (قوله قال له اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة الحديث) أقول تأمل في دلالته على عدم صحتها بعده ولو قضاء

أى لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد اذا أذن له مولاه فى الجمعة بين أن يصلى الظهر أو الجمعة مع تعين الرفق فى الجمعة بالقلة ولو لم يكونا مختلفين لما خير كما فى جناية المدبر بحيث يجب الاقل على مولاه من الارش أو القيمة بلا خيار لاتحادهما فى المالية وبناء فرض على تحريمة فرض آخر لا يصح فى أصح الروايات وقوله (ومنها) من شرائط الجمعة (الخطبة) وهى اسم لما يخطب به وانما كانت شرطا (لان النبى صلى الله عليه وسلم ما صلاها فى عمره بدون الخطبة) وفيه بحث أما أولا فان يقال الخطبة يجب أن تكون ركنا ولا تكون شرطا لانها أقيمت مقام ركعتى الظهر وذلك ركن فكذلك ما قام مقامه فلا يتأدى بلا طهارة ولانها لم يشترط قيامها حالة الاداء ولو كانت شرطا لكان يراعى قيامها حالة الاداء كما اشترط قيام الطهارة وستر العورة وأما ثانيا فلانها اذا كانت شرطا كانت من ضروريات صلاة الجمعة لان شرط الشئ لازم له والحديث يدل على دوام وجوده والدوام (٢٨) لا يستلزم الضرورة ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سنتها كرفع اليدين عند كل تحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما ولم يكن شئ من ذلك شرطا للصلاة والجواب عن الاول أنها ليست بركن لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ وصلاة الجمعة لا تقوم بالخطبة وانما تقوم باركانها فكانت شرطا لان الله تعالى أمر بالسعى اليها فى قوله تعالى فاسعوا فتكون واجبة وليست بمقصودة لذاتها لان النداء لم يقع لها بل لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ولو كانت مقصودة لكان النداء لها أولهما ان كانتا مقصودتين واذا لم تكن مقصودة لذاتها وهى فرض كانت شرطا لغيرها وقوله ولو كانت شرطا لكان يراعى قراءة الخطبة حال الاداء قلنا الشرط وجودها الا وجودها حال الاداء وعن الثانى بان الدوام قد يستلزم الضرورة اذا دل الدليل الخارجى على ذلك وقد قام الدليل ههنا على ذلك وهو أنا نعلم بيقين ان شطر الظهر ترك للخطبة والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضا فاما أن تكون فرضا لذاتها أو لغيرها لا سبيل الى الاول لما ذكرنا فتعين الثانى وكان لازما من لوازمه فكان شرطا (وهى) أى الخطبة (قبل الصلاة به وردت السنة) وشرطيتها أيضا تقتضى ذلك (و يخطب

(ومنها الخطبة) لان النبى صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة فى عمره (وهى قبل الصلاة بعد الزوال) به وردت السنة

(قوله ومن شرائطها الخطبة) بقيد كونها بعد الزوال على ما ذكرناه ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطويل الصلاة بعد اشتمالها على ما ذكرناه آنفا من الموعظة والتشهد والصلاة وكونها خطبتين وفى البدائع قدرهما قدر سورة من طوال المفصل الى آخره وتقدم أيضا وجه اشتراطها وتعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام فائتة فى صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أجزأه وكذا اذا خطب جنبا ويكفى لوقوعها الشرط حضور واحد كذا فى الخلاصة وهو خلاف ما يفيده ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما أو نياما انتهى أما الصلاة فلا بد فيها من الثلاثة على ما يأتى واعلم أن الخطبة شرط الانعقاد فى حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا فى حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسبيات فعن هذا قالوا لو أحدث الامام فقدم من لم يشهدها جاز أن يصلى بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة والخطبة شرط انعقاد الجمعة فى حق من ينشئ التحريمة فقط ألا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة

فى الكمية والشرط والتغاير والاختلاف يمنع البناء كما يمنع الاقتداء (قوله بدون الخطبة فى عمره) ولو جاز ذلك لترك مرة تعليما للجواز كما ترك الوضوء لكل صلاة مرة حتى صلى أربع صلوات بوضوء واحد فان قيل هذا لا يدل على انها شرط الجواز فان النبى عليه السلام كما لم يصل الجمعة بدون الخطبة كذلك لم يصل صلاة أيضا بدون رعاية سننها كرفع اليد عند التحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما حيث لم ينقل أحد انه عليه السلام ترك رفع اليدين عند التحريمة ولا ترك التكبير عند الخفض والرفع ولم يدل ذلك على انها شرط الجواز فكذا ههنا لانه عليه السلام كان يواظب على الواجبات والسنن كما كان يواظب على الفرائض قلنا بينهما فرق وذلك لان سقوط الظهر بالجمعة مع ان الظهر أربع ركعات والجمعة ركعتان عرف بخلاف القياس شرعا وفى مثله يراعى ما ورد به النص والشرع ما أقام الجمعة مقام الظهر الا بهذه الشرائط ولو جاز لفعلها مرة بغير خطبة تعليما للجواز أو لازالة الشبهة وأما رفع اليد عند التحريمة فلاعلام الاصم بالشروع فان غالب أحواله انه عليه السلام كان على الامامة وكذلك التكبير عند كل خفض ورفع لاعلام الانتقال من ركن الى ركن وما كانت شرعيته لاعلام غيره لا يكون شرط الجواز فى نفسه كالاذان

(قوله ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سنتها الخ) أقول فيه أن الترك أحيانا مأخوذ فى تعريف السنة (قوله والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضا) أقول هذا يصلح أن يكون دليلا مستقلا على المطلوب بدون التعرض لمواظبة رسول الله عليه السلام فليتأمل لكن بقى فيه بحث فانه منقوض بالمسح على الخفين

(و يخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) مقدار ثلاث آيات فى ظاهر الرواية وقال الطحاوى مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر (به جرى التوارث) ولفظ التوارث انما يستعمل فى أمر خطير ذى شرف وقيل هو حكاية العدل عن العدل وهذه القعدة ليست بشرط عندنا بل هى للاستراحة وقال الشافعى انها شرط حتى لا يكتفى عنده بالخطبة الواحدة وان طالت للتوارث ولنا حديث جابر بن سمرة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما خطبة واحدة فلما أسن جعلها خطبتين يجلس بينهما جلسة (٢٩) وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء بخطبة واحدة لانه انما فعل ذلك ليكون أروح عليه لا لانه شرط (ويخطب قائما على طهارة لان القيام فيهما متوارث) روى أن ابن مسعود لما سئل عن هذا قال ألست تتلو قوله تعالى وتركوك قائما كان النبى صلى الله عليه وسلم يخطب قائما حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة والذى روى عن عثمان انه كان يخطب قاعدا انما فعل ذلك لمرض أو كبر فى آخر عمره وقوله (فيستحب فيها الطهارة) يعنى عن الجنابة والحدث جميعا كالاذان ووجه الشبه به أن الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة من حيث انها أقيمت مقام شطر الصلاة وتقام بعد دخول الوقت كما أن الاذان أيضا ذكر له شبه بالصلاة من حيث انه دعاء لها وتقام بعد دخول الوقت قيل فى عبارته نظر لانه يدل على أن الاذان شرط للصلاة وليس كذلك وهو غلط لان قوله كالاذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهى شرط للصلاة (ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز لحصول المقصود) وهو الذكر والوعظ وخالف أبو يوسف والشافعى فيما اذا خطب على غير طهارة والشافعى وحده اذا خطب قاعدا لهما فى الاول أن الخطبة بمنزلة شطر الصلاة لما فى الاثر وهو ما روى أن ابن عمر وعائشة قالا انما قصرت الجمعة لمكان الخطبة فكما تشترط الطهارة فى الصلاة تشترط فيها وللشافعى فى الثانى أن الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها ما يشترط فى الصلاة والجواب أنها ذكر والمحدث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن فى حق الجنب وتأويل الاثر أنها فى حكم الثواب كشطر

(و يخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) به جرى التوارث (و يخطب قائما على طهارة) لان القيام فيهما متوارث ثم هى شرط الصلاة فيستحب فيها الطهارة كالاذان (ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز) لحصول المقصود

أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جوازا استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما ولو أفسد الاول استقبل بهم فكذا الثانى فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدها قيل يجوز وقيل لا يجوز لانه ليس من أهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول جنبا شهدها فقدم هذا الجنب طاهرا شهدها حيث يجوز لان الجنب الشاهد من أهل الاقامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول صبيا أو معتوها أو امرأة أو كافرا فقدم غيره ممن شهدها لم يجز لانهم لم يصح استخلافهم فلم يصر أحدهم خليفة فلا علك الاستخلاف فالمتقدم من استخلاف أحدهم متقدم بنفسه ولا يجوز ذلك فى الجمعة وان جاز فى غيرها من الصلوات لاشتراط اذن السلطان للمتقدم صريحا أو دلالة فيها كما قدمناه دون غيرها ولا دلالة الا اذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعا وليس أحدهم كذلك أما فى حق غير الكافر فلعدم الاهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب وأما فى الكافر فلان هذا من أمور الدين وهو يعتمد ولاية السلطنة ولا يجوز أن يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين بخلاف ما لو قدم الاول مسافرا أو عبدا حيث يجوز خلافا لزفر على ما سيأتى فلو لم يقدم الاول أحدا فتقدم صاحب الشرطة أو القاضى جاز لان هذا من أمور العامة وقد قلدهما الامام ما هو من أمور العامة فنزلا منزلته ولان الحاجة الى الامام لدفع التنازع فى التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نائبا للسلطان ومن عماله فلو قدم أحدهما رجلا شهد الخطبة جاز لانه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم (قوله ثم هى شرط الصلاة الخ) هذا صورة قياس علة الحكم فى أصله كونه شرطا للصلاة لكنه مفقود فى الاصل فضلا عن كونه موجودا غير علة اذ الاذان ليس شرطا فالاولى ما عينه فى الكافى جامعا وهو ذكر الله فى المسجد أى فى حدوده لكراهة الاذان فى داخله ويزاد أيضا فيقال ذكر فى المسجد يشترط له الوقت فتستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا اذا كان جنبا كالاذان (قوله لحصول المقصود وهو الذكر والموعظة) وهذا لان المعقول من اشتراطها

وجهر التكبيرات ولان المراد من الذكر فى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله انما هو الخطبة فقد فرض السعى الى الجمعة والذكر فدل على أنه لا بد منها كذا ذكره شيخ الاسلام رحمة الله تعالى عليه (قوله ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة أجزأه لحصول المقصود) وهو الوعظ والتذكير فان قيل ينبغى أن لا يجوز بلا طهارة لانها كشطر الصلاة بقول عمر وعائشة رضى الله عنهما انما قصرت الصلاة لمكان الخطبة قلنا انها فى الثواب كشطر الصلاة حتى لا يشترط فيها استقبال القبلة ولا يقطعها الكلام وفى جواز الخطبة قاعدا يخالفنا الشافعى رحمه الله وحاصله ان الشافعى رحمه الله يشترط الخطبتين و يقول القيام فيهما فرض عند القدرة والجلسة

(قوله هو غلط لان قوله كالاذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهى شرط الصلاة) أقول فيه بحث

الصلاة لافي شرائطها وقوله (الا أنه يكره) استثناء من قوله جاز وقوله (لمخالفته التوارث) متعلق بقوله خطب قاعدا وقوله (للفصل بينها وبين الصلاة) يتعلق بقوله أو على غير طهارة ولم يذكر أنه يعيدها اذا كان على غير طهارة وقيل ينبغي أن تعاد استحبابا كاعادة أذانه

وقوله (فان اقتصر على ذكر الله عز وجل جاز) يعني اذا ذكر الله على قصد الخطبة فقال الحمد لله أو سبحان الله أو لا اله الا الله جاز عند أبي حنيفة وأما اذا قال ذلك لعطاس أو تعجب فلا يجوز بالاتفاق (وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة) وهو مقدار ثلاث آيات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله الى قوله عبده ورسوله (لان الخطبة هي الواجبة) يعني بالاجماع (والتسبيحة أو التحميدة أو التهليلة لا تسمى خطبة وقال الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين) تشتمل الاولى على التحميدة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوصية بتقوى الله وقراءة آية وكذلك الثانية الا أن فيها بدل الآية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات (اعتبارا للمتوارث) فانه جرى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله) والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين وقد أطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير فالزيادة عليها نسخ وما روى عن عثمان رضي الله عنه أنه لما صعد المنبر أول جمعة ولي

الا أنه يكره لمخالفته التوارث وللفصل بينها وبين الصلاة (فان اقتصر على ذكر الله جاز عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة) لان الخطبة هي الواجبة والتسبيحة أو التحميدة لا تسمى خطبة وقال الشافعي لا تجوز حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل

جعلها مكان الركعتين تحصيلا لفائدتها مع التخفيف حيث لم يحصل مقصودها مع الاتمام وقد أثر عن علي وعائشة رضي الله عنهما انما قصرت لمكان الخطبة وهذا حاصل مع القعود ومامعه لا أنها أقيمت مقام الركعتين ليشترط لها ما اشترط للصلاة كما ظن الشافعي رضي الله عنه ألا ترى الى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام فعلم أن القيام فيها لانه أبلغ في الاعلام اذ كان أنشر للصوت فكان مخالفته مكروها ودخل كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن أم حكيم يخطب قاعدا فقال انظروا الى هذا الخبيث يخطب قاعدا والله تعالى يقول واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما رواه مسلم ولم يحكم هو ولا غيره بفساد تلك الصلاة فعلم أنه ليس بشرط عندهم (قوله لا بد من ذكر طويل) قيل أقله عندهما قدر التشهد (قوله وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله) من غير فصل بين كونه ذكرا طويلا يسمى خطبة أو ذكرا لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الاعم بالقاطع غير أن المأثور عنه صلى الله عليه وسلم اختيار أحد الفردين أعني الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا أو سنة لا أنه الشرط الذي لا يجزئ غيره اذ لا يكون بيانا لعدم الاجمال في لفظ الذكر وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلتها فهذا الوجه يغني عن قصة عثمان فانها لم تعرف في كتب الحديث بل في كتب الفقه وهي أنه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أحوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعا منهم اما على عدم اشتراطها واما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وان لم تسم به عرفا ولهذا قال صلى الله عليه وسلم للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى بئس الخطيب أنت فسماه خطيبا بهذا القدر من الكلام والخطاب القرآني انما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لان الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضي ذلك ولان هذا العرف انما يعتبر في محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم فاما في أمر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة ثم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة أن تقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزئ عن الواجب ومقتضى هذا الكلام أنه لو خطب وحده من غير أن يحضره أحد أنه يجوز وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة فوجب اعتبار ما يتفرع عنه وفي الاصل قال فيه روايتان فليكن المعتبر احداهما المتفرعة على الاخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا ولا تجزئ بحضرة النساء وحدهن وتجزئ بحضرة الرجال صم أو نيام أو لا يسمعون لبعدهم ولو عبيدا أو مسافرين * (فرع) * يكره

بينهما فريضة وفي الاولى أربع فرائض التحميد وأقله الحمد لله والصلاة على الرسول وأقلها اللهم صل على محمد والوصية بتقوى الله وأقلها أوصيكم بتقوى الله وقراءة آية وكذلك في الثانية الا أن الدعاء في الثانية بدل عن قراءة الآية في الاولى كذا في الخلاصة الغزالية (قوله فارتج عليه) هو ما روي ان عثمان رضي الله عنه لما صعد المنبر في أول جمعة ولي فارتج عليه فقال ان أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المكان مقالا وأنتم الى امام فعال أحوج منكم الى امام قوال أراد به الخطباء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال مع قبح الافعال وانا ان لم أكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذه المقالة تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا في المبسوط الا ان الشرط عنده أن يكون قوله الحمد لله على قصد الخطبة حتى اذا عطس وقال

قال الحمد لله فارتج عليه بالبناء للمفعول وتخفيف الجيم أي أغلق فنزل وصلى وكان بحضرة من علماء الصحابة ولم ينكر وعن

(ومن شرائطها الجماعة) الجماعة شرط الجمعة بالاجماع والاختلاف في العدد فعند أبي حنيفة أقلهم ثلاثة سوى الامام وعندهما اثنان سواه قال المصنف (والاصح أن هذا قول أبي يوسف وحده له ان في المثنى معنى الاجتماع) لان فيه اجتماع واحد بآخر والجمعة مبنية على معنى الاجتماع لما ذكر أن الجمعة مشتقة من الجماعة وفي الجماعة اجتماع لا محالة (ولهما) أي لابي حنيفة ومحمد (أن الجمع الصحيح انما هو الثلاث) يعني سلمنا ان الجمعة تنبئ عن الاجتماع لكن الخطاب ورد للجمع وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والجمع الصحيح هو الثلاث (لكونه جمعا تسمية ومعنى) فان قيل فيما قاله أبو يوسف كذلك لانه يعتبر مع الامام ثلاثة أجاب بقوله والجماعة شرط على حدة وكذلك الامام فلا يعتبر الامام من الجماعة وذلك لان قوله تعالى فاسعوا يقتضي ثلاثة وقوله الى ذكر الله يقتضي ذاكرا فذلك أربعة ويجب أن يكونوا كلهم ممن يصلح اماما حتى اذا كان أحدهم صبيا أو مجنونا لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للامامة وكما نفى الآية ما دون الثلاث نفى اشتراط الاربعين لعدم دلالته عليه بيقين وقوله (وان نفر الناس) اعلم أن الناس اذا نفروا قبل شروعهم في صلاة الجمعة مع الامام لا يصلي الجمعة بلا خلاف ويصلي الظهر وان نفروا بعده فان كان قبل تقييد الركعة بالسجدة استقبل الظهر عند أبي حنيفة وبنى على الجمعة عندهما وان كان بعده بنى عليها عندهم خلافا لزفر فانه يقول انها شرط الاداء لان التحريم منهم مقارنا لتحريم الامام ليس بشرط بالاتفاق ولو كانت شرطا للانعقاد لاشترط ذلك فكانت كالوقت ودوامه شرط لصحة الجمعة فكذا دوامها ولم يوجد اذا نفروا بعد السجود ولهما أنها شرط الانعقاد لان الاداء قد ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق وما هو كذلك لا يشترط دوامها كالخطبة فان دوامها الى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق وأبو حنيفة يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم والانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة والصلاة لا تتم الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلا بد من دوامها اليها أي من دوام الجماعة الى الركعة بحذف المضاف أي الى تمام الركعة

وعن عثمان رضي الله عنه أنه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى (ومن شرائطها الجماعة) لان الجمعة مشتقة منها (وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الامام وقالا اثنان سواه) قال والاصح ان هذا قول أبي يوسف وحده له أن في المثنى معنى الاجتماع هي منبئة عنه ولهما أن الجمع الصحيح انما هو الثلاث لانه جمع تسمية ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم (وان نفر الناس قبل أن يركع الامام ويسجد ولم يبق الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند أبي حنيفة وقالا اذا نفروا عنه بعدما افتتح الصلاة صلى الجمعة فان نفروا عنه بعدما ركع ركعة وسجد سجدة بنى على الجمعة) خلافا لزفر هو يقول انها شرط فلا بد من دوامها كالوقت

للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة للاخلال بالنظم الا أن يكون أمرا بمعروف لقصة عمر مع عثمان وهي معروفة (قوله وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الامام) ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة وقالا اثنان سوى الامام وقال الشافعي أربعون ولا حجة له في حديث أسعد بن زرارة أنهم كانوا أربعين كما لا حجة لمن نفى اشتراط الاربعين بان يوم النفور بقي معه صلى الله عليه وسلم اثنا عشر أما الاول فلان اتفاق كون عددهم أربعين في ذلك اليوم لا يقتضي تعين ذلك العدد شرعا وما رواه عن جابر مضت السنة أن في كل ثلاثة اماما وفي كل أربعين فما فوقه جمعة وأضحى وفطر ضعيف قال البيهقي لا يحتج بمثله وأما الثاني فلان كون الباقي اثني عشر أو أحد عشر أو ثمانية عشر على اختلاف الروايات قابله رواية كون الباقي أربعين الكل أقوال منقولة في الباقي وتصحيح متعين منها بطريقة لم يثبت لنا وأيضا بقاء أولئك لا يستلزم الشروع بهم لجواز شروعه باكثر بان رجعوا أو جاء غيرهم فصار المحقق كون الشرط الجماعة فقال أبو يوسف مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصيغي أقل مدلوله ثلاثة ليس ما نحن فيه اذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول صيغة الجمع وهما قالا بل الشرط ذلك لان قوله تعالى فاسعوا صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ الجمع وهو الواو الى ذكر يستلزم ذاكرا فلزم كون الشرط جمعا هو مسمى لفظ الجمع مع الامام وهو المطلوب (قوله الا النساء والصبيان) يعني من لا تنعقد بهم الجمعة (قوله خلافا لزفر) فعنده اذا نفروا قبل

الحمد لله يريد به الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة (قوله والاصح ان هذا قول أبي يوسف رحمه الله وحده) احترازا عما وقع في عامة نسخ المختصر من قوله وأقلهم عند أبي حنيفة رحمه الله ثلاثة سوى الامام

(قوله والجمع الصحيح هو الثلاث لكونه جمعا تسمية ومعنى) أقول فان قيل المسمى بالجمع ليس هو الثلاث بل اللفظ الدال عليها قلنا ممنوع فالمراد بالتسمية الاطلاق (قوله لعدم دلالته عليه بيقين) أقول بخلاف الثلاثة حيث يدل عليها بيقين (قوله ولهما أنها شرط الانعقاد الخ) أقول معارضة لدليل زفر قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير غير أنا أخرنا افتتاح الامام وعنده قوم متأهبون ضرورة العجز عن المقارنة انتهى فاقول خرج الجواب عن قول زفر لان التحرم منهم الخ (قوله لان الاداء قد ينفك عنها الخ) أقول كذلك الانعقاد ينفك عنها اذ مقارنة التحرم ليست بشرط كما قال زفر (قوله والانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة والصلاة لا تتم الا بتمام الركعة) أقول الظاهر أن يقال والشروع فيها لا يتم الخ لان ما دون الركعة في محل الرفض فيرتفع الشروع وفي شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد وأبو حنيفة رحمه الله يقول انه شرط الانعقاد والانعقاد انما يكون بالشروع في الصلاة والشروع لا يتم الا بالتقييد بالسجدة

ولهما أن الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة ولابي حنيفة أن الانعقاد بالشروع في الصلاة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان مادونها ليس بصلاة فلابد من دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافى الصلاة فلا يشترط دوامها ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة (ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أعمى) لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفعا للحرج والضرر (فان حضروا وصلوا مع الناس أجزأهم عن فرض الوقت) لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام

القعدة بطلت وحاصل المذكور من وجهه ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة ثم نقض قياسه بانه لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة في الجمعة لانه منفرد فيما يقضيه كما لا تصح صلاة الجمعة اذا كان بعضها خارج الوقت وأبو حنيفة يقول انها شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلى تحقق تمامه موقوف على وجود تمام الاركان لان دخول الشئ في الوجود بدخول جميع أركانه فما لم يسجد لا يصير مصليا بل مفتتحا للركن ركن فكان ذهاب الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة أنه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلاة ويظهر من هذا التقرير أنه يجوز موافقته اياهما في الحاق الجماعة بالخطبة في أنه لا يشترط بقاؤها الى آخر الصلاة وان خالفهما في الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من وجهه أي وجه زفر ووجههم ولم نقل ووجههما (قوله ولا تجب الجمعة على مسافر الخ) الشيخ الكبير الذي ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه وأطلق في العبد وقد اختلفوا في المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة اذا لم يخل بالحفظ وينبغي أن يجرى الخلاف في معتق البعض اذا كان يسعى ولا تجب على العبد الذي يؤدى الضريبة وللمستأجر أن يمنع الاجير عن حضور الجمعة في قول أبي حفص وقال الدقاق ليس له منعه فان كان قريبا لا يحط عنه شئ وان كان بعيدا يسقط عنه بقدر اشتغاله فان قال الاجير حط عنى الربع بقدر اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك والمطر الشديد والاختفاء من

وفالا اثنان سوى الامام لابي يوسف رحمه الله ان للمثنى حكم الجمع في الجمعة وسد الطريق ومحاذاة النساء لانه جمع حقيقة لوجود الاجتماع وحكما فالامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاث وذا من أحكام الجماعة وجه قولهما الاستدلال بقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وهذا يقتضى مناديا وذاكرا وهو المؤذن والامام وساعيين لان قوله تعالى فاسعوا خطاب جمع وأقله اثنان ولان الاصل في كل ثابت كماله اذ في النقصان شبهة العدم خصوصا في شرائط الجمعة اذ الظهر فرض في الاصل فلا يسقط عنه باداء الجمعة الا باليقين ولا غاية للكل فتعين الاقل وهو الثلاث فانه جمع اسما ومعنى والمثنى وان كان جمعا معنى فليس بجمع اسما اذ أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والشرط هو الجماعة المطلقة وهى شرط على حدة ولا يلزم قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة لانه محمول على سنة تقدم الامام أو على المواريث والوصايا أو على اباحة المسافرة فان في بدء الاسلام اذا سافر واحد قتل غيلة واذا سافر اثنان قتل أحدهما صاحبه غيلة فقال عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان أى في تحريم المسافرة والثلاث ركب أى في حل المسافرة فلما أظهر الله رسوله عليه السلام ورسخ محاسنه في عقائدهم ووقع الامن عن الاغتيال فقال الاثنان فما فوقهما جماعة أى في حل المسافرة (قوله فلا يشترط دوامها كالخطبة) فان الخطبة شرط حتى لو أم من لم يسمع الخطبة لا يجوز ومع هذا دوامها ليس بشرط حتى لو أحدث الامام بعد ما كبر فاستخلف من لم يشهد الخطبة أتم الجمعة وكان استخلافه اياه بعد التكبير كاستخلافه بعد اداء ركعة بخلاف الوقت فانه شرط للاداء لا شرط للافتتاح وتمام الاداء بالفراغ من الصلاة (قوله بخلاف الخطبة) فانها تنافى الصلاة حتى لو خطب فيها تفسد صلاته فلم يشترط دوامها ولان الذى استخلفه بان على صلاته وشرط الخطبة موجود في الاصل وهنا الامام أصل في افتتاح الاركان فلابد من وجود شرط الجماعة عند افتتاح

وقوله (بخلاف الخطبة) جواب عن قياسهما الجماعة بها ووجهه أن الخطبة تنافى الصلاة فان الامام هو الذى يخطب ولا يمكنه أن يخطب في صلاة فلا يشترط دوامها وقوله (ولا معتبر ببقاء النسوان) ظاهر وقوله (ولا تجب الجمعة على مسافر) واضح وقوله (لانهم تحملوه) يعنى الحرج معناه ان سقوط فرض السعى عنهم لم يكن لمعنى في الصلاة بل للحرج والضرر فاذا تحملوا التحقوا في الاداء بغيرهم وصاروا كمسافر صام وقوله

(قوله ووجهه أن الخطبة تنافى الصلاة الخ) أقول منافى الشئ كيف يكون شرطا له الا أن يكون المراد بالشرط ما يعم المعد

(ويجوز

(ويجوز للمسافر) واضح وقوله (فأشبه الصبي) يعنى في أن الجمعة ليست بفرض عليهم ولو أم الصبي فيها لم يجزه فكذا من أشبهه (ولنا ان هذه) أى سقوط الجمعة عنهم وأنث الاشارة باعتبار الخبر وهو (رخصة) لان الخطاب عام فيتناولهم الا أنهم عذروا دفعا للحرج عنهم (فاذا حضروا يقع فرضا على ما بينا) يعنى قوله لانهم تحملوه واذا تحملوه يقع فرضا عنهم لانه لو لم يقع فرضا عنهم لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل أما الصبي فسلوب الاهلية فلم يتناوله الخطاب والمرأة لا تصلح لامامة الرجال وقوله (وتنعقد بهم) أى بالمسافر والعبد والمريض (الجمعة) اشارة الى رد قول الشافعى ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذى تنعقد به الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى وقوله (ومن صلى الظهر في منزله) ظاهر وقوله (لان عنده الجمعة هى الفريضة أصالة) لانه مامور بالسعى اليها منهى عن الاشتغال عنها بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة وهذا صورة الاصل والبدل ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وهى ثابتة لان فواتها انما يكون بفراغ الامام عن الصلاة وفرض المسئلة قبل ذلك

قال المصنف (دفعا للحرج والضرر) أقول الظاهر ان المراد عن المولى والزوج (قوله على ما بينا) يعنى قوله لانهم تحملوه واذا تحملوه يقع فرضا الا انه لو لم يقع فرضا لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل أقول وفي الملازمة نوع تأمل

(ويجوز للمسافر والعبد والمريض أن يؤم في الجمعة) وقال زفر لا يجزئه لانه لا فرض عليه فأشبه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضروا يقع فرضا على ما بيناه أما الصبي فسلوب الاهلية والمرأة لا تصلح لامامة الرجال وتنعقد بهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى (ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته) وقال زفر لا يجزئه لان عنده الجمعة هى الفريضة أصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل

السلطان الظالم مسقط وفي الكافي صح أنه صلى الله عليه وسلم أقام الجمعة بمكة مسافرا (قوله على ما بينا) اشارة الى قوله لانهم تحملوه الخ فيقع فرضا فصار كمسافر اذا صام رمضان يقع فرضا (قوله كره له ذلك الخ) لابد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعى باتفاقهم الذى هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير أن الظهر تقع صحيحة وان كان مأمورا بالاعراض عنها وقال زفر لا يجوز لان الفرض في حقه الجمعة والظهر بدل عنها لانه مأمور باداء الجمعة معاقب بتركها ومنهى عن أداء الظهر مأمور بالاعراض عنها ما لم يقع اليأس عن الجمعة وهذا هو صورة الاصل والبدل ولا يجوز أداء البدل مع القدرة على الاصل قلنا بل فرض الوقت الظهر بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم وأول وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقا في الايام ودلالة الاجماع أعنى الاجماع على أن بخروج الوقت يصلى الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء والمعقول اذ أصل الفرض في حق الكل ما يتمكن كل من أدائه بنفسه فما قرب الى وسعه فهو أحق والظهر أقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة بتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وتلك ليست في وسعه وانما يحصل له ذلك اتفاقا باختيار آخرين كاختيار السلطان وقدرته في الامر واختيار آخر وآخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك فكان الظهر أولى بالاصلية وعلى الاول أن يقال مفاده أن كل وقت ظهر يدخل حين تزول والمطلوب أن كل ما زالت دخل وقت الظهر وانما يفاد بعكس الاستقامة لها وهو لا يثبت كليا سلمناه لكن خروج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية أعنى العكس معلوم قطعا من الشرع للقطع بوجوب الجمعة فيه والنهى عن تركها الى الظهر ولا يخفى ضعف الوجه الثالث اذ لو تم استلزم عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتثال توفر الشروط والمعول عليه الوجه الثانى وهو يستلزم عدم تخصيص الاول فيلزم أن وجهه حينئذ وجوب الظهر أولا ثم ايجاب اسقاطه بالجمعة وفائدة هذا الوجوب حينئذ جواز المصير اليه عند العجز عن الجمعة اذ كانت صحتها تتوقف على شرائط ربما لا تحصل فتأمل واذا كان وجوب الظهر ليس الا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة والفرض أن

كل ركن وليس المقتدى كالامام في حق اشتراط الجماعة لما ان المقتدى بالشروع قصد المشاركة مع الامام فتثبت الشركة في حقه من غير مؤكد ولهذا اذا سبقه الحدث بعد الشروع وقبل التقييد بالسجدة يتمها جمعة بعد فراغ الامام والامام لم يشارك الجماعة قصدا فلابد من مؤكد وهو الركعة التامة حتى تثبت الشركة حكما له فاذا لم يقيد بالسجدة لم يتحقق الشركة نظيره مصلى الظهر اذا قام الى الخامسة قصد التنفل خرج من الظهر للحال ولو قام اليها غير قاصد للتنفل لم يخرج من الفرض ما لم يقيد الخامسة بالسجدة (قوله فاشبه الصبي والمرأة) وجه الشبه هو ان يقول انا أجمعنا على ان الفرض في هذا الوقت أحدهما لا كلاهما الا انه لم يشرع في وقت واحد فرضان فلما لم يخاطبوا بالجمعة صاروا بمنزلة الصبي في حقها ولنا ان هذه رخصة لان الخطاب عام فيتناولهم الا انهم عذر وادفعا للحرج فلو لم يسقط عنهم فرض الوقت باداتهم الجمعة كان فيه فساد الوضع لان الاسقاط عنهم لدفع الحرج والقول بعدم الجواز يؤدى الى الحرج فكان القول بعدم الجواز

(ولنا أن أصل الفرض هو الظهر فى حق الناس كافة) لان التكليف بحسب القدرة والمكلف بالصلاة فى هذا الوقت متمكن بنفسه من أداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده فكان التكليف بالجمعة تكليفا بما ليس فى الوسع الا أنه أمر باسقاط الظهر باداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروها وقوله (هذا هو الظاهر) تلويح منه الى غير ذلك فانه نقل عن محمد أن فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه أنه قال لا أدرى ما أصل فرض الوقت فى هذا اليوم ولكنه سقط عنه الفرض باداء الظهر أو الجمعة يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين بفعله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره فى الكتاب وقوله (فان بدا له) أى بدا لمن صلى الظهر فى منزله قبل صلاة الامام معذورا كان أو غيره (أن يحضرها فتوجه والامام فيها) فاما أن يدرك الجمعة مع الامام أولا فان أدرك الصلاة مع الامام انتقض ظهره وانقلب نفلا وهذا لم يذكره فى الكتاب وان لم يدركه (بطل ظهره عند أبى حنيفة بالسعى وقالا لا يبطل حتى يدخل مع القوم) وانما لم يذكر القسم الاول لانه يفهم من اشارة هذا القسم لانه يشير الى أن الاتمام مع الامام ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف واذا كان بالدخول ينتقض فبالاتمام أولى (لان السعى دون الظهر) اذ هو ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة الى أداء الجمعة والظهر فرض مقصود وما هو دون الشئ لا ينقضه بعد تمامه (والجمعة فوقه) لانا أمرنا باسقاطه بها فجاز أن تنقضه وانما أنث الظهر فى الكتاب بتأويل الصلاة واذا لم يكن التوجه ناقضا لضعفه كان كما اذا توجه بعد فراغ الامام (ولابى حنيفة أن السعى) وهو المشى لا مسرعا (الى الجمعة من خصائصها) لكونها صلاة مخصوصة بمكان لا تمكن الاقامة الا بالسعى اليها فكان السعى مخصوصا بها بخلاف سائر الصلوات لان أداءها صحيح فى كل مكان واذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من أركانها بجامع الاختصاص فيؤثر فى ارتفاض الظهر احتياطا اذ الاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط لاثبات الاضعف واعترض بان السعى الموصل الى الجمعة مأمور به وهذا السعى ليس بموصل سلمناه ولكنه ضعيف لانه وسيلة فلا يرفض القوى سلمناه لكن الظهر انما يبطل فى ضمن أداء الجمعة لان نقض العبادة قصدا حرام فاذا لم يؤد لم ينتقض سلمناه لكنه ينتقض بمسئلة القارن اذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته فانه يصير رافضا لها ولو سعى الى عرفات لا يصير بعد رافضا لعمرته وأجيب عن الاول بان الحكم دار مع الامكان لكون

ولنا أن أصل الفرض هو الظهر فى حق الكافة هذا هو الظاهر الا أنه مأمور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف (فان بدا له أن يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند أبى حنيفة بالسعى وقالا لا يبطل حتى يدخل مع الامام) لان السعى دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقها فينقضها وصار كما اذا توجه بعد فراغ الامام وله أن السعى الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها فى حق ارتفاض الظهر احتياطا

الخطاب قبل تعذرها لم يتوجه عليه الا بها (قوله بطلت ظهره عند أبى حنيفة بالسعى) هذا اذا كان الامام فى الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها وان لم يدركها أو كان لم يشرع بعد لكنه لا يرجو ادراكها لبعد ونحوه لا تبطل عند أبى حنيفة عند العراقيين وتبطل عنده فى تخريج البلخيين وهو الاصح ثم المعتبر فى السعى الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار وقيل اذا خطا خطوتين فى البيت الواسع تبطل (قوله حتى يدخل مع الامام) وفى رواية حتى يتمها معه حتى لو أفسدها بعد الشروع فيها لا يبطل الظهر ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى الى الجمعة بطل ظهره على الخلاف وقال زفر لا يبطل ظهر المعذور لان الجمعة ليست فرضا عليه قلنا انما رخص له تركها للعذر وبالالتزام التحق بالصحيح (قوله لان السعى دون الظهر) لانه حسن لمعنى فى غيره بخلاف الظهر ونقض الظهر وان كان

ينقض ما هو موجب السقوط وهو الحرج وأى وضع أفسد من هذا (قوله بطل ظهره عند أبى حنيفة رحمه الله بالسعى وقالا لا يبطل بالسعى حتى يدخل مع الامام) ذكر الامام التمرتاشى رحمه الله وكذا الخلاف فى المعذور لو صلى ثم توجه اليها وكذا أيضا فى المحيط ولو صلى الظهر فى منزله ثم توجه اليها ولم يؤدها الامام بعد الا انه لا يرجو ادراكها لبعد المسافة لم يبطل فى قول أبى حنيفة رحمه الله عند العراقيين ويبطل فى قول البلخيين وهو الصحيح لانه توجه اليها وهى لم تفت بعد فان توجه اليها ولم يصلها الامام بعذر أو بغير عذر اختلفوا فى بطلان ظهره والصحيح انه لا يبطل واختلفوا فيما اذا توجه اليها والناس فيها الا انهم خرجوا قبل اتمامها لنائبة الصحيح انه لا يبطل ظهره وعن الحلوانى رحمه الله لو لم يخرج من البيت ولكن أرادها قيل اذا كان البيت واسعا فما لم يجاوز العتبة لا يبطل وقيل اذا خطا خطوتين يبطل كذا ذكره الامام التمرتاشى رحمه الله (قوله وقالا لا يبطل بالسعى حتى يدخل مع الامام) وفى هذا اللفظ اشارة الى أن الاتمام مع الامام ليس بشرط لارتفاض الظهر عندهما حيث ذكر الدخول فى صلاة الامام وهو شروعه فيها وكان هذا مخالفا لما ذكره شيخ الاسلام رحمه الله فى المبسوط حيث قال وعلى قولهما لا يرتفض ما لم يؤد الجمعة كلها حتى انه اذا شرع فى الجمعة مع الامام ثم انه تكلم قبل أن يتم الجمعة مع الامام فان الظهر يرتفض عند أبى حنيفة رحمه الله وعندهما لا يرتفض كذا ذكره الحسن رحمه الله فى كتاب صلاته (قوله وله أن السعى من خصائص الجمعة) وجه كونه من

بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس بسعى اليها (ويكره أن يصلى المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة فى المصر وكذا أهل السجن) لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هى جامعة للجماعات والمعذور قد يقتدى به غيره بخلاف أهل السواد لانه لا جمعة عليهم (ولو صلى قوم أجزأهم) لاستجماع شرائطه (ومن أدرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما أدركه) وبنى عليها الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا (وان كان أدركه فى التشهد أو فى سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما

مأمورا به لكنه لضرورة أداء الجمعة اذ نقض العبادة قصدا بلا ضرورة حرام فلا تنتقض دون أدائها وليس السعى الاداء وحاصل وجه قول أبى حنيفة أن الاحتياط فى الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط فى تحصيلها وهو به فينزل ما هو من خصائصها منزلتها لذلك لانه المحقق للاحتياط فى تحصيلها وانما كان السعى من خصائصها لانه أمر به فيها ونهى عنه فى غيرها قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون الحديث فكان الاشتغال به كالاشتغال بها فالنقض به كالنقض بها اقامة للسبب العادى مقام المسبب احتياطا ومكنة الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله وهى تكفى للتكليف بخلاف ما اذا كان السعى بعد الفراغ منها لانه ليس اليها ولا امكان للوصول وهذا التقرير بناء على أن المراد بالسعى ما يقابل المشى وليس كذلك وكذا البطلان غير مقتصر على السعى بل لو خرج ماشيا أقصد مشى بطلت ألا ترى انهم أوردوا الفرق بين السعى الى الجمعة وتوجه القارن الى عرفات حيث لم تبطل به عمرته حتى يقف بأنه منهى عنه لا مأمور به فلا ينزل منزلته مع أنه ليس هناك جامع السعى منصوصا ليطلب وجه الفرق فى الحكم بعد وجود الجامع فالحق فى التقرير أنه مأمور بعد اتمام الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة فذهابه اليها شروع فى طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية (قوله ويكره أن يصلى المعذورون الظهر بجماعة) قبل الجمعة وكذا بعدها ومن فاتتهم الجمعة فصلوا الظهر تكره لهم الجماعة أيضا (قوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هى جامعة للجماعات) هذا الوجه هو مبنى عدم جواز تعدد الجمعة فى المصر الواحد وعلى الرواية المختارة عند السرخسى وغيره من جواز تعددها فوجهه أنه ربما يتطرق غير المعذور الى الاقتداء بهم وأيضا فيه صورة معارضة الجمعة باقامة غيرها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) أخرج الستة فى كتبهم عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وأخرجه أحمد وابن حبان فى النوع الثانى والسبعين من القسم الاول عن سفيان بن عيينة عن الزهرى عن سعيد بن

خصائص الجمعة ما ذكر فى الاسرار وهو أن صلاة الجمعة صلاة خصت بمكان ولا يمكن الاقامة الا بالسعى اليها فصار السعى مخصوصا به دون سائر الصلوات فانه يصح أداؤها فى كل مكان هذا هو الصحيح فى بيان الاختصاص المأمور به فى قوله تعالى فاسعوا الا أن يكون المراد به الاسراع والعدو فان نهى الاسراع فى قوله عليه السلام اذا أتيتم الصلاة فأتوها وأنتم تمشون ولا تأتوها وأنتم تسعون ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا عام فى كل الصلوات وذكر فى الفوائد الظهيرية ان المراد بالسعى المذكور عند بعضهم نفس الفعل لا الفعل بوصف الاسراع كما فى قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والفعل بوصف الاسراع غير مراد به (قوله ويكره أن يصلى المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة الى قوله وكذا أهل السجن) سواء قبل فراغ الامام أو بعده وذكر الامام التمرتاشى رحمه الله مريض صلى الظهر فى منزله يوم الجمعة باذان واقامة قال محمد رحمه الله هو حسن وكذا جماعة المرضى بخلاف المسجونين فانه لا يباح لهم ذلك لان المرضى عاجزون بخلاف المسجونين لانه ان كانوا ظلمة قدروا على ارضاء الخصم وان كانوا مظلومين أمكنهم الاستعانة فكان عليهم حضور الجمعة وان لا يعارضوها بجماعة وفى التفاريق يصلى المعذور الظهر باذان واقامة وان كان لا يستحب الجماعة (قوله ومن أدرك الامام يوم الجمعة الى قوله وان أدركه فى التشهد) وما روى المخالف من قوله عليه السلام من

الامام فى الجمعة والادراك ممكن باقدار الله تعالى وعن الثانى بأنه لما نزل منزلتها صار قويا وهو الجواب عن الثالث لانه صار الابطال فى ضمنه كالابطال فى ضمنها وعن الرابع بأنه لا نقض على وجه القياس لانهما أى العمرة والجمعة سواء فى الارتفاض فيه وأما فى الاستحسان فانه انما لا ترتفض العمرة لكون السعى فيها منهيا عنه قبل طواف العمرة فضعف فى نفسه والسعى الى الجمعة مأمور به فكان فى نفسه قويا ولا يلزم من ابطال القوى ابطال الضعيف وقوله (بخلاف ما بعد الفراغ منها) جواب عن قياسهما وهو واضح وقوله (ويكره أن يصلى المعذور الظهر بجماعة الخ) ظاهر قال (ومن أدرك الامام يوم الجمعة) اذا أدرك الامام فى صلاة الجمعة راكعا فى الركعة الثانية فهو مدرك لها بالاتفاق وان أدركه بعد ما رفع رأسه من الركوع فكذلك عند

أبي حنيفة وأبي يوسف وبنى عليها الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا اذ لاشك أن مراده ما فاتكم من صلاة الامام بدليل قوله ما أدركتم فصلوا فان معناه من صلاة الامام والذى فات من صلاة الامام هو الجمعة فيصلي المأموم الجمعة (وكذا ان أدركه فى التشهد أوفى سجود السهو عندهما وقال محمد ان أدرك مع الامام أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه) ولهذا الاية أدى الابنية الجمعة (ظهر من وجه لفوات بعض شرائط الجمعة) وهو الجماعة فبالنظر الى كونه ظهرا يصلي أربعا و يقعد على رأس الركعتين وبالنظر الى كونه جمعة يقرأ فى الاخريين لاحتمال النفلية فكان فى ذلك اعمال الدليلين وهو أولى من اعمال أحدهما ولهما انه مدرك للجمعة فى هذه الحالة لانه لابد له من نية الجمعة حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه ومدرك الجمعة لايبنى الا على الجمعة ولا وجه لما ذكر من اعمال الوجهين لانهما صلاتان مختلفتان فكيف يصح بناء احداهما على تحريمة الاخرى وعورض بان فيما ذكرتم تجويز الجمعة مع عدم شرطها وذلك فاسد لان الشئ ينتفى عند انتفاء شرطه وأجيب بان وجوده فى حق الامام جعل وجودا فى حق المسبوق كما فى القراءة فاما الجمع بين صلاتين (٣٦) مختلفتين بتحريمة واحدة فمالا يوجد بحال والقول بما يوجد بحال أولى منه بما

وقال محمد رحمه الله ان أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر) لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فى حقه فيصلي أربعا اعتبارا للظهر ويقعد لامحالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ فى الاخريين لاحتمال النفلية ولهما أنه مدرك للجمعة فى هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهى ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان فلا يبنى أحدهما على تحريمة الآخر

المسيب عن أبى هريرة مرفوعا وقال وما فاتكم فاقضوا قال مسلم أخطأ ابن عيينة فى هذه اللفظة ولا أعلم رواها عن الزهرى غيره وقال أبو داود قال فيها ابن عيينة وحده فاقضوا ونظر فيه بأن أحمد رواه فى مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى به وقال فاقضوا ورواه البخارى فى كتابه المفرد فى الادب من حديث الليث عن الزهرى به وقال فاقضوا ومن حديث سليمان عن الزهرى به نحوه ومن حديث الليث حدثنا يونس عن الزهرى عن أبى سلمة وسعيد عن أبى هريرة رضى الله عنه كذلك ورواه أبو نعيم فى المستخرج عن أبى داود الطيالسى عن ابن أبى حبيب عن الزهرى به نحوه فقد تابع ابن عيينة جماعة وبين اللفظين فرق فى الحكم فمن أخذ بلفظ أتموا قال ما يدركه المسبوق أول صلاته ومن أخذ بلفظ فاقضوا قال ما يدركه آخرها قال صاحب تنقيح التحقيق الصواب أنه لافرق فان القضاء هو الاتمام فى عرف الشارع قال تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذا قضيت الصلاة اهـ ولايخفى أن وروده بمعناه فى بعض الاطلاقات الشرعية لاينفى حقيقته اللغوية ولا يصيره الحقيقة الشرعية فلم يبق الا صحة الاطلاق وكما صح أن يقال قضى صلاته على تقدير ادراك أولها ثم فعل باقيها كذلك يصح أن يقال على تقدير ادراك آخرها ثم فعل تكميلها أتم صلاته واذا تكافأ الاطلاقان يرجع الى أن المدرك ليس الا آخر صلاة الامام حسا والمتابعة وعدم الاختلاف على الامام واجب على المأموم ومن متابعته كون ركعته ركعته فاذا كانت ثالثة صلاة الامام وجب حكما لوجوب المتابعة كونها ثالثة المأموم ويلزمه كون مالم يفعله بعده أولها (قوله ان أدرك معه أكثر الركعة الثانية) بأن

أدرك ركعة من الجمعة فليضف اليها أخرى وان أدركهم جلوسا صلى أربعا تأويله أدركهم جلوسا قد سلموا
(قوله وقال محمد رحمه الله ان أدرك معه أكثر الركعة الثانية) بان أدركه فى الركوع وان أدرك أقلها بان

لايوجد بحال فان قيل قد استدل لهما فى أول البحث بالحديث وهو أقوى فما وجه قوله بعد ذلك ولهما الخ قلت لاتنافى فى ذلك لجواز أن يستدل على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول أو كان الاول استدلالا على ما اذا كان المدرك أكثر وذاك متفق عليه فليس الاستدلال لهما فقط بل لهم جميعا وكون الحديث يدل على المطلوب الثانى لهما أيضا لاينافيه فان قيل قد روى الزهرى باسناده الى أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها وليضف اليها ركعة أخرى وان أدركهم جلوسا صلى أربعا وهذا كما ترى نص على ما يقول محمد فما وجه ترك الاستدلال به لمحمد قلت ضعفه فانه مارواه الا الضعفاء أصحاب الزهرى وأما الثقات منهم كمعمر والاوزاعى ومالك فقد رووا عنه من أدرك ركعة من صلاة الجمعة فقد أدركها وأما اذا أدرك مادونها فحكمه مسكوت عنه ولادليل عليه وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا الحديث يدل على مدعاهما فاخذا به (واذا

(قوله لانه جمعة من وجه الى قوله ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط وهو الجماعة الخ) أقول فان قيل فوات جماعة يتحقق فيما اذا أدرك أكثر الركعة الثانية لايقال الركعة التامة صلاة ولا كذلك مادونها لانه لم يشترط فى مسئلة النفر دوام الجماعة الى تمام الركعة فما وجه الفرق وأبو حنيفة رحمه الله أيضا شرط دوامها الى تمامها هناك وهنا لم يشترط فلابد من الفرق (قوله ويقرأ فى الاخريين لاحتمال النفلية) أقول يعنى فيهما بالنظر الى احتمال كون الاوليين جمعة (قوله فان قيل قد استدل بها فى أول البحث بالحديث الى قوله قلت لاتنافى فى ذلك الخ) أقول فيه بحث فان المؤدى مع الامام فى محل النزاع ليس صلاة لانه مادون الركعة فلا ينتظم قوله صلى الله عليه وسلم صلوا فلا يتناوله وما فاتكم لظهور أن المراد وما فاتكم من تلك الصلاة التى صليتم مع الامام فليتأمل

(واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) قال رضى الله عنه وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله وقالا لابأس بالكلام اذا خرج الامام قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا بخلاف الصلاة لانها قد تمتد ولابى حنيفة رحمه الله قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فأشبه الصلاة (واذا

يشاركه فى ركوعها الا بعد الرفع منه ولهما اطلاق اذا أتيتم الصلاة الى قوله وما فاتكم فاقضوا وما رواه من أدرك ركعة من الجمعة أضاف اليها ركعة أخرى والا صلى أربعا لم يثبت وما فى الكتاب من المعنى المذكور حسن (قوله ولابى حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام) رفعه غريب والمعروف كونه من كلام الزهرى رواه مالك فى الموطأ قال خروجه يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام وأخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن على وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام والحاصل أن قول الصحابى حجة فيجب تقليده عندنا اذا لم ينفه شئ آخر من السنة ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو أن الكلام يمتد طبعا أى يمتد فى النفس فيخل بالاستماع أو ان الطبع يفضى بالمتكلم الى المد فيلزم ذلك والصلاة أيضا قد تستلزم المعنى الاول فتخل به استقل بالمطلوب وأخرج ابن أبى شيبة عن عروة قال اذا قعد الامام على المنبر فلا صلاة وعن الزهرى قال فى الرجل يجئ يوم الجمعة والامام يخطب يجلس ولا يصلى وأخرج الستة عن أبى هريرة رضى الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والامام يخطب أنصت فقد لغوت وهذا يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لان المنع من الامر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد فمنعه منهما أولى ولو خرج وهو فيها يقطع على ركعتين فان قيل العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة وقد ثبت وهو ما روى جاء رجل والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب فقال أصليت يافلان قال لا قال صل ركعتين وتجوز فيهما فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك رواه الدارقطنى فى سننه من حديث عبيد بن محمد العبدى حدثنا معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له النبى صلى الله عليه وسلم قم فاركع ركعتين وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته ثم قال أسنده محمد بن عبيد العبدى ووهم فيه ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل حدثنا معتمر عن أبيه قال جاء رجل الحديث وفيه ثم انتظره حتى صلى قال وهذا المرسل هو الصواب ونحن نقول المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ثم رفعه زيادة اذ لم يعارض ماقبلها فان غيره ساكت عن انه أمسك عن الخطبة أولا وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لاتوجب الحكم بغلطه والا لم تقبل زيادة وما زاده مسلم فيه من قوله اذا جاء أحدكم الجمعة والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما لاينفى كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت فى السنة من ذلك أو كان قبل تحريم الصلاة فى حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن المعارض ۞ وهذه فروع تتعلق بالمحل وقدمناها فى باب صفة الصلاة ويتعين أن لايخلى عنها ما ظننتها يحرم فى الخطبة الكلام وان كان أمرا بمعروف أو تسبيحا والاكل والشرب

أدرك بعد ما رفع رأسه من الركوع فى الركعة الثانية يصلى أربعا لان اقامة الجمعة مقام الظهر ثبت بالنص بخلاف القياس عند وجود سائر الشرائط وقد عدم بعض الشرائط هنا كالجماعة والامام ولو خلينا والقياس لقلنا كذلك فيما أدركه فى ركعة لكنا تركناه بقوله عليه السلام من أدرك ركعة فى الجمعة أضاف اليها ركعة أخرى والا صلى أربعا وفى المحيط قال الشيخ الامام أبو حفص رحمه الله قلت لمحمد رحمه الله يصير مؤديا الظهر بتحريمة الجمعة قال ما أصنع وقد جاءت به الآثار الا انهما قالا وما روى والا صلى أربعا غريب ورد مخالفا للقياس فتر جح عليه القياس على أصلنا وهذا لان القياس ان يقضى المسبوق ما فاته من صلاة الامام لانه شرع فى صلاته لافى صلاة أخرى وصلاة الامام جمعة وهى لاتكون أربعا (قوله واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام) والمراد من الصلاة صلاة التطوع وأما الفائتة فتجوز وقت

وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوسا قد سلموا وقوله (واذا خرج الامام يوم الجمعة) يعنى لاجل الخطبة (ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) يريد به ماسوى التسبيح ونحوه على الاصح وقال بعضهم كل كلام (وهذا عند أبى حنيفة وقالا لابأس بالكلام) قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير لان حرمة الكلام انما هى باعتبار الاخلال بفرض الاستماع لكونه فى نفسه مباحا ولا استماع فلا اخلال فى هذين الوقتين بخلاف الصلاة فانها قد تمتد فتفضى الى الاخلال ولابى حنيفة حديث ابن عمر وابن عباس أنهما رويا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام والمصير اليه واجب

(قوله وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوسا قد سلموا) أقول لايخفى عليك بعد هذا التأويل مع أن الجمعة مصرح بها فى حديث الزهرى فتأويل الحديث الاول بحمله على ماسوى الجمعة أقرب قال المصنف (واذا نزل قبل أن يكبر) أقول وظاهر قوله حتى يفرغ من خطبته يدل على أن لايكون فيه بأس ففى قوله وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله بحث فتأمل

أذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا الى الجمعة) لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع (واذا صعد الامام المنبر جلس وأذن المؤذنون بين يدى المنبر) بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع والاصح أن المعتبر هو الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به والله أعلم

والكتابة ويكره تشميت العاطس ورد السلام وعن أبى يوسف لا يكره الرد لانه فرض قلنا ذاك اذا كان السلام مأذونا فيه شرعا وليس كذلك فى حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه مأثما لانه به يشغل خاطر السامع عن الفرض ولان رد السلام يمكن تحصيله فى كل وقت بخلاف سماع الخطبة وعلى هذا الوجه الثانى فرع بعضهم قول أبى حنيفة انه لا يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم عند ذكره فى الخطبة وعن أبى يوسف ينبغى أن يصلى فى نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احرازا للفضيلتين وهو الصواب وهل يحمد اذا عطس الصحيح نعم فى نفسه ولو لم يتكلم لكن أشار بعينه أو بيده حين رأى منكرا الصحيح لا يكره هذا كله اذا كان قريبا بحيث يسمع فان كان بعيدا بحيث لا يسمع اختلف المتأخرون فيه فمحمد بن سلمة اختار السكوت ونصير بن يحيى اختار القراءة وعن أبى يوسف اختيار السكوت كقول ابن سلمة وحكى عنه النظر فى كتابه واصلاحه بالقلم ومجموع ما ذكر عنه أوجه فان طلب السكوت والانصات وان كان للاستماع لا لذاته لكن الكلام والقراءة لغير من بحيث يسمع قد يصل الى أذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم ما يسمع أو عن السماع بخلاف النظر فى الكتاب والكتابة (قوله ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان) أخرج الجماعة الا مسلما عن السائب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر رضى الله عنهما فلما كان عثمان رضى الله عنه وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء وفى رواية للبخارى زاد النداء الثانى وزاد ابن ماجه على دار فى السوق يقال لها الزوراء وتسميته ثالثا لان الاقامة تسمى أذانا كما فى الحديث بين كل أذانين صلاة هذا وقد تعلق بما ذكرنا من أنه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان بعض من نفى أن للجمعة

الخطبة من غير كراهة ثم اختلف المشايخ على قول أبى حنيفة رحمه الله قال بعضهم انما يكره الكلام الذى هو من كلام الناس أما التسبيح وأشباهه فلا وقال بعضهم كل ذلك يكره والاول أصح كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله وقال فى العيون المراد من الكلام اجابة المؤذن أما غيره من الكلام يكره اجماعا والاصل فى هذا ان ما يؤدى الى الحرام فهو حرام والكلام قد يمتد فيؤدى الى الاخلال بفرض استماع الخطبة (قوله وأذن المؤذنون) ذكر المؤذن بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث فى أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبليغ أصواتهم الى أطراف المصر الجامع وذكر فى باب الاذان من المبسوط واختلفوا فى الاذان المعتبر الذى يحرم عنده البيع ويجب السعى الى الجمعة فكان الطحاوى يقول هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذى كان على عهد رسول الله عليه السلام وكذلك فى عهد أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فلما كثر الناس فى عهد عثمان رضى الله عنه زادوا النداء على الزوراء أى الصومعة وهذا الذى يبدأ به فى زماننا ولم ينكر أحد من المسلمين قبل وأما أذان السنة فهى بدعة أحدثها الحجاج بن يوسف وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله أن المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته أداء السنة واستماع الخطبة وربما تفوته الجمعة اذا كان بيته بعيدا من الجامع وفى شرح القدورى للعلامة الزاهدى رحمه الله ولا يكره السفر يوم الجمعة قبل الزوال وبعده اذا فارق عمران المصر فى الوقت وقال الشافعى رحمه الله لا يجوز بعد الزوال وبعد الفجر يكره الا لغزو أو لحج أو نحوه والرستاقى حضر المصر لحوائجه وجمع يثاب ثواب الجمعة وان كان ثواب من لم يقصد الا الجمعة أكثر وأوفر وفى شرح الصدر الشهيد هما سواء فى الاجر وان سجد مصلى الجمعة على ظهر آخر للزحام لا بأس

فان قيل المصير اليه واجب اذا لم يكن له معارض وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السوق ثم صلى أجيب بأن ذلك كان فى الابتداء حين كان الكلام مباحا فى الصلاة وكان يباح فى الخطبة أيضا ثم نهى بعد ذلك عن الكلام فيهما وقوله (واذا أذن المؤذنون) ذكر المؤذنين بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث فى أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبلغ أصواتهم الى أطراف المصر الجامع والاذان الاول هو الذى حدث فى زمن عثمان رضى الله عنه على الزوراء وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر تفوته أداء السنة وسماع الخطبة وربما تفوته الجمعة اذا كان بيته بعيدا من الجامع وكان الطحاوى يقول المعتبر هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذى كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك فى عهد أبى بكر وعمر وهو اختيار شيخ الاسلام والاصح أن المعتبر فى وجوب السعى وكراهة البيع هو الاذان

*(باب

(باب صلاة العيدين)

قال (وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة) وفى الجامع الصغير عيدان اجتمعا فى يوم واحد

سنة فانه من المعلوم أنه كان صلى الله عليه وسلم اذا رقى المنبر أخذ بلال فى الاذان فاذا أكمله أخذ صلى الله عليه وسلم فى الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن أنهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بأن خروجه صلى الله عليه وسلم كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعدما كان يصلى الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا فى باب النوافل من عموم أنه كان صلى الله عليه وسلم يصلى اذا زالت الشمس أربعا ويقول هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لى فيها عمل صالح وكذا يجب فى حقهم لانهم أيضا يعلمون الزوال اذ لا فرق بينهم وبين المؤذن فى ذلك الزمان لان اعتماده فى دخول الوقت اعتمادهم بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن على ما عرف من حديث ابن أم مكتوم وفى الصحيح عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بعد الجمعة ركعتين وفى أبى داود عن ابن عمر أنه اذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى أربعا واذا كان بالمدينة فصلى الجمعة ثم رجع الى بيته فصلى ركعتين ولم يصل فى المسجد فقيل له فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك فقد أثبت ستا بعد الجمعة بمكة فالظاهر أنها سنة غير أنه اذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيأ له صلى فيه وهو بمكة فى صلاة الجمعة انما كان مسافرا فكان يصليها فى المسجد فلم يعلم ابن عمر كل ما كان فى بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال فى البلدين فهذا البحث يفيد أن السنة بعدها ست وهو قول أبى يوسف وقيل قولهما وأما أبو حنيفة فالسنة بعدها عنده أربع أخذا بما روى عن ابن مسعود أنه كان يصلى قبل الجمعة أربعا وبعدها أربعا قاله الترمذى فى جامعه واليه ذهب ابن المبارك والثورى وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربع ركعات وقد ذكر أبو داود عن ابن عمر أنه كان اذا صلى فى المسجد صلى أربعا واذا صلى فى بيته صلى ركعتين والله سبحانه أعلم

(باب صلاة العيدين)

لا خفاء فى وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة ولما اشتركت صلاة العيد والجمعة فى الشروط حتى الاذن العام الا الخطبة لم تجب صلاة العيد الا على من تجب عليه الجمعة واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض فقدمت (قوله وفى الجامع الصغير) ذكره لتنصيصه على السنية وفى النهاية لمخالفته لما فى القدورى وهو دأبه فى كل

اذا كان ركبتاه على الارض والا فلا يجزيه وقال صدر القضاة يجزيه وان كان سجود الثانى على ظهر الثالث فقيل لا يجزيه الا اذا سجد الثانى على الارض وفى شرح السرخسى رحمه الله قال مشايخنا لو تلا آية السجدة فى الجمعة لم يسجدها مخافة التشويش وفى شرح المؤذنى والمريض لا يصلى الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة لرجاء البرء فى كل ساعة لو آن والله أعلم بالصواب

(باب صلاة العيدين)

(قوله وتجب صلاة العيد على من تجب عليه صلاة الجمعة) الاصل فى صلاة العيد قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل هو صلاة العيد وتواترت الاخبار انه عليه السلام كان يصلى صلاة العيد وروى أنس أنه عليه السلام قدم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال قد أبدلكم الله تعالى بهما خيرا منهما الفطر والاضحى (قوله عيدان اجتمعا) أراد العيد والجمعة الا أنه سماها عيدا تبركا بقول النبى عليه السلام لكل مؤمن فى شهر أربعة أعياد أو خمسة أعياد أو لان الجمعة يعاد اليها فى كل جمعة كما أن العيد يعاد اليه فى كل سنة أو لان الله يعود الى عباده بالمغفرة فيه وفى الجمعة كذلك ففى الحديث الجمعة الى الجمعة كفارة لما بينهما أو هو على التغليب كالقمرين والعمرين ففى الحديث اذا أراد الله بعبده شرا جعل ماله فى الطبيخين أى الآجر والخشب وفى هذه الصنعة تغلب الاخف أو الذكر قال شمس الائمة السرخسى الاظهر انها سنة

الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به مع ما ذكرنا فى قول الحسن آنفا وهو اختيار شمس الائمة السرخسى

(باب العيدين)

أى باب صلاة العيدين لان الكلام فى كتاب الصلاة حذف المضاف للعلم به وسمى يوم العيد بالعيد لان لله تعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده ومناسبتها لصلاة الجمعة فى أن كلا منهما صلاة نهارية تؤدى بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيهما ويشترط لاحداهما ما يشترط للاخرى سوى الخطبة ويشتركان أيضا فى حق التكليف فانها تجب على من تجب عليه الجمعة وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة أو لكثرة وقوعها قال (وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة) لا تجب صلاة العيد على المسافر والعبد والمريض كالجمعة للمعنى الذى ذكرناه فى باب الجمعة فان قيل حال العبد هنا ليست كهى فى الجمعة اذا أذن له المولى لان للجمعة خلفا وهو الظهر فلم تجب الجمعة وههنا لا خلف فكان الواجب الوجوب اذا أسقط المولى حقه بالاذن

(باب العيدين)

فالاول سنة والثانى فريضة ولا يترك واحد منهما قال رضى الله عنه وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن أبي حنيفة وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها ووجه الثانى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الاعرابى عقيب سؤاله قال هل على غيرهن فقال لا الا أن تطوع والاول أصح وتسميته سنة لوجوبه بالسنة (ويستحب فى يوم الفطر أن يطعم قبل أن يخرج الى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب لما روى أنه عليه السلام كان يطعم فى يوم الفطر قبل أن يخرج الى المصلى وكان يغتسل فى العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والطيب كما فى الجمعة (ويلبس أحسن ثيابه) لانه عليه السلام كانت له جبة فنك أو صوف يلبسها فى الاعياد (ويؤدى صدقة الفطر) اغناء للفقير ليتفرغ قلبه للصلاة

ماتخالف فيه رواية الجامع والقدورى وهذا سهو فان القدورى لم يتعرض لصفة صلاة العيد أصلا وقوله وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة زيادة فى البداية (قوله وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم) أى من غير ترك وهو ثابت فى بعض النسخ أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب واقتصر المصنف لما رأى أن الاستدلال بقوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم غير ظاهر لانه ظاهر فى التكبير لا صلاة العيد وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره ولو حمل على خصوص لفظه كان التكبير الكائن فى صلاة العيد مخرجا له عن العهدة وهو لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز ايجاب شئ فى مسنون بمعنى من فعل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير نعم لو وجب ابتداء وشرطت الصلاة فى صحته وجبت الصلاة لان ايجاب المشروط ايجاب الشرط لكنه لم يقل به أحد وكذا الاستدلال بانه شعار للدين مقصود الذاته يقام ابتداء بخلاف الاذان وصلاة الكسوف لانه لغيره فتجب كالجمعة غير مستلزم لجواز استنان شعار كذلك مع أنه تعدية غير حكم الاصل الى الفرع اذ حكم الاصل الافتراض الا أن يجعل اللزوم فيصح القياس وكونه على خلاف قدر ثبوته فى الاصل غير قادح بل ذلك واجب فيما اذا كان حكم الاصل بقاطع فانه اذا عدى بالقياس لا يثبت فى الفرع قطعا لان القياس لا يفيد القطع أصلا (قوله والاول هو الاصح) رواية ودراية للمواظبة بلا ترك وحديث الاعرابى اما لم يكن علمه لانه من أهل البوادى ولا صلاة عيد فيها أو كان قبل وجوبها (قوله أن يطعم) الانسان ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما فى البخارى كان صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا وأما حديث الغسل للعيدين فتقدم فى الطهارة وحديث لبسه جبة فنك أو صوف غريب وروى البيهقى من طريق الشافعى أنه صلى الله عليه وسلم كان يلبس برد حبرة فى كل عيد ورواه الطبرانى فى الاوسط كان صلى الله عليه وسلم يلبس يوم العيد بردة حمراء انتهى واعلم أن الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما

ولكنها من معالم الدين أخذها هدى وتركها ضلال ويدل له انه عليه السلام حين بين الواجبات للاعرابى قال هل على غيرهن قال لا الا ان تطوع وفى الايضاح انها تقام على سبيل اظهار شعائر الاسلام فى الجماعة فى أعظم الجمع وهى ملحقة بالجمعة فى اعتبار شرائطها الا الخطبة فتلحق بها فى صفة الوجوب ولا يلزم على هذا الاذان والاقامة والجماعة فى سائر الصلوات فانها من شعائر الاسلام لكن شرعت تبعا لغيرها وهى الصلاة فانحطت درجتها عن درجة صلاة العيد كذا ذكره شيخ الاسلام رحمه الله فى المبسوط وقال فى الاصل لا يصلى التطوع بالجماعة ما خلا قيام رمضان وكسوف الشمس وهو دليل على أن صلاة العيد واجبة (قوله وجه الاول مواظبة النبي عليه السلام) أى من غير ترك (قوله ويستحب فى يوم الفطر أن يطعم الى آخره) وفى الخلاصة ويستحب لمن أصبح فى يوم الفطر ستة أشياء أن يغتسل ويستاك ويذوق شيأ ويلبس أحسن ثيابه جديدا كان أو غسيلا ويمس طيبا ويخرج صدقة الفطر ان كان غنيا وكذا فى عيد الاضحى غير ان الادب فى عيد الاضحى ان لا يذوق الى وقت الفراغ من الصلاة وفى التجنيس ويستحب أن يخرج يوم العيد من طريق ويرجع من طريق آخر لان مكان القربة يشهد لصاحبها وفيما قلنا يكثر الشهود

أجيب بأن المنافع لاتصير مملوكة له بالاذن لانها غير مستثناة على المولى فبقى الحال بعد الاذن كهى قبله كما فى الحج فانه لا يقع عن حجة الاسلام وان حج باذن مولاه وأعاد لفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدورى فانه ذكر فى القدورى بلفظ الواجب وفى الجامع الصغير بلفظ السنة والمراد من اجتماع العيدين كون يوم الفطر أو الاضحى يوم الجمعة وغلب لفظ العيد لخفته كما فى العمرين أو لذكورته كما فى القمرين (ولا يترك واحد منهما) أما الجمعة فلانها فريضة وأما العيد فلان تركها بدعة وضلال قوله (وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها) وفى بعض النسخ وقع بلفظ من غير ترك وهو لا يحتاج الى عناية وفى بعضها ليس كذلك ويحتاج الى أن يقال معناه ذلك وانما تركه اعتمادا على ماذكر فى آخر باب ادراك الفريضة ولا سنة دون المواظبة والمواظبة انما تكون دليل الوجوب اذا كانت من غير ترك وقوله (وجه الثانى) ظاهر وقوله

(قوله أجيب بان المنافع لا تكون مملوكة له بالاذن) أقول قال العلامة الكاكى ألا ترى أن العبد لو حنث فى يمينه فكفر بالمال باذن المولى لا يجوز لانه لا يملكه باذنه كذا فى مبسوط شيخ الاسلام انتهى قال المصنف (والاول أصح) أقول قوله فى رواية الجامع ولا يترك واحد منهما يشهد للوجوب (قوله وغلب لفظ العيد) أقول أى على لفظ الجمعة

ويتوجه

(ويتوجه الى المصلى ولا يكبر عند أبى حنيفة رحمه الله فى طريق المصلى وعندهما يكبر) اعتبارا بالاضحى وله ان الاصل فى الثناء الاخفاء والشرع ورد به فى الاضحى لانه يوم تكبير

خطوط حمر وخضر لانه أحمر بحت فليكن محمل البردة أحدهما (قوله ويتوجه الى المصلى) والسنة أن يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف من يصلى بالضعفاء فى المصر بناء على أن صلاة العيد فى موضعين جائزة بالاتفاق وعند محمد تجوز فى ثلاثة مواضع وان لم يستخلف له ذلك وتخرج العجائز للعيد لا الشواب ولا يخرج المنبر الى الجبانة واختلفوا فى بناء المنبر بالجبانة قال بعضهم يكره وقال خواهر زاده حسن فى زماننا وعن أبى حنيفة لا باس به (قوله ولا يكبر الخ) الخلاف فى الجهر بالتكبير فى الفطر لا فى أصله لانه داخل فى عموم ذكر الله تعالى فعندهما يجهر به كالاضحى وعنده لا يجهر وعن أبى حنيفة كقولهما وفى الخلاصة ما يفيد أن الخلاف فى أصل التكبير وليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ فى شئ من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر فيه على مورد الشرع وقد ورد به فى الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات جاء فى التفسير أن المراد التكبير فى هذه الايام والاولى الاكتفاء فيه بالاجماع عليه لما سنذكر فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم فان قيل فقد قال تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم وروى الدارقطنى عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر فى الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتى المصلى فالجواب أن صلاة العيد فيها التكبير والمذكور فى الآية بتقدير كونه أمرا على ما تقدم فيه أعم منه ومما فى الطريق فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه ما فى الصلاة ولما كان دلالتها عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبى الطاهر المقدسى ثم ليس فيه انه كان يجهر به وهو محل النزاع وكذا رواه الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر نعم روى الدارقطنى عن نافع موقوفا على ابن عمر أنه كان اذا غدا يوم الفطر ويوم الاضحى يجهر بالتكبير حتى يأتى المصلى ثم يكبر حتى يأتى الامام قال البيهقى الصحيح وقفه على ابن عمر وقول صحابى لا يعارض به عموم الآية القطعية لدلالة أعنى قوله تعالى واذكر ربك الى قوله ودون الجهر وقال صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفى فكيف وهو معارض بقول صحابى آخر روى عن ابن عباس أنه سمع الناس يكبرون فقال لقائده أكبر الامام قيل لا قال أجن الناس أدركنا مثل هذا اليوم مع النبي صلى الله عليه وسلم فما كان أحد يكبر قبل الامام وقال أبو جعفر لا ينبغى أن تمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم فى الخيرات ويستحب أن يرجع من غير الطريق الذى ذهب منها الى المصلى لان مكان القربة يشهد

(قوله ويتوجه الى المصلى ولا يكبر عند أبى حنيفة رحمه الله) أى لا يكبر جهرا فى طريق المصلى (قوله وعندهما يكبر) لقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم قال ابن عباس ان المراد به التكبير ليلة الفطر ويوم الفطر ولما روى نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعا صوته بالتكبير وهذا نص فى الباب والجواب عن الآية قيل ان المراد بها التعظيم وقيل التكبير فى صلاة العيد والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها كقوله تعالى واركعوا واسجدوا أى صلوا واركعوا واسجدوا فيها وكذلك التعلق بالحديث لا يستقيم لان مداره على الوليد بن محمد عن الزهرى والوليد متروك الحديث ولان هذا خبر واحد تعم به البلوى فلا يقبل ولو كان طريقه صحيحا فكيف اذا كان فاسدا كذا ذكره شيخ الاسلام رحمه الله وذكر فى مبسوط شيخ الاسلام اختلاف الروايتين عن أبى حنيفة رحمه الله فقال روى المعلى عن أبى يوسف رحمه الله عن أبى حنيفة أنه لا يكبر جهرا فى طريق المصلى فى عيد الفطر وروى الطحاوى عن ابن عمران البغدادى أستاذه عن أبى حنيفة رحمه الله أنه يكبر فى طريق المصلى فى عيد الفطر وهو قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (قوله والشرع ورد به فى الاضحى) وهو قوله تعالى واذكروا الله

(ولا يكبر عند أبى حنيفة فى طريق المصلى) يعنى جهرا فى الطريق الذى يخرج منه الى عيد الفطر وهذه رواية المعلى عنه وروى الطحاوى عن أستاذه ابن عمران البغدادى عنه أنه يكبر فى طريق المصلى فى عيد الفطر جهرا وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتبارا بالاضحى وجه الاول أن الاصل فى الثناء الاخفاء والشرع ورد به فى الاضحى لانه يوم تكبير قال الله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات جاء فى التفسير

أن المراد به التكبير في هذه الايام (ولا كذلك يوم الفطر) لانه لم يرد به الشرع وليس في معناه أيضا لان عيد الاضحى اختص بركن من أركان الحج والتكبير شرع علما على وقت أفعال الحج وليس في شوال ذلك فان قيل لا نسلم أن الشرع لم يرد به فان الله تعالى قال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم أخبر (٤٢) بالتكبير بعد اكمال عدة أيام شهر رمضان وروى نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعا صوته بالتكبير وهذا نص في الباب أجيب بان المراد بما في الآية التكبير في صلاة العيد والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها ومدار الحديث على الوليد ابن محمد عن الزهري والوليد متروك الحديث قال (ولا يتنفل في المصلى قبل العيد) التنفل قبل صلاة العيد في المصلى وغيره للامام وغيره مكروه كما في الكتاب وقد ورد النهي والانكار في ذلك عن الصحابة كثيرا روى عن ابن مسعود وحذيفة أنهما قاما فنهيا الناس عن الصلاة قبل الامام يوم الفطر وروى أن عليا خرج الى المصلى فرأى قوما يصلون فقال ما هذه الصلاة التي لم نكن نعرفها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له ألا تنهاهم فقال أكره أن أكون الذي ينهى عبدا اذا صلى وقوله (خاصة وعامة) نصب على الحال من الضمير الذي في المستقر في الظرف وقوله (واذا حلت الصلاة) عبر بالحلال عن جوازها لانها كانت حراما قبل ارتفاع الشمس لما مر في الحديث وقوله (لانه عليه السلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح) (ويصلي أي قدر رمح (أو رمحين) دليل دخول الوقت وقوله (ولما شهدوا بالهلال) دليل خروج الوقت وذلك لانه عليه السلام (أمر بالخروج الى المصلى من الغد) لاجل الصلاة وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوي ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك لان الصلاة في وقتها

ولا كذلك يوم الفطر (ولا يتنفل في المصلى قبل العيد) لانه عليه السلام لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة ثم قيل الكراهة في المصلى خاصة وقيل فيه وفي غيره عامة لانه عليه السلام لم يفعله (واذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس دخل وقتها الى الزوال فاذا زالت الشمس خرج وقتها) لانه عليه السلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج الى المصلى من الغد

ففيه تكثير للشهود (قوله ولا يتنفل في المصلى قبل صلاة العيد) وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها في المصلى والبيت وبعدها في المصلى خاصة لما في الكتب الستة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وأخرج الترمذي عن ابن عمر أنه خرج في يوم عيد فلم يصل قبلها ولا بعدها وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله صححه الترمذي وهذا النفي بعد الصلاة محمول عليه في المصلى لما روى ابن ماجه أخبرنا محمد بن يحيى عن الهيثم بن جميل عن عبد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين (قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد الخ) استدل بالحديثين على أن وقتها من الارتفاع الى الزوال وذكر الحديث الاول كما ذكر وفي أبي داود وابن ماجه عن يزيد بن خمير بضم المعجمة قال خرج عبد الله بن بسر رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس في يوم عيد فطر أو أضحى فانكر ابطاء الامام فقال انا كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم قد فرغنا ساعتنا هذه وذلك حين التسبيح صححه النووي في الخلاصة والمراد بالتسبيح التنفل وفي أبي داود والنسائي أن ركبا جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشهدون أنهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا غدوا الى مصلاهم وبين في رواية ابن ماجه والدارقطني أنهم قدموا آخر النهار ولفظه عن أبي عمير بن أنس حدثني عمومتي من الانصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا أغمى علينا هلال شوال فاصبحنا صياما فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم رأوا الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفطروا وأن يخرجوا الى عيدهم من الغد قال الشيخ جمال الدين وبهذا اللفظ حسن الدارقطني اسناده هذا وصححه النووي في الخلاصة ولا يخفى بعد هذا أن لفظ آخر النهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله فامره صلى الله عليه وسلم اياهم بالخروج من الغد لا يستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال لجواز كونه للكراهة في ذلك الوقت فلا بد من دليل يفيد أن المراد بآخر النهار ما بعد الظهر أو يكون في تعيين وقتها هذا اجماع فيغني عنه وقد وجد ذلك الدليل وهو ما وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي حدثنا فهد حدثنا عبد الله بن صالح حدثنا هشيم بن بشير عن أبي بشر جعفر بن اياس عن أبي عمير بن أنس بن مالك أخبرني عمومتي من الانصار أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبحوا صياما فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر فأفطروا تلك الساعة وخرج بهم من الغد فصلى بهم

في أيام معدودات جاء في التفسير أن المراد به التكبير في هذه الايام (قوله واذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس) من الحل لا من الحلول لان الصلاة قبل ارتفاع الشمس كانت حراما لما جاء في الحديث ثلاثة أوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله أمر بالخروج الى المصلى من الغد) ولو جاز الاداء بعد الزوال لم يكن

(قوله وكان ذلك تأخيرا بلا عذر سماوي) أقول أي التأخير الى الغد

أولى وفعله عليه السلام لا يحمل الاعلى الاولى مهما أمكن وقوله (ويصلي الامام بالناس ركعتين) ظاهر وحاصله أن الزوائد عندنا ثلاث والموالاة في القراءة خلافا له وقوله (وظهر عمل العامة) اي عمل الناس كافة (بقول ابن عباس (٤٣) لامر بنيه الخلفاء) فان الولاية لما انتقلت اليهم أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذلك وعن هذا صلى أبو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس فانه صلى خلفه هرون الرشيد وأمره بذلك وكذا روى عن محمد لا مذهبا واعتقادا فان المذهب هو القول الاول وهو قول ابن مسعود وهو مذهب عمر وأبي موسى الاشعري وحذيفة وابن الزبير وأبي هريرة وأبي مسعود الانصاري فكان أولى بالاخذ وقال أبو بكر الرازي حدث الطحاوي مسندا الى النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى يوم العيد وكبر أربعا ثم أقبل بوجهه حين انصرف فقال أربع لا تسهو كتكبير الجنائز وأشار بأصابعه وقبض ابهامه ففيه قول وفعل واشارة الى أصل وتأكيد فلا جرم كان الاخذ به أولى وأراد بقوله أربعا أربع تكبيرات متوالية ولان التكبير ورفع الايدي من حيث المجموع خلاف المعهود في الصلوات فكان الاخذ بالقليل أولى ثم التكبير من أعلام الدين حتى يجهر به كتكبيرة الافتتاح وكان الاصل فيه الجمع لان الجنسية علة الضم ففي الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق وفي الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها

(ويصلي الامام بالناس ركعتين يكبر في الاولى للافتتاح وثلاثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة وسورة ويكبر تكبيرة يركع بها ثم يبتدئ في الركعة الثانية بالقراءة ثم يكبر ثلاثا بعدها ويكبر رابعة يركع بها) وهذا قول ابن مسعود وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر أربعا وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء فاما المذهب فالقول الاول لان التكبير ورفع الايدي خلاف المعهود فكان الاخذ بالاقل أولى ثم التكبيرات من أعلام الدين حتى يجهر به فكان الاصل فيه الجمع وفي الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق وفي الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها

صلاة العيد (قوله وهذا قول ابن مسعود) اعلم انه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق رأي الشافعي وما يوافق رأينا وكذا عن الصحابة أما عنه صلى الله عليه وسلم ففي أبي داود وابن ماجه عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم يكبر في العيدين في الاولى بسبع وفي الثانية بخمس قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع ورواه الحاكم وقال تفرد به ابن لهيعة وقد استشهد به مسلم قال وفي الباب عن عائشة وابن عمر وأبي هريرة والطرق اليهم فاسدة وفي أبي داود وابن ماجه أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال النبي صلى الله عليه وسلم التكبير في الفطر سبع في الاولى وخمس في الثانية والقراءة بعدهما كلتيهما زاد الدارقطني بعد وخمس في الثانية سوى تكبيرة الصلاة قال النووي قال الترمذي في العلل سألت البخاري عنه فقال صحيح وأخرج الترمذي وابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في الاولى سبعا قبل القراءة وفي الآخرة خمسا قبل القراءة قال الترمذي حديث حسن وهو أحسن شئ روى في هذا الباب وقال في علله الكبرى سألت محمدا عن هذا الحديث فقال ليس في هذا الباب أصح منه وبه أقول وقد رويت أحاديث عدة غيرها توافق هذه وفي أبي داود ما يعارضها وهو أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الاضحى والفطر فقال أبو موسى كان يكبر أربعا تكبيره على الجنائز فقال حذيفة صدق فقال أبو موسى كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم سكت عنه أبو داود ثم المنذري في مختصره وهو ملحق بحديثين اذ تصديق حذيفة رواية لمثله وسكوت أبي داود والمنذري تصحيح أو تحسين منهما وتضعيف ابن الجوزي له بعبد الرحمن بن ثوبان نقلا عن ابن معين والامام أحمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه غير واحد وقال ابن معين ليس به بأس لكن أبو عائشة في سنده قال ابن القطان لا أعرف حاله وقال ابن حزم مجهول ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعيف أيضا به لو لم يظهر فيه سبب غيره فكيف وقد بان اضطرابه فيه فمرة

للتأخير معنى اذ لا يجوز تأخيرها بدون العذر السماوي (قوله وظهر عمل العامة بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء) وذلك لان الولاية لما انتقلت الى بني العباس أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم وهو تأويل ما روى عن أبي يوسف رحمه الله انه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد وكبر تكبير ابن عباس وروى عن محمد رحمه الله هكذا فتأويله ان هرون أمرهما ان يكبرا تكبير جده ففعلا ذلك امتثالا لامره لا مذهبا واعتقادا كذا في المبسوط والمحيط (قوله فاما المذهب فالقول الاول) لانه عليه السلام لما صلى العيد كبر أربعا ثم أقبل عليهم بوجهه وقال أربع كاربع الجنائز فلا يشتبه عليكم وأشار باصابعه وقبض بابهامه ففيه قول وفعل واشارة وتشبيه وتأكيد فان قيل ظاهره متروك لانه ان أريد به الكل فهو خمسة وان أريد به الزوائد فهي ثلاثة عندكم قلنا أريد به التكبيرات المتوالية في حالة واحدة وذا أربع أربع أو أريد به غير تكبيرة الافتتاح ولان قوله أشهر لانه عمل به جماعة

والشافعي أخذ بقول ابن عباس الا أنه حمل المروي كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمس عشرة

وقع فيه عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن الزهري ومرة عنه عن عقيل عن الزهري وقيل عنه عن أبي الاسود عن عروة عن عائشة وقيل عنه عن الاعرج عن أبي هريرة قال الدارقطني والاضطراب فيه من ابن لهيعة والحديثان اللذان يليانه منع القول بتصحيحهما ابن القطان في كتابه وأوله وقال ونحن وان خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن أوجبه أن كثير بن عبد الله عندهم متروك قال أحمد لا يساوي شيأ وضرب على حديثه في المسند ولم يحدث عنه وقال ابن معين ليس حديثه بشيء وقال النسائي والدارقطني متروك وقال أبو زرعة واهي الحديث وأفظع الشافعي رحمه الله فيه القول وقال ابن حنبل رحمه الله ليس في تكبير العيدين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح وانما آخذ فيه بفعل أبي هريرة وأما ما عن الصحابة فأخرج عبد الرزاق أخبرنا سفيان الثوري عن أبي اسحق عن علقمة والاسود أن ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا أربعا قبل القراءة ثم يكبر فيركع وفي الثانية يقرأ فاذا فرغ كبر أربعا ثم ركع أخبرنا معمر عن أبي اسحق عن علقمة والاسود قالا كان ابن مسعود جالسا وعنده حذيفة وأبو موسى الاشعري فسألهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلاة العيد فقال حذيفة سل الاشعري فقال الاشعري سل عبد الله فانه أقدمنا وأعلمنا فسأله فقال ابن مسعود يكبر أربعا ثم يقرأ ثم يكبر فيركع ثم يقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعا بعد القراءة طريق آخر رواه ابن أبي شيبة حدثنا هشيم أخبرنا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الاولى وأربع في الآخرة ويوالي بين القراءتين والمراد بالخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد وبالاربع بتكبيرة الركوع طريق آخر رواه محمد بن الحسن أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود وكان قاعدا في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وأبو موسى الاشعري فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أمير الكوفة يومئذ فقال ان غدا عيدكم فكيف أصنع فقالا أخبره يا أبا عبد الرحمن فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلي بغير أذان ولا اقامة وأن يكبر في الاولى خمسا وفي الثانية أربعا وأن يوالي بين القراءتين وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته قال الترمذي وقد روي عن ابن مسعود أنه قال في التكبير في العيد تسع تكبيرات في الاولى خمسا قبل القراءة وفي الثانية يبدأ بالقراءة ثم يكبر أربعا مع تكبيرة الركوع وقد روي عن غير واحد من الصحابة نحو هذا وهذا أثر صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة ومثل هذا يحمل على الرفع لانه مثل نقل أعداد الركعات فان قيل روي عن أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ما يخالفه قلنا غايته معارضة

من الصحابة كحذيفة وعقبة وأبي موسى وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وأبي مسعود الانصاري رضي الله تعالى عنهم (قوله الا أنه حمل المروي على الزوائد) أي حمل ما روي عنه على الزوائد ثم ألحق الاصليات بها وذكر في المبسوط والمشهور عنه روايتان احداهما ان يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع وعشر زوائد خمس في الاولى وخمس في الثانية وفي الرواية الاخرى ثنتا عشرة تكبيرة تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع وتسع زوائد خمس في الاولى وأربع في الثانية أي حمل المروي على الزوائد عملا بظاهر لفظ الرواة أن ابن عباس يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة أو ثنتي عشرة تكبيرة وفي المحيط ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الاضحى ليكون عملا بالروايتين وانما اختاروا النقصان بعيد الاضحى لاستعجال الناس بالقرابين فيه وفي المبسوط وروي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات لان صلاة العيد تقام بجمع عظيم فان والى بين التكبيرات يشتبه على من كان نائيا عن الامام والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث ثم قال هذا القدر ليس بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بكثرة القوم وقلتهم وليس بين التكبيرات ذكر مسنون عندنا وقال الشافعي رحمه الله يقول بين كل تكبيرتين سبحان

وقوله (والشافعي أخذ بقول ابن عباس الا أنه حمل المروي على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر

او

أو ستة عشر) فيه اشتباه لان قوله حمل المروي اما أن يريد به المروي في هذا الكتاب بقوله أولا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر أربعا أو غير ذلك فان كان الثاني كان في الكلام تعقيد يعلو قدر المصنف عن ذلك وان كان الاول لم ترتق التكبيرات الى ذلك المقدار لان الزوائد فيه تسع أو عشر وبالاصليات تكون ثنتي عشرة أو ثلاث عشرة وأيضا قال وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس ثم قال والشافعي أخذ بقول ابن عباس وذلك يقتضي أن يكون عمل العامة اليوم على خمسة عشر تكبيرة أو ستة عشر وليس كذلك وازالة ذلك أن يقال روي عن ابن عباس روايتان احداهما أنه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة والاخرى أنه يكبر ثنتي عشرة تكبيرة ففسر علماؤنا روايته بان ذلك انما هو باضافة الاصليات لان الاصليات ثلاث تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع في الركعتين فاذا أضيفت الى خمسة وخمسة كانت ثلاثة عشر واذا أضيفت الى خمسة وأربعة صارت ثنتي عشرة وعلى هذا عمل العامة اليوم (وحمل الشافعي المروي على الزوائد) فاذا أضيفت اليها الاصليات صارت خمسة عشر أو ستة عشر فكان مراده بالمروي ما روي عن ابن عباس ولا تعقيد في ذلك لان التفسير المذكور في الكتاب يدل عليه ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا الا على ما حمل عليه الشافعي ويظهر من هذا البتة أن ما عليه عمل أصحابنا انما هو مذهب ابن عباس لا مذهب الشافعي قال في المحيط ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الاضحى عملا بالروايتين وخصوا الاضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالقرابين وقوله (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) ظاهر

أو ست عشرة قال (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) يريد به ما سوى تكبيرتي الركوع لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد وعن أبي يوسف أنه لا يرفع والحجة عليه

ويترجح أثر ابن مسعود بابن مسعود مع أن المروي عن ابن عباس متعارض فروي عنه كمذهبهم من رواية ابن أبي شيبة حدثنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء أن ابن عباس كبر في عيد ثلاث عشرة سبعا في الاولى وستا في الآخرة حدثنا يزيد بن هرون أخبرنا حميد عن عمار بن أبي عمار أن ابن عباس كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسا في الآخرة وروي عنه كمذهبنا فروى ابن أبي شيبة حدثنا هشيم أخبرنا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحارث قال صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الاولى وأربعا في الآخرة ووالى بين القراءتين ورواه عبد الرزاق وزاد فيه وفعل المغيرة بن شعبة مثل ذلك فاضطرب المروي وأثر ابن مسعود لو لم يسلم كان مقدما فكيف وهو سالم لاضطراب معارضه وبه يترجح المرفوع الموافق له ويختص ترجيح الموالاة بين القراءتين منه بان التكبير ثناء والثناء شرع في الاولى أول وهو دعاء الافتتاح فيقدم تكبيرها وحيث شرع في الثانية شرع مؤخرا وهو القنوت فيؤخر تكبير الثانية على وفق المعهود (قوله والشافعي أخذ بقول ابن عباس) يعني المروي عنه من التكبيرات ثنتي عشرة أو ثلاث عشرة والمصنف لم يذكر الروايتين هكذا عنه بل انه يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية خمسا ثم يقرأ أو أربعا الا أن هذا بعد ما علم من طريقتنا أن كل مروي في العدد يحمل على شموله الاصليات والزوائد تلفت منه الى كون المروي عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوعين مع العشر أو التسع فاكتفى بهذا القدر من اللزوم في الاحالة على المروي عن ابن عباس الا أن عد تكبيرة الافتتاح في الاولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير مخصص وعلى اعتبارها انما يقع الالتفات الى كون المروي أربع عشرة وثلاث عشرة فان قيل المخصص اتصال الافتتاح بالزوائد قلنا فلم يتجه عد تكبيرة ركوع الاولى وعلى عدم اعتباره يقع الالتفات الى كونه أحد عشر أو عشرا (قوله وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد) تقدم الحديث في باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات الاعياد والله تعالى أعلم فما روي عن أبي يوسف أنه لا ترفع الايدي فيها لا يحتاج فيه الى القياس على تكبيرات الجنائز بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبير ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الاصلي ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات فان الموالاة توجب الاشتباه على الناس وان كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه عنهم هذا القدر فصل باكثر أو كان يكفي لذلك أقل سكت أقل وليس بين التكبيرات عندنا ذكر

الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ثم لا خلاف أنه يأتي بثناء الافتتاح عقيب تكبير الافتتاح قبل الزوائد الا في قول ابن أبي ليلى فانه يقول يأتي بالثناء بعد التكبيرات الزوائد وأما التعوذ فيأتي به عند أبي يوسف رحمه

وليس بين التكبيرات ذكر مسنون وروي عن أبي حنيفة أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات لان صلاة العيد تقام بجمع عظيم فلو والى بين التكبيرات لاشتبه على من كان نائيا عن الامام والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث وقال في المبسوط ليس هذا القدر بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم (وعن أبي يوسف انه لا يرفع) يديه لان الرفع سنة الافتتاح ولا افتتاح في الزوائد فلا رفع كما في تكبيرة الركوع (والحجة عليه ما رويناه) لان ما قاله قياس ترك بالاثر ويأتي بالثناء عقيب تكبيرة الافتتاح قبل الزوائد وكذلك التعوذ عند أبي يوسف وعند محمد يستعيذ عند القراءة قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) الخطبة في صلاة العيد تخالف خطبة الجمعة من وجهين أحدهما أن الجمعة لا تجوز بلا خطبة بخلاف العيد الثاني أنها في الجمعة

ما رو ينا قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) بذلك ورد النقل المستفيض (يعلم الناس فيها صدقة الفطر وأحكامها) لانها شرعت لاجله (ومن فاتته صلاة العيد مع الامام لم يقضها) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد (فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد) لان هذا تاخير بعذر

مسنون لانه لم ينقل و ينبغي أن يقرأ في ركعتي العيد بسبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية روى أبو حنيفة عن ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في العيدين و يوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية و رواه أبو حنيفة رحمه الله مرة في العيدين فقط * (فروع) * أدرك الامام راكعا تحرم ثم ان غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير و يكبر برأي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والذكر الفائت يقضى قبل فراغ الامام بخلاف الفعل وان خشي فوت ركوع الامام ركع وكبر في ركوعه خلافا لابي يوسف ولا يرفع يديه لان الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان أتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا للركعة بادراكها فلا تكون محلا للتكبير أداء ولا قضاء ولو أدركه في القومة لا يقضيها فيه لانه يقضي الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الامام وان خالف رأيه لانه بالاقتداء حكمه على نفسه فيما يجتهد فيه فلو جاوز أقوال الصحابة ان سمع منه التكبير لا يتابعه واختلفوا فيه قيل يتبعه الى ثلاث عشرة وقيل الى ست عشرة فان زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه لتيقن خطئه كالمتابعة في المنسوخ وان سمع من المبلغ كبر معه ولو زاد على ست عشرة لجواز الخطا من المبلغ فيما سبق فلا يترك الواجب للاحتمال واللاحق يكبر برأي امامه لانه خلفه بخلاف المسبوق ومن دخل مع الامام في صلاة العيد في التشهد يقضي بعد فراغ الامام صلاة العيد بالاتفاق بخلاف الجمعة ولو قرأ الفاتحة أو بعضها فذكر أنه لم يكبر كبر وأعاد القراءة وان ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لان القراءة تمت بالكتاب والسنة فلا يحتمل النقض بخلاف ما قبله فانها لم تتم اذ لم يتم الواجب فكانه لم يشرع فيها فيعيدها رعاية للترتيب ولو سبق بركعة و رأى رأي ابن مسعود رضي الله عنه يقرأ أولا ثم يقضي ثم يكبر تكبيرات العيد وفي النوادر يكبر أولا لان ما يقضيه المسبوق أول صلاته في حق الاذكار اجماعا وجه الظاهر أن البداءة بالتكبير يؤدي الى الموالاة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو بدأ بالقراءة يكون موافقا لعلي رضي الله عنه لانه بدأ بالقراءة فيهما ولو كبر الامام أربعا برأي ابن عباس فتحول الى رأي ابن مسعود يدع ما بقي من التكبير و يبدأ في الثانية بالقراءة لان تبدل الرأي يظهر في المستقبل ولو فرغ من التكبير فتحول الى رأي علي رضي الله عنه وهو في القراءة لا يعيد التكبير لان ما مضى على الصحة لانه يؤدي الى توسط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو كبر برأي ابن مسعود فتحول الى رأي ابن عباس بعد ما قرأ الفاتحة كبر ما بقي وأعاد الفاتحة وان تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراءة (قوله ثم يخطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض) لا شك في ورود النقل مستفيضا بالخطابة أما بالتنصيص على الكيفية

الله عقب ثناء الافتتاح قبل التكبيرات الزوائد وعند محمد رحمه الله بعد الزوائد حين يريد القراءة لانه تبع للقراءة عنده كذا في المبسوط. (قوله ويخطب) أما الخطبة في صلاة العيد فتخالف الخطبة في الجمعة من وجهين أحدهما ان الجمعة لا تجوز بدون الخطبة وصلاة العيد تجوز بدونها والثاني ان في الجمعة يقدم الخطبة على الصلاة وفي العيد يؤخر عن الصلاة فان قدم الخطبة في صلاة العيد جاز أيضا ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة كذا في فتاوى قاضيخان رحمة الله تعالى عليه (قوله ومن فاتته صلاة العيد مع الامام) أي صلى الامام وهو لم يدركه وفاتت عنه لم يقضها وله أن يصلي ركعتين أو أربعا كصلاة الضحى في سائر الايام وفي المحيط

متقدمة على الصلاة بخلاف العيد ولو قدمها في العيد أيضا جاز ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة وما في الكتاب ظاهر وقوله (ومن فاتته صلاة العيد مع الامام) أي أدى الامام صلاة العيد ولم يؤدها هو (لم يقضها) عندنا خلافا للشافعي فانه قال يصلي وحده كما يصلي مع الامام لان الجماعة والسلطان ليس بشرط عنده فكان له أن يصلي وحده وعندنا هي صلاة لا تجوز اقامتها الا بشرائط مخصوصة من الجماعة والسلطان فاذا فاتت عجز عن قضائها فان قيل هي قائمة مقام صلاة الضحى ولهذا تكره صلاة الضحى قبل صلاة العيد فاذا عجز عنها يصير الى الاصل فالجمعة اذا فاتت فانه يصير الى الظهر أجيب بانا ان سلمنا ذلك لا يضرنا لانه اذا عجز عاد الامر الى أصل هو صلاة الضحى وهي غير واجبة فيتخير وفي الجمعة اذا عجز عاد الى أصل هو فرض فيلزمه أداؤه

(قوله ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة) أقول يعني لو كان قدم الخطبة (قوله فان قيل هي قائمة مقام صلاة الضحى الخ) أقول الكلام في القضاء وما ذكره ليس بقضاء كما لا يخفى

وقد ورد فيه الحديث (فان حدث عذر يمنع من الصلاة في اليوم الثاني لم يصلها بعده) لان الاصل فيها أن لا تقضى كالجمعة الا أنا تركناه بالحديث وقد ورد بالتأخير الى اليوم الثاني عند العذر (و يستحب في يوم الاضحى أن يغتسل و يتطيب) لما ذكرناه (و يؤخر الاكل حتى يفرغ من الصلاة) لما روي أنه عليه السلام كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من أضحيته ويتوجه الى المصلى (وهو يكبر) لانه عليه السلام كان يكبر في الطريق (ويصلي ركعتين كالفطر) كذلك نقل (ويخطب بعدها خطبتين) لانه عليه السلام كذلك فعل (و يعلم الناس فيها الاضحية وتكبير التشريق) لانه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليمه (فان كان عذر يمنع من الصلاة في يوم الاضحى صلاها من الغد و بعد الغد ولا يصليها بعد ذلك) لان الصلاة موقتة بوقت الاضحية فتتقيد بايامها لكنه مسيء في التأخير من غير عذر لمخالفة المنقول (والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشئ) وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبها بالواقفين بعرفة لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك

المستمرة فلا الامار وى ابن ماجه حدثنا يحيى بن حكيم حدثنا أبو بحر حدثنا عبيد الله بن عمرو الرقي حدثنا اسمعيل بن مسلم حدثنا أبو الزبير عن جابر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر أو أضحى فخطب قائما ثم قعد قعدة ثم قام قال النووي في الخلاصة وما روي عن ابن مسعود أنه قال السنة أن يخطب في العيد بخطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل ولم يثبت في تكرير الخطبة شئ والمعتمد فيه القياس على الجمعة فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا يعيد الخطبة (قوله وقد ورد فيه الحديث) يعني الذي تقدم وفيه ما قلنا (قوله لما روي الخ) أخرج الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وصحح اسناده عن عبد الله بن بريدة عن بريدة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يرجع زاد الدارقطني وأحمد فيأكل من الاضحية وصححه ابن القطان في كتابه وصحح زيادة الدارقطني أيضا (قوله لانه عليه السلام كان يكبر في الطريق) حاصل ما رأيناه فيه كتبناه فيما تقدم (قوله ليس بشئ) ظاهر مثل هذا اللفظ أنه مطلوب الاجتناب وقال في النهاية أي ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة ثم قال وعن أبي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول أنه لا يكره لما روي أن ابن عباس رضي الله عنهما فعل ذلك بالبصرة انتهى وهذه المقابلة تفيد أن مقابله من رواية الاصول الكراهة وهو الذي يفيده التعليل بان الوقوف عهد قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في غيره وجوابه عن المروي عن ابن عباس أنه ما كان للتشبه يقتضي أن الكراهة معلقة بقصد التشبه والاولى الكراهة للوجه المذكور ولان فيه حسم المفسدة اعتقادية تتوقع من العوام ونفس الوقوف وكشف الرؤس يستلزم التشبه وان لم يقصد فالحق أنه ان عرض الوقوف في ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلا لا يكره أما قصد ذلك اليوم بالخروج فيه فهو معنى التشبه اذا تأملت وما في جامع التمرتاشي لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم جاز يحمل عليه بلا وقوف وكشف

فان أحب أن يصلي فالافضل أن يصلي أربع ركعات لما روي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال من فاتته صلاة العيد صلى أربع ركعات يقرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك وفي الثانية والشمس وضحاها وفي الثالثة والليل اذا يغشى وفي الرابعة والضحى وروي في ذلك عن النبي عليه السلام وعدا جميلا وثوابا جزيلا (قوله والتعريف الذي يصنعه الناس) التعريف يجيء لمعان للاعلام والتطيب من العرف وهو الريح وانشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبه باهل عرفة والاخير هو المراد هنا (قوله ليس بشئ) أي لا يتعلق به الثواب وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في غير رواية الاصول أنه لا يكره لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه فعل ذلك بالبصرة ولكنا نقول ان ذلك محمول على أن ذلك ما كان للتشبه بل كان للدعاء ألا ترى ان من طاف حول مسجد سوى الكعبة يخشى عليه الكفر حتى لو اجتمعوا لشرف

وقوله (وقد ورد فيه الحديث) أي المعهود وهو ما ذكره قبل هذا بقوله ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال أمر بالخروج الى المصلى من الغد و ما بعده ظاهر وقوله (والتعريف الذي يصنعه الناس) انما قيد بقوله يصنعه الناس لانه يجيء لمعان للاعلام والتطيب من العرف وهو الريح وانشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبيه باهل عرفة وهو المراد هنا وقوله (ليس بشئ) أي ليس بشئ معتبر يتعلق به الثواب لما ذكر في الكتاب وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه فعل ذلك بالبصرة محمول على أنه كان للدعاء لا تشبها باهل عرفة وقوله

(فصل فى تكبيرات التشريق) (و يبدأ بتكبير التشريق بعد صلاة الفجر من يوم عرفة و يختم عقيب صلاة العصر من يوم النحر) عند أبى حنيفة وقالا يختم عقيب صلاة العصر من آخر أيام التشريق والمسئلة مختلفة بين الصحابة فأخذا بقول على أخذا بالاكثر اذ هو الاحتياط فى العبادات وأخذ بقول ابن مسعود أخذا

(فصل فى تكبير التشريق) والاضافة بيانية أى التكبير الذى هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ فى شئ من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وما فى الكافى مما يدفع هذا وهو ماذكره فى جواب الاعتراض على الاستدلال لابى حنيفة على اشتراط المصر بالتكبير باثر لا جمعة ولا تشريق أى لا تكبير الا فى مصر بانه يستلزم أن الاضافة فى تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من أن المراد التشريق فى هذا الاثر لا فى تلك الاضافة يقتضى عدم صحة الاضافة على معنى التكبير لكن الحق صحتها على اعتبار اضافة العام الى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الاعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحا فحينئذ ماقيل لقب الفصل انما وقع على قولهما لان شيأ من التكبير لا يقع فى أيام التشريق عند أبى حنيفة أو باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم وأيضا انما يلزم لو أضيفت التكبيرات الى أيام التشريق لكن انما أضيفت الى التشريق نفسه فانما يصح ماذكر اذا أريد بالتشريق أيام التشريق أو قدرت الايام مقحمة بين المتضايفين ولا داعى اليه فليرد به ماذكرنا ولو أريد الذبح نفسه على بعد اضافة التكبير للذبح لم يلزم ماذكر وهو ظاهر وعلى هذا فما فى الخلاصة من قوله أيام التشريق ثلاثة وأيام النحر ثلاثة ستة تنقضى باربعة لان الاول نحر فقط والاخير تشريق فقط والمتوسطان نحر وتشريق لا يصح فان التشريق فى أيام التشريق يجب أن يحمل على التكبير أو الذبح أو تشريق اللحم باظهاره للشمس بعد تقطيعه ليتقدد وعلى كلها مايدخل يوم النحر فيها الا أن يقال التشريق بالمعنى الثالث لا يكون فى الاول ظاهرا واختلف فى أن تكبيرات التشريق واجبة فى المذهب أو سنة والاكثر على أنها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله عليه وسلم وأما الاستدلال بقوله تعالى و يذكروا اسم الله فى أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخا لذكرهم عليها غيره فى الجاهلية بدليل على مارزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح (قوله والمسئلة مختلفة بين الصحابة فأخذا بقول على رضى الله عنه) وهو مار واه ابن أبى شيبة حدثنا حسن بن على عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن على رضى الله عنه أنه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من آخر أيام التشريق ورواه محمد بن الحسن أخبرنا أبو

ذلك اليوم لا للتشبه جاز وفى التفاريق عن أبى يوسف رحمه الله تعالى عليه يكره أن يجتمع قوم فيعتزلوا فى موضع يعبدون الله فيه و يفرغون أنفسهم لذلك وان كان معهم أهلوهم والله أعلم بالصواب

(فصل فى تكبيرات التشريق) (قوله و يبدأ بتكبيرات التشريق) قال شمس الائمة الكردرى رحمه الله هذه الاضافة انما تستقيم على قولهما لان بعض التكبيرات يقع فى أيام التشريق وعلى قول أبى حنيفة رحمه الله لا يقع شئ من التكبيرات فيها لكن باعتبار القرب أضيف اليه كما فى لفظ الجامع الصغير قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة باعتبار قربه الى النهار ولو كان المراد من التشريق صلاة العيد كما ورد فى الحديث لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع وفى حديث آخر لا ذبح الا بعد التشريق والمراد بالتشريق فيها صلاة العيد كذا فى المبسوط كانت الاضافة مستقيمة على قولهم جميعا ثم اختلفوا فى انه سنة أو واجب وفى الجامع الصغير التمرتاشى تكبير التشريق واجب وقالوا سنة وفى شرح أبى بكر وأبى اليسر والبزدوى وأبى ذر واجب وفى المحيط تكبير التشريق سنة أجمع أهل العلم على العمل بها والاصل فيه قوله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات جاء فى التفسير ان المراد منه أيام التشريق (قوله والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم) اختلف الصحابة فى وقت تكبيرات التشريق بداءة وختما فقال الشيوخ منهم وهم عمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم بداءتها عقيب صلاة الفجر من يوم عرفة وبه أخذ أصحابنا رحمهم الله

(فصل فى تكبير التشريق) تكبير التشريق لما كان ذكرا مختصا بالاضحى ناسب ذكره فى فصل على حدة ثم قيل ترجمة الفصل بتكبير التشريق وقع على قولهما لان شيأ من التكبير لا يقع فى أيام التشريق عند أبى حنيفة و يجوز أن يقال باعتبار القرب أخذ اسمه وقوله (و يبدأ بتكبير التشريق) اختلف الصحابة فى ابتداء التشريق وانتهائه فاما ابتداؤه فكبار الصحابة كعمر وعلى وابن مسعود قالوا يبدأ بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة وبه أخذ علماؤنا فى ظاهر الرواية وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم النحر واليه رجع أبو يوسف فى بعض الروايات عنه وأما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلاة العصر من أول أيام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها و به أخذ أبو حنيفة وقال على وابن عمر فى احدى الروايتين عنه انتهاؤه من صلاة العصر من آخر أيام التشريق فيكون ثلاث

(فصل فى تكبير التشريق)

بالاقل

بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة والتكبير أن يقول مرة واحدة الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه

حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن ابراهيم النخعى عن على بن أبى طالب فذكره وأخذ هو بقول ابن مسعود رضى الله عنه وهو مار واه ابن أبى شيبة أيضا حدثنا أبو الاحوص عن أبى اسحق عن الاسود قال كان عبد الله يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من يوم النحر يقول الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح فان الخلاف فيه مع رفع الصوت لا فى نفس الذكر والاصل فى الاذكار الاخفاء والجهر به بدعة فاذا تعارضا فى الجهر ترجح الاقل وأخرج الحاكم عن على وعمار قالا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر فى المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم وكان يقنت فى صلاة الفجر وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة و يقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق وصححه وتعقبه الذهبى وقال انه خبر واه كانه موضوع فان عبد الرحمن صاحب مناكير وسعيد ان كان الكريزى فهو ضعيف والا فهو مجهول وأخرجه البيهقى وضعفه (قوله والتكبير أن يقول الى قوله وهو مأثور عن الخليل) لم يثبت عند أهل الحديث ذلك وقد تقدم مأثورا عن ابن مسعود رضى الله عنه عند ابن أبى شيبة وسنده جيد وقال أيضا حدثنا يزيد بن هارون حدثنا شريك قال قلت لابى اسحق كيف كان يكبر على وعبد الله بن مسعود قال كانا يقولان الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد ثم عمم

واختلف هؤلاء فى الختم فقال ابن مسعود رضى الله عنه عقيب صلاة العصر من يوم النحر وهى ثمان صلوات وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله وقال على وعمر فى رواية عقيب صلاة العصر من آخر أيام التشريق ثلاث وعشرون صلاة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد رحمهما الله وفى رواية عنه عقيب صلاة الظهر منه واتفق الشبان من الصحابة وهم ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهم انه يبدأ من صلاة الظهر يوم النحر و به أخذ الشافعى رحمه الله واختلفوا فى الختم فقال ابن عمر الى صلاة الفجر من آخر أيام التشريق و به أخذ الشافعى رحمه الله وقال ابن عباس الى صلاة الظهر منه وقال زيد بن ثابت الى صلاة العصر منه فاصحابنا رحمهم الله اختاروا قول الشيوخ فى البداءة ولا خلاف بينهم فيها ثم أبو حنيفة رحمه الله أخذ بقول ابن مسعود رضى الله عنه فى الختم أخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة ولا خلاف فى الاقل فيجهر فيما ثبت يقينا والاكثر مختلف فيه فلا يتيقن بجوازه وكون الجهر بالتكبير بدعة متيقن والاخذ بالمتيقن أولى وقال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ورأى النبى عليه السلام أقواما يرفعون أصواتهم عند الدعاء فقال انكم لن تدعوا أصم ولا غائبا ومن حجة أبى حنيفة رحمه الله ان البداءة لما كانت فى يوم يؤدى فيه ركن الحج فالقطع مثله يكون فى يوم النحر الذى يؤدى فيه ركن الحج وهو الطواف كذا فى المبسوط وهما أخذا بالاكثر احتياطا لان الاتيان بشئ ليس عليه أولى من ان يترك شيأ واجبا عليه وذكر العلامة نجم الدين الزاهدى رحمه الله فى شرحه للقدورى والفتوى والعمل فى عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما (قوله والتكبيران يقول مرة واحدة الله أكبر الى آخره) أى هذه الكلمات مرة واحدة الى آخرها وقال الشافعى رحمه الله التكبيران يقول الله أكبر ثلاث مرات أو خمس مرات أو تسع مرات وقال لان المنصوص عليه فى الكتاب وهو التكبير قال الله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم والتكبير قوله الله أكبر وأما قوله لا اله الا الله تهليل وقوله ولله الحمد تحميد فمن شرط ذلك فقد زاد فى كتاب الله تعالى فعلم بهذا ان قوله والتكبيران يقول مرة واحدة احتراز عن قول الشافعى رحمه الله فى المرة وتعيين الكلمات (قوله هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه) قيل ان أخذ التكبير من جبرائيل وابراهيم واسمعيل عليهم السلام فان ابراهيم عليه السلام لما أضجع اسمعيل للذبح أمر الله عز وجل جبرائيل عليه السلام حتى يذهب اليه بالفداء فلما رأى جبرائيل انه أضجعه للذبح قال الله أكبر الله أكبر كيلا يعجل بالذبح فلما سمع ابراهيم صوت جبرائيل وقع عنده انه يأتيه

وعشرون صلاة و به أخذ أبو يوسف ومحمد ووجه كل من ذلك ماذكره فى الكتاب وذكر فى الخلاصة أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة و يمضى ذلك فى أربعة أيام فان العاشر من ذى الحجة نحر خاص والثالث عشر تشريق خاص واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق وقوله (وهذا هو المأثور عن الخليل صلى الله عليه وسلم) قيل أصل ذلك ماروى أن جبريل لما جاء بالقربان خاف العجلة على ابراهيم عليهما السلام فقال الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل بالفداء قال الله أكبر ولله الحمد فبقى فى الاخرين اما سنة أو واجبا على مايذكر وروى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أفضل ماقلت وقالت الانبياء قبلى يوم عرفة الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد قوله (مرة واحدة) احتراز عن قول الشافعى فانه يذكر التكبير ثلاث مرات وله فى ذكر التهليل بعده قولان

(قوله فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر الخ) أقول الاظهر مما ذكره أن يكون المأثور من الخليل عليه السلام بعض تكبير التشريق والمطلوب لم يكن ذلك

قوله (وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين) يشير الى انه اختار كونه واجبا وهو اختيار فخر الاسلام وصدر الاسلام والاصل فيه قوله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات فانه جاء فى التفسير أن المراد به أيام التشريق فيكون واجبا عملا بالامر وذهب بعضهم الى أنه سنة قال الامام التمرتاشى تكبير التشريق سنة وبه قال الشافعى ومالك وأحمد وفى قوله عقيب الصلوات اشارة الى أنه لا يجوز أن يتخلل ما يقطع به حرمة الصلاة حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم لم يكبر وفى قوله المفروضات اشارة الى أنه لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيد والنافلة وقيد بالاقامة لان المسافر لا يكبر الا اذا اقتدى بمقيم وقيد بالامصار لانه لا يكبر فى القرى وقيد بالجماعات لانه لا تكبير على المنفرد وقيد بالمستحبة احترازا عن جماعة النساء فانه لا تكبير عليهن اذا لم يكن معهن رجل وقالا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لانه تبع لها (وله مار وينا من قبل) يريد به ما ذكر فى أول باب الجمعة وهو قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع فان قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات فكيف يشترط لها ما لم يشترط للمتبوع قلنا بالنص على خلاف القياس واختلف المشايخ فى اشتراط الحرية على قوله فمنهم من اشترطها قياسا على الجمعة والعيد ومنهم لم يشترطها قياسا على سائر الصلوات وفائدته تظهر فيما اذا أم العبد فى صلاة مكتوبة فى هذه الايام فمن شرطها لم يوجب التكبير ومن لم يشرطها أوجبه

(وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين فى الامصار فى الجماعات المستحبة عند أبى حنيفة وليس على جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجل ولا على جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم وقالا هو على كل من صلى المكتوبة) لانه تبع للمكتوبة وله مار وينا من قبل والتشريق هو التكبير كذا نقل عن الخليل بن أحمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا أنه يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية

عن الصحابة فقال حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم قال كانوا يكبرون يوم عرفة وأحدهم مستقبل القبلة فى دبر الصلاة الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وكذا فى الحديث الضعيف الذى ذكرناه على ما رواه الدارقطنى عن جابر فظاهر أن جعل التكبيرات ثلاثا فى الاولى كما يقوله الشافعى لا ثبت له وأما تقييد استنانه أو ايجابه بكونه عقيب الفروضات فلان قولهم كان يفعل كذا دبر الصلاة يتبادر منه المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم فى ذلك (قوله وله مار ويناه من قبل) أراد قوله لا جمعة الى قوله ولا تشريق الا فى مصر جامع ولا يخفى عدم دلالته على المطلوب والتمحل لا يجدى الا الدفع (قوله عند اقتدائهم بالمقيم) قيد به فان المسافرين اذا اقتدوا بمسافر فى المصر فيه روايتان والمختار أن لا وجوب عليهم واختلفوا على قول أبى حنيفة هل الحرية شرط وجوبه أولا وفائدته انما تظهر اذا أم العبد قوما من شرطها قال لا ومن لا قال نعم (قوله قال يعقوب) هذا لفظ محمد ويعقوب هو أبو يوسف رحمه الله وتضمنت الحكاية من الفوائد الحكمية أنه اذا لم يكبر الامام لا يسقط عن المقتدى بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر أبى يوسف عند الامام وعظم منزلة الامام فى قلبه حيث نسى ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك أن العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقيب فجر عرفة فأما بعد توالى ثلاثة أوقات يكبر فيها الى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به ولو خرج من المسجد أو تكلم عامدا أو ساهيا أو أحدث عامدا سقط عنه التكبير وفى الاستدبار عن القبلة روايتان ولو أحدث ناسيا بعد السلام قبل التكبير الاصح أن يكبر ولا يخرج للطهارة والمسبوق يتابع الامام فى سجود السهو ولا يتابعه فى التكبير ولو تابعه

بالبشارة فهلل وذكر الله تعالى بالوحدانية فلما سمع اسمعيل كلامهما وقع عنده انه فدى فحمد الله وشكره فقال الله أكبر ولله الحمد فثبوته على هذا الوجه بهؤلاء الاجلاء فلا يجوز أن يأتى بالبعض ويترك البعض كذا فى المحيط وذكر فى المبسوط وكان ابن عمر رضى الله عنه يقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أجل الله أكبر ولله الحمد وبه أخذ الشافعى رحمه الله وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله الحى القيوم يحيى ويميت وهو على كل شئ قدير وانما أخذنا بقول ابن مسعود لانه عمل الناس فى الامصار به ولانه يشتمل على التكبير والتهليل والتحميد فهو أجمع (قوله فى الجماعات المستحبة) احتراز عن جماعة النساء واختلف المشايخ على قول أبى حنيفة رحمه الله ان الحرية هل هى شرط لوجوب هذه التكبيرات وفائدة الخلاف انما تظهر فيما اذا أم العبد قوما فى صلاة مكتوبة فى هذه الايام هل يجب عليه التكبير فمن شرط الحرية قال بان الذكورة والمصر شرط لاقامته مقصودا فكذا الحرية قياسا على الجمعة والعيد ومن لم يشترط الحرية قال لم يشترط لامامته السلطان فلا يشترط الحرية كسائر الصلوات وأما المسافرون اذا صلوا جماعة فى مصر ففيه روايتان وليس عقيب صلاة الوتر تكبير أما عندهما فلانها سنة فليست بمكتوبة وأما عند أبى حنيفة قال

(قوله وقوله وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين يشير الى انه اختار كونه واجبا) أقول يعنى يشير بكلمة على (قوله فان قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات الخ) أقول ولابى حنيفة رحمه الله أن يمنع كونه تبعا للمكتوبات مطلقا بل للمكتوبات المؤداة بشرائط مخصوصة (قوله قلنا بالنص الخ) أقول أراد من النص فعل النبى صلى الله عليه وسلم

(قال يعقوب صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة دل) أى قول أبى يوسف على (أن الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدى) لما ذكره فى الكتاب بخلاف سجود السهو فانه اذا تركه الامام لا يسجد المقتدى لانه يؤتى به فى حرمة الصلاة بخلاف التكبير ولكن انما يكبر القوم قبل الامام اذا وقع اليأس من تكبير الامام بأن قام قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند استاذه حيث قدمه واقتدى به ومنها بيان حرمة أستاذه فى قلبه فانه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير ومنها مبادرة أستاذه الى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر وهكذا ينبغى أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذه يعنى أن التلميذ يعظم الاستاذ والاستاذ يستر عليه عيوبه

(باب صلاة الكسوف) قرن صلاة الكسوف بصلاة العيد لانهما يؤديان بالجماعة فى النهار بغير أذان واقامة وأخرها عن العيد

(قوله قال يعقوب رحمه الله صليت بهم المغرب فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة رحمه الله الى قوله قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به ومنها بيان حرمة أستاذه فى قلبه فانه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير) أقول قال ابن الهمام الذى نسيه أبو يوسف بعد صلاة المغرب فان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقيب فجر عرفة وأما بعد توالى ثلاث أوقات نكبر فيها الى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد انتهى *(باب صلاة الكسوف)*

قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت أن أكبر فكبر أبو حنيفة دل أن الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدى وهذا لانه لا يؤدى فى حرمة الصلاة فلم يكن الامام فيه حتما وانما هو مستحب

(باب صلاة الكسوف)

لا تفسد وفى التلبية تفسد ويبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية ومن نسى صلاة من أيام التشريق فان ذكر فى أيام من تلك السنة قضاها وكبر وان قضى بعدها لم يكبر الا فى رواية أبى يوسف فيما اذا قضى فى أيام تشريق أخرى

(باب صلاة الكسوف)

صلاة العيد والكسوف والاستسقاء متشاركة فى عوارض هى الشرعية نهارا بلا أذان ولا اقامة وصلاة العيد آكد لانها واجبة وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور أو واجبة على قول له واستنان صلاة الاستسقاء مختلف فيه فظهر وجه ترتيب أبوابها ويقال كسف الله الشمس يتعدى وكسفت الشمس لا يتعدى قال جرير

حملت أمرا عظيما فاصطبرت له * وقمت فيه بامر الله يا عمرا
فالشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكى عليك نجوم الليل والقمرا

قوله يا عمرا ندبة لا نداء وهو شاهد الندب بياء على قلة والاكثر افظ وا ونجوم الليل نصب بتبكى لانه مضارع باكيته فبكيته أى غلبته فى البكاء والقمرا عطف عليه وروى برفع النجوم فهو فاعل تبكى والقمرا منصوب على المعية والالف ألف الاطلاق التى تلحق القوافى المطلقة وسببها الكسوف وصفتها سنة واختار فى الاسرار وجوبها للامر فى قوله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم شيأ من هذه فافزعوا الى الصلاة قال ولانها صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان شعار الدين حال الفزع والظاهر أن الامر للندب لان المصلحة دفع الامر المخوف فهى مصلحة تعود الينا دنيوية لان الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه الافزاع فانه بتقدير الهلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون وان لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة وهى لا تتوقف على الصلاة والا لكانت فرضا وقد بينا فى باب العيدين أن المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب اذ لا مانع من

رحمه الله وان كانت فرضا الا انه لا تؤدى بالجماعة فى هذه الايام كذا فى المحيط (قوله قال يعقوب صليت بهم المغرب) وفى لفظ الجامع الصغير قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فطعن الطاعن فى قوله يوم عرفة قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله هذا ليس بموضع طعن فقد سمى رسول الله عليه السلام المغرب وتر النهار لاتصال وقتها بالنهار ومراده ههنا ذكر اليوم الوقت يعنى صليت بهم وقت الوقوف بعرفة فكان ذكر هذا اللفظ لبيان ان بعد الغروب وقت الوقوف بعرفة وهو مذهبنا فان وقته يمتد الى طلوع الفجر ثم قال فى ذكر هذا الفصل على سبيل الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به ومنها بيان حشمة أستاذه فى قلبه فانه لما علم ان المقتدى به أستاذه سها عما لا يسهو المرء عنه عادة وهو التكبير ومنها مبادرة أستاذه الى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر وهكذا ينبغى ان تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذ يعنى ان التلميذ يعظم أستاذه والاستاذ يستر عليه عيوبه وفيه دليل على ان تعظيم الاستاذ فى طاعته حيث تقدم أبو يوسف بامره (قوله وهذا لانه لا يؤدى فى حرمة الصلاة) أى فى تحريمتها بخلاف سجدتى السهو اذا تركها الامام لا يسجد المقتدى لان السجود يؤتى به فى حرمة الصلاة بخلاف التكبير فانه يؤتى به فى أثر الصلاة بلا فصل بدليل ان الكلام والقهقهة وغيرهما يقطع التكبير والحدث الساهى لا يقطع التكبير فصار شبيها بما كان قبل السلام فصار الامام فيه مستحبا لاحتمال توفير الشبهين والله أعلم

(باب صلاة الكسوف)

لان صلاة العيد واجبة فى الاصح على ماص يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير يرثى به عمر ابن عبد العزيز الشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكى عليك نجوم الليل والقمرا قيل معناه ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها ولكن اقلة ضوئها وبكائها عليك لم يظهر (٥٢) لها نور وقيل معناه تغلب النجوم فى البكاء يقال باكيته فبكيته أى غلبته فى البكاء وهى مشروعة اجمعت الامة على ذلك وسبب شرعيتها الكسوف ولهذا تضاف اليه وشروطها شروط سائر الصلوات وهى سنة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها وكيفية أدائها أن يصلى امام الجمعة فى الجامع أو فى المصلى فى الاوقات المستحبة بالناس ركعتين كهيئة النافلة بلا أذان ولا اقامة بركوع واحد وقال الشافعى اذا كسفت الشمس فى وقت مكروه أو غيره نودى الصلاة جامعة وصلى الامام بالناس ركعتين يقرأ فى الاولى بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان حفظها والا فما يعدلها من غيرها ثم يركع و يمكث فى ركوعه قدر ما مكث فى قيامه ثم يرفع رأسه ويقوم و يقرأ سورة آل عمران ان حفظها والا فما يعدلها من غيرها ثم يركع ثانيا و يمكث فى ركوعه مثل ما مكث فى قيامه هذا ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدتين ثم يقوم و يمكث فى قيامه و يقرأ فيه مقدار ما قرأ فى القيام الثانى من الركعة الاولى ثم يركع و يمكث فى ركوعه مثل مكثه فى هذا القيام ثم يقوم

قال (اذا انكسفت الشمس صلى الامام بالناس ركعتين كهيئة النافلة فى كل ركعة ركوع واحد) وقال الشافعى ركوعان

استنان شعار مقصود ابتداء فضلا عن شعار يتعلق بعارض وأجمعوا على أنها تصلى بجماعة وفى المسجد الجامع أو مصلى العيد ولا تصلى فى الاوقات المكروهة (قوله كهيئة النافلة) أى بلا أذان ولا اقامة ولا خطبة و ينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا

(قوله كهيئة النافلة) أى بلا أذان ولا اقامة و يحتمل أن يكون احترازا عن قول أبى يوسف رحمة الله عليه فانه قال كهيئة صلاة العيد و يحتمل ان يريد به تطويل القيام الذى يكره فى جماعة المكتوبات وتطويل الركوع والسجود وذكر ما شاء من الدعوات والاستغفار والابتهال والتضرع الى الله حيث قيل تطويل الركوع قدر قراءة مائة آية وانها من خصائص النوافل دون الفرائض (قوله وقال الشافعى رحمه الله ركوعان) وصورة صلاة الكسوف عنده انه يقوم فى الركعة الاولى و يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرأ غير ذلك مما يعدلها ثم يركع و يمكث فى ركوعه مثل ما مكث فى قيامه هذا ثم يرفع رأسه و يقوم و يقرأ سورة آل عمران ان كان يحفظها وان كان لم يحفظها يقرأ غيرها مما يعدلها ثم يركع ثانيا و يمكث فى ركوعه مثل ما مكث فى قيامه هذا ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيمكث فى قيامه و يقرأ فيه مقدار ما قرأ فى القيام الثانى فى الركعة الاولى ثم يركع و يمكث فى ركوعه مثل مكثه فى هذا القيام ثم يقوم و يمكث فى قيامه مثل ما مكث فى الركوع ٧٤ ثم يرفع رأسه و يقوم مثل ثلثى قيامه فى القيام الاول من هذه الركعة الثانية ثم يسجد سجدتين و يتم الصلاة احتج بحديث عائشة رضى الله عنها وابن عباس ان النبى عليه السلام صلى صلاة الكسوف ركعتين باربع ركوعات وأربع سجدات كذا فى المحيط ولنا حديث عبد الله بن عمر والنعمان بن بشير وأبى بكرة وسمرة بن جندب رضى الله عنهم بالفاظ مختلفة ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى كسوف الشمس ركعتين كاطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه عنها ولو جاز الاخذ بما روت عائشة رضى الله عنها للزيادة لجاز الاخذ بما روى جابر ان النبى عليه السلام صلى فى الكسوف ركعتين بست ركوعات وست سجدات وقال على رضى الله عنه صلى رسول الله عليه السلام فى الكسوف ركعتين بثمان ركوعات وأربع سجدات وبالاجماع ان هذا غير ماخوذ به لانه مخالف للمعهود فكذلك ما روت عائشة وابن عباس وذلك لان صلاة الكسوف اما ان تعتبر بالنوافل أو بالفرائض والواجبات وبايهما اعتبر لا تجوز وأما تعلقه بحديث عائشة وعبد الله بن عباس رضى الله عنهما قلنا الاخبار قد تعارضت فعند التعارض تترك الاخبار و يتمسك بالقياس والقياس معنا أو يؤول توفيقا بين الروايتين والتوفيق بما ذكر محمد بن الحسن رحمه الله فى صلاة الاثر قال يحتمل ان النبى عليه الصلاة والسلام أطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات فرفع أهل الصف الاول رؤسهم ظنا منهم انه عليه السلام رفع رأسه من الركوع فمن خلفهم رفعوا رؤسهم فلما رأى أهل الصف الاول رسول الله عليه السلام راكعا ركعوا فمن خلفهم ركعوا فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع القوم رؤسهم ومن كانوا خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان فى آخر الصفوف وعائشة كانت واقفة فى صف النساء وابن عباس فى صف الصبيان فى ذلك الوقت فنقلا كما وقع عندهما فيحمل على هذا توفيقا بين الحديثين

و يمكث فى قيامه مثل ما مكث فى الركوع ثم يركع و يمكث فيه مثل ما مكث فى قيامه ثم يرفع رأسه و يقوم مثل ثلثى قيامه فى له

(قوله لان صلاة العيد) أقول ولانها صلاة كثيرة الوقوع (قوله واجبة فى الاصح) أقول صلاة الكسوف سنة على مذهب العامة على ما يجىء (قوله وهى سنة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها) أقول فيه بحث

|

القيام الاول من هذه الركعة ثم يسجد سجدتين و يتم الصلاة واحتج على ذلك بحديث عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين باربع ركوعات وأربع سجدات ولنا حديث عبد الله بن عمر والنعمان بن بشير وأبى بكرة وسمرة بن جندب بالفاظ مختلفة أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى كسوف الشمس ركعتين كاطول صلاة (٥٣) كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها واذا تعارضت الروايتان كان الترجيح لرواية ابن عمر والحال أكشف على الرجال لقربهم وتاويل ما رواه ما ذكره محمد فى صلاة الاثر قال يحتمل أن النبى صلى الله عليه وسلم أطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات فرفع أهل الصف الاول رؤسهم ظنا منهم أنه صلى الله عليه وسلم رفع رأسه من الركوع فمن خلفهم رفعوا رؤسهم فلما رأى أهل الصف الاول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا فمن خلفهم ركعوا فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع القوم رؤسهم ومن كانوا خلف الصف الاول ظنوا أنه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان فى آخر الصفوف وعائشة كانت فى صف النساء فان قيل قد روى حديثها من الرجال ابن عباس وقد كان فى صفهم أجيب بانه كان فى صف الصبيان فى ذلك الوقت وقوله (و يطول القراءة فيهما) أى فى الركعتين

له ما روت عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال أكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته (و يطول

(قوله رواية عائشة) أخرج الستة عنها قالت خسفت الشمس فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه فاقترأ قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع رأسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فاقترأ قراءة طويلة هى أدنى من القراءة الاولى ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو أدنى من الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم فعل فى الركعة الثانية مثل ذلك فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات وانجلت الشمس قبل أن ينصرف ثم قام فخطب الناس فاثنى على الله بما هو أهله ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى الصلاة انتهى وفى الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه ولفظ ابن عمرو وفى مسلم لما انكسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودى الصلاة جامعة فركع صلى الله عليه وسلم ركعتين فى سجدة ثم قام فركع ركعتين فى سجدة ثم جلى عن الشمس (قوله ولنا حديث ابن عمر) قيل لعله ابن عمرو يعنى عبد الله بن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لانه لم يوجد عن ابن عمر أخرج أبو داود والنسائى والترمذى فى الشمائل عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام صلى الله عليه وسلم فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع وفعل فى الركعة الاخرى مثل ذلك وأخرجه الحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من أجل عطاء بن السائب انتهى وهذا توثيق منه لعطاء وقد أخرج البخارى له مقرونا بابى بشر وقال أيوب هو ثقة وقال ابن معين لا يحتج بحديثه وفرق الامام أحمد بين من سمع منه قديما وحديثا وأخرج أبو داود والنسائى عن ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب قال بينا أنا وغلام من الانصار نرمى غرضين لنا حتى اذا كانت الشمس قيد رمحين أو ثلاثة فى عين الناظر من الافق اسودت حتى آضت كانها تنومة فقال أحدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذا الشمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى أمته حدثا قال فدفعنا فاذا هو بارز فاستقدم فصلى فقام كاطول ما قام بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم ركع بنا كاطول ما ركع بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم سجد بنا كاطول ما سجد بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم فعل فى الركعة الاخرى مثل ذلك فوافق تجلى الشمس جلوسه فى الركعة الثانية ثم سلم فحمد الله وأثنى عليه وشهد أن لا اله الا الله وشهد أنه عبده ورسوله هذه رواية أبى داود وفى أبى داود من حديث النعمان بن بشير كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يصلى ركعتين ركعتين و يسأل عنها حتى انجلت وفى النسائى من حديث أبى قلابة عن النعمان بن بشير قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر ثوبه فزعا حتى أتى المسجد فلم يزل يصلى حتى انجلت قال ان ناسا يزعمون أن الشمس والقمر لا ينكسفان الا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله ان الله اذا بدا لشئ من خلقه خشع له فاذا رأيتم ذلك فصلوا كاحدث صلاة صليتموها من المكتوبة وروى معنى هذه الجملة الاخيرة الامام أحمد فى مسنده والحاكم وقال على شرطهما وأبو قلابة أدرك النعمان بن بشير قاله أبو حاتم بعد ما نقل عن ابن معين أبو قلابة عن النعمان بن بشير مرسل ورواه أبو داود حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا وهيب عن

ولو كان ما ذكره صحيحا لكان أمرا بخلاف المعهود فحينئذ ينقله الكبار من الصحابة الذين يلون رسول الله

(قوله ان النبى عليه السلام صلى صلاة الكسوف باربع ركعات) أقول أى ركوعات (قوله ان النبى عليه السلام صلى فى كسوف الشمس ركعتين الخ) أقول الركعة فى عرف أهل الشرع الافعال المخصوصة التى هى قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان لا غير (قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم) أقول تقدم ان ابن عباس رضى الله عنهما كان صبيا

القراءة فيهما ويخفى عند أبي حنيفة وقالا يجهر) وعن محمد مثل قول أبي حنيفة

أيوب عن أبي قلابة عن قبيصة الهلالي قال كسفت الشمس وفيه فصلى ركعتين فأطال فيهما القيام ثم انصرف وقد انجلت فقال انما هذه الآيات يخوف الله بها عباده فاذا رأيتموها فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة ثم رواه بسند آخر فادخل بين أبي قلابة وقبيصة هلال بن عامر فقد عرف الساقط في السند الاول فلذا قال الشيخ النووي هذا لا يقدح في صحة الحديث فان هلالا ثقة وأخرج البخاري عن أبي بكرة كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر رداءه حتى انتهى الى المسجد وثاب الناس اليه فصلى بهم ركعتين فانجلت فقال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده فاذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم فهذه الاحاديث منها الصحيح ومنها الحسن قد دارت على ثلاثة أمور منها ما فيه أنه صلى ركعتين ومنها الامر بان يجعلوها كأحدث ما صلوه من المكتوبة وهي الصبح فان كسوف الشمس كان عند ارتفاعه قدر رمحين على ما في حديث سمرة فأفاد أن السنة ركعتان ومنها ما فصل فأفاد تفصيله أنها بركوع واحد كما في حديث سمرة وابن عمر وابن العاص وحمل الركعتين على أن في كل ركعة ركوعين خروج عن الظاهر لا يقال الركعة اسم للافعال التي آخرها السجدتان وقبلها ما ركوع أعم من كونه واحدا أو أكثر لانا نمنعه بل المتبادر من لفظ ركعة الافعال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان فهو مفهومها في عرف أهل الشرع لا ما اشتمل على قراءتين وقيامين وركوعين وأما في الصدر الاول فهو أيضا كذلك ويقال أيضا لمجرد الركوع فهو اما مشترك بين مجموع الافعال التي منها الركوع الواحد وبينه بدليل ما رووه عن عائشة رضي الله عنها قالت فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات والمراد عندهم أربع ركوعات فسمت كل ركوع ركعة وكذا ما في حديث ابن عمر والذي رووه فركع ركعتين في سجدة واما مجاز عرفي فيه وهو الظاهر لانهم حيث أرادوه قيدوه بالقرينة الدالة عليه كما في قوله ركعتين في سجدة وقولها أربع ركعات وأربع سجدات وحيث أرادوا الاول أطلقوا اسم الركعة والركعتين مع أن المجاز خير من الاشتراك فظهر أن حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة بركوع واحد ومجازها المستعمل نفس الركوع الواحد فارادة قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما سجودان بهما ليس بحقيقة ولا مجاز ثبت استعمالهم له فان قيل امكان الحمل عليه يكفي في الحمل عليه اذا أوجبه دليل وقد وجد وهو كون أحاديث الركوعين أقوى قلنا هذه أيضا في رتبتها أما حديث البخاري آخرا فلا شك وكذا ما قبله من حديث النسائي وأبي داود والباقي لا ينزل عن درجة الحسن وقد تعددت طرقه فيرتقي الى الصحيح فهذه عدة أحاديث كلها صحيحة حينئذ فكافأت أحاديث الركوعين وكون بعض تلك اتفق عليها الكل من أصحاب الكتب الستة غاية ما فيه كثرة الرواة ولا ترجيح عندنا بذلك ثم المعنى الذي زوينا أيضا في الكتب الخمسة والمعنى هو المنظور اليه وانما تفرق في آحاد الكتب وثنائها من خصوصيات المتون ولو سلمنا أنها أقوى سندا فالضعيف قد يثبت مع صحة الطريق بمعنى آخر وهو كذلك فيها فان أحاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة أيضا فان منهم من روى ركوعين كما تقدم ومنهم من روى ثلاث ركوعات فروى مسلم عن جابر كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ست ركعات بأربع سجدات وهذا أيضا يؤيد ما تقدم من اطلاق اسم الركعة وروى مسلم أيضا عن جابر نفسه حديث الركوعين قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم شديد الحر فصلى باصحابه فأطال القيام حتى جعلوا يخرون ثم ركع فأطال ثم رفع فأطال ثم ركع فأطال ثم سجد سجدتين ثم قام فصنع نحوا من ذلك فكانت أربع ركعات وأربع سجدات وكذا أخرج مسلم عن عائشة أنها بثلاث ركوعات وكما قدمنا عنها بركوعين وعمرو بن العاص تقدم عنه رواية الركوع الواحد والركوعين وان كانت رواية الركوع الواحد اختلف في تصحيحها بخلاف رواية الركوعين فان ذلك لا يخلو عن ايهام

عليه السلام وحيث لم ينقله أحد دل ان الامر كما قلنا

اما

أما التطويل في القراءة فبيان الافضل ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء فاذا خفف أحدهما طول الآخر وأما الاخفاء والجهر فلهما رواية عائشة أنه صلى الله عليه وسلم جهر فيها ولابي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة رضي الله عنهم

ظن الرواية الاولى عنه وأخرج مسلم أربع ركوعات عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم صلى فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم سجد قال والاخرى مثلها وفي لفظ ثمان ركعات في أربع سجدات وأخرج عن علي رضي الله عنه مثل ذلك ولم يذكر لفظ علي بل أحال على ما قبله وروى أيضا خمس ركوعات أخرج أبو داود من طريق أبي جعفر الرازي عن أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم في كسوف الشمس فقرأ سورة من الطوال وركع خمس ركعات وسجد سجدتين وفعل في الثانية مثل ذلك ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها وأبو جعفر فيه مقال تقدم في باب الوتر والاضطراب موجب للضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها الى روايات غيرها ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلاة الكسوف فوجب أن يصلى على ما هو المعهود صح ويكون متضمنا ترجح روايات الاتحاد ضمنا لا قصدا وهو الموافق لروايات الاطلاق أعني نحو قوله صلى الله عليه وسلم فاذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم وعن هذا الاضطراب الكثير وفق بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد على أنه لما أطال في الركوع أكثر من المعهود جدا ولا يسمعون له صوتا على ما تقدم في رواية رفع من خلفه متوهمين رفعه وعدم سماعهم الانتقال فرفع الصف الذي يلي من رفع فلما رأى من خلفه أنه صلى الله عليه وسلم لم يرفع فلعلهم انتظروه على توهم أن يدركهم فيه فلما يئسوا من ذلك رجعوا الى الركوع فظن من خلفهم انه ركوع بعد ركوع منه صلى الله عليه وسلم فرووا كذلك ثم لعل روايات الثلاث والاربع بناء على اتفاق تكرر الرفع من الذي خلف الاول وهذا كله اذا كان الكسوف الواقع في زمنه مرة واحدة فان حمل على أنه تكرر مرارا على بعد أن يقع نحو ست مرات في نحو عشر سنين لانه خلاف العادة كان رأينا أولى أيضا لانه لما لم ينقل تاريخ فعله المتأخر في الكسوف المتأخر فقد وقع التعارض فوجب الاحجام عن الحكم بانه كان المتعدد على وجه التثنية أو الجمع ثلاثا أو أربعا أو خمسا أو كان المتحد فبقي المجزوم به استنان الصلاة مع التردد في كيفية معينة من المرويات فيترك ويصار الى المعهود ثم يتضمن ما قدمنا من الترجيح والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال والمصنف رجح بان الحال أكشف للرجال وهو يتم لو لم يرو حديث الركوعين أحد غير عائشة رضي الله عنها من الرجال لكن قد سمعت من رواه فالمعول عليه ما صرنا اليه (قوله أما التطويل فبيان الافضل) لانه صلى الله عليه وسلم فعله كما مر في حديث عائشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطاء بن السائب وسمرة وهذه الصورة حينئذ مستثناة مما سلف في باب الامامة من أنه ينبغي أن يطول الامام بهم الصلاة ولو خففها جاز ولا يكون مخالفا للسنة لان المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء فان رواية أبي داود فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت يعطي أنه لم يبالغ في التطويل كما في رواية جابر أنه جعل الصحابة يخرون لطول القيام اذ الظاهر أنها لم تمكث مع مثل هذا الطول ما يسع ركعتين ركعتين والحق أن السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب الوقت كما ذكر مطلقا كما في حديث المغيرة بن شعبة في الصحيحين انكسفت الشمس الى أن قال فاذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي ولمسلم من حديث عائشة فاذا رأيتم كسوفا فاذكروا الله حتى تنجلي (قوله فلهما رواية عائشة) في الصحيحين عنها قالت جهر النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الخسوف بقراءته الحديث وللبخاري من حديث أسماء جهر صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف ورواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ولفظه صلى صلاة الكسوف فجهر فيها بالقراءة (قوله ولابي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة) أما حديث ابن عباس فروى أحمد وأبو يعلى في مسنديهما عن

(قوله أما التطويل في القراءة فبيان الافضل) لان فيه متابعة النبي صلى الله عليه وسلم وصح في الحديث ان قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعة الاولى كان بقدر قراءة سورة البقرة وفي الركعة الثانية بقدر سورة آل عمران كذا في المبسوط (قوله لان المسنون استيعاب الوقت) أي وقت الكسوف

وقوله (فبيان الافضل) لان فيه متابعة النبي صلى الله عليه وسلم فانه صح أن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران وقوله (فلهما رواية عائشة) فانها روت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ قراءة طويلة فجهر بها يعني في صلاة الكسوف (وله رواية ابن عباس وسمرة) بن جندب أنه لم يسمع من قراءته فيها حرفا

(والترجيح قدمه من قبل) يعنى قوله والحال أكشف على الرجال اقربهم فان قيل ذكر فى المبسوط أن عليا رضى الله عنه روى حديثهما ان
صح ذلك فما جوابه أجيب بان الجواب بالرجوع الى الاصل فانها صلاة نهارية والاصل فيها الاخفاء قال عليه السلام صلاة النهار عجماء وقد تقدم
ذلك وقوله (ويدعو بعدها) أى بعد صلاة الكسوف ان شاء جالسا مستقبل القبلة وان شاء قائما وان شاء يستقبل القوم بوجهه

والترجيح قدمه من قبل كيف وانها صلاة النهار وهى عجماء (ويدعو بعدها حتى تنجلى الشمس) لقوله عليه السلام اذا رأيتم من هذه الافزاع شيأ فارغبوا الى الله بالدعاء والسنة فى الادعية تأخيرها عن الصلاة (ويصلى بهم الامام الذى يصلى بهم الجمعة فان لم يحضر صلى الناس فرادى) تحرزا عن الفتنة (وليس فى خسوف القمر جماعة) لتعذر الاجتماع فى الليل أو لخوف الفتنة وانما يصلى كل واحد بنفسه لقوله عليه السلام اذا رأيتم شيأ من هذه الاهوال

ابن عباس صليت مع النبى صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم أسمع منه حرفا من القراءة وفيه ابن لهيعة ورواه أبو نعيم فى الحلية من طريق الواقدى عن ابن عباس قال صليت الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة ورواه البيهقى فى المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن أبان كما رواه الطبرانى ثم قال وهؤلاء وان كانوا لا يحتج بهم ولكنهم عدد روايتهم توافق الرواية الصحيحة عن ابن عباس فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قرأ نحوا من سورة البقرة قال الشافعى رحمه الله فيه دليل على أنه لم يسمع ما قرأ اذ لو سمعه لم يقدره بغيره ويدفع حمله على بعده رواية الحكم بن أبان صليت الى جنبه ويوافق أيضا رواية محمد بن اسحق باسناده عن عائشة قالت فحزرت قراءته وأما حديث سمرة فتقدم وفيه لا نسمع له صوتا قال الترمذى حسن صحيح والحق أن تقدير ابن عباس لسورة البقرة لا يستلزم عدم سماعه لان الانسان قد ينسى المقروء المسموع بعينه وهو ذاكر لقدره فيقول قرأ نحو سورة كذا فالاولى حمله على الاخفاء لا بالنظر الى هذه الدلالة بل بالنظر الى ما تقدم من حديث صليت الى جانب رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا حصل التعارض وجب الترجيح بان الاصل فى صلاة النهار الاخفاء وأما قول المصنف والترجيح قدمه من قبل يعنى أن الحال أكشف للرجال فقد يقال بل فى خصوص هذه المادة تترجح رواية النساء هنا لانه الخبار عن القراءة ومعلوم أنهن فى آخر الصفوف أو فى حجرهن فاذا أخبرن عن الجهر دل على تحققه بزيادة قوة بحيث يصل الصوت اليهن فالمعتبر ما رجع اليه آخرا من قوله كيف وانها صلاة النهار لقوله عليه السلام فاذكروا الله الى قوله بالدعاء حديثان ومعنى الاول تقدم فى حديث عائشة وتقدم فى حديث المغيرة قوله صلى الله عليه وسلم فاذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلى وفى مبسوط شيخ الاسلام قال فى ظلمة أو ريح شديدة الصلاة حسنة وعن ابن عباس أنه صلى لزلزلة بالبصرة (قوله والسنة فى الادعية تأخيرها) والامام مخير ان شاء دعا مستقبلا جالسا أو قائما أو يستقبل القوم بوجهه ودعا ويؤمنون قال الحلوانى وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا (قوله وليس فى خسوف القمر جماعة الخ) وما روى الدارقطنى

(قوله والترجيح) قدمه من قبل وهو قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم وهذا انما يصح ان لو كان الراوى عائشة رضى الله تعالى عنها كما ذكره هنا وفى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله ولو كان راوى حديثهما عليا رضى الله عنه كما ذكر فى المبسوط فتأويله انه وقع اتفاقا أو تعليما الناس بان القراءة فيها مشروعة أو يقول ان روى على انه جهر فقد روى ابن عباس رضى الله عنه أنه خافت فعند تعارض الروايات يتمسك بالقياس والقياس مع أبى حنيفة رحمه الله وذلك لان هذه صلاة تؤدى فى النهار وليس من شرط اقامتها المصر فلا يجهر فيها بالقراءة كالظهر بخلاف الجمعة والعيدين لان المصر شرط لاقامتها كذا فى المبسوطين (قوله ويصلى بهم الامام الذى يصلى بهم الجمعة) لانه أقامها رسول الله عليه السلام فانما يقيمها الآن من هو قائم مقامه (قوله تحرزا عن الفتنة) أى فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيهما (قوله وليس فى كسوف القمر جماعة)

والقوم تؤمن وقوله (من هذه الافزاع) الفزع الخوف وكلامه واضح وقوله (فان لم يحضر) يعنى الامام (صلى الناس فرادى ان شاؤا ركعتين وان شاؤا أربعا) لان هذا تطوع والاصل فى التطوعات ذلك وقوله (تحرزا عن الفتنة) أى فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيهما وقوله (وليس فى كسوف القمر جماعة) عاب أهل الادب محمدا فى هذا اللفظ وقالوا انما يستعمل فى القمر لفظ الخسوف قال الله تعالى فاذا برق البصر وخسف القمر وقال فى المغرب يقال كسفت الشمس والقمر جميعا وقوله صلى الله عليه وسلم فافزعوا الى الصلاة الحديث روى أبو مسعود الانصارى قال انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم ولد النبى صلى الله عليه وسلم فقال الناس انما انكسفت لموته فقال صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم شيأ من هذه الاهوال فافزعوا الى الصلاة أى التجؤا اليها فان قيل هذا أمر والامر للوجوب فكان ينبغى أن تكون صلاة الكسوف واجبة قلنا قد ذهب الى ذلك بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعامة ذهبت الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاها النبى عليه السلام فكانت سنة والامر للندب

(قوله والعامة ذهبت الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض) أقول ما المانع فى تعلق ما هو من الشعائر بعارض تأمل وقوله بعارض يعنى عارض الكسوف

فافزعوا الى الصلاة (وليس فى الكسوف خطبة) لانه لم ينقل

(باب الاستسقاء)

(قال أبو حنيفة ليس فى الاستسقاء صلاة مسنونة فى جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء

عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم صلى فى كسوف الشمس والقمر ثمان ركعات فى أربع سجدات واسناده جيد وما أخرج عن عائشة قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى فى كسوف الشمس والقمر أربع ركعات وأربع سجدات قال ابن القطان فيه سعيد بن حفص ولا أعرف حاله فليس فيه تصريح بالجماعة فيه والاصل عدمها حتى يثبت التصريح به وماذكره من المعنى يكفى لنفيها (قوله لانه لم ينقل) أى بطريق قصد الشرعية بل لدفع وهم من توهم انه لموت ابراهيم صلى الله عليه وسلم فهو لسبب عرض وانقضى

(باب الاستسقاء)

يخرجون للاستسقاء ثلاثة أيام ولم ينقل أكثر منها متواضعين متخشعين فى ثياب خلق مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد التوبة الى الله تعالى الا فى مكة وبيت المقدس فيجتمعون فى المسجد (قوله قال أبو حنيفة

وفى المبسوط عاب أهل الادب محمدا رحمه الله فى هذا اللفظ وقالوا انما تستعمل فى القمر لفظة الخسوف قال الله تعالى فاذا برق البصر وخسف القمر ولكنا نقول الخسوف ذهاب دائرته والكسوف ذهاب ضوئه دون دائرته فانما أراد محمد رحمه الله هذا النوع بذكر الكسوف وفى المغرب يقال كسفت الشمس والقمر جميعا عن الغورى ثم قال وكيفما كان فقول محمد صحيح (قوله فافزعوا الى الصلاة) أى التجؤا يقال فزع اليه أى التجأ والمفزع الملجأ وفزع منه خاف وقال الشافعى رحمه الله يصلى فى خسوف القمر بجماعة أيضا لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه صلى بهم فى خسوف القمر وقال صليت كما رأيت رسول الله عليه السلام وذهب أصحابنا فى ذلك الى أن خسوف القمر كان على عهد رسول الله عليه السلام ككسوف الشمس بل أكثر فلو صلى بجماعة لنقل ذلك عنه نقلا مستفيضا كما نقل عنه ذلك فى صلاة الكسوف (قوله وليس فى الكسوف خطبة) أى فى كسوف الشمس وفيه خلاف الشافعى رحمه الله تعالى عليه فانه قال يخطب خطبتين بعد السلام كما فى العيدين واحتج بما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كسفت الشمس على عهد رسول الله عليه السلام فصلى ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه وانا نقول الخطبة انما شرعت لاحد أمرين اما شرطا للجواز كما فى صلاة الجمعة أو مشروعا للتعليم كما فى صلاة العيدين فانه يحتاج الى تعليم صدقة الفطر والاضحية والتعليم ههنا حصل من حيث الفعل ألا ترى ان فى خطبة العيد لا يعلم صلاة العيد لحصول التعليم بالفعل وأما تعلقه بحديث عائشة رضى الله تعالى عنها فيحتمل أن النبى عليه السلام يحتاج الى الخطبة بعد صلاة الكسوف لان الناس كانوا يقولون انها كسفت بموت ابراهيم فاراد ان يخطب حتى يرد عليهم ذلك أو يقال معنى قولها خطب دعا والدعاء يسمى خطبة ثم الامام فى هذا الدعاء بالخيار ان شاء جلس مستقبل القبلة ودعا وان شاء قام ودعا وان شاء استقبل الناس بوجهه ودعا ويؤمن القوم قال شمس الائمة الحلوانى رحمه الله وهذا أحسن ولو قام واعتمد على عصاه أو على قوس له ودعا كان ذلك حسنا أيضا كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله والمحيط (قوله لانه لم ينقل) أى بطريق الشهرة فان الشافعى رحمه الله يروى حديث الخطبة فى كسوف الشمس كما ذكرنا ولكن لم تشتهر هى كشهرة الصلاة والله أعلم بالصواب

(باب الاستسقاء)

ذكر فى المبسوط والمحيط قول أبى يوسف رحمه الله مع قول أبى حنيفة رحمة الله عليه وذكر فى شرح الطحاوى قوله مع محمد رحمه الله كما ذكر فى الكتاب وقال الشافعى رحمه الله يصلى ركعتين كما قال محمد رحمه الله الا انه يكبر فيها كما فى صلاة العيد يكبر سبعا فى الركعة الاولى وخمسا فى الركعة الثانية وفى الخلاصة الغزالية اذا غارت الانهار وانقطعت الامطار وانهارت القنوات فيستحب للامام أن يأمر الناس أولا بصيام ثلاثة أيام وما

وقوله (وليس فى الكسوف) أى كسوف الشمس والقمر (خطبة) وقال الشافعى فى كسوف الشمس يخطب بعد الصلاة خطبتين كما فى العيدين لما روت عائشة رضى الله عنها قالت خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه ولنا أنه لم ينقل وذلك دليل على أنه لم يفعل وان صح فتأويله أنه عليه السلام خطب لان الناس كانوا يقولون انها كسفت لموت ابراهيم فاراد أن يرد عليهم

(باب الاستسقاء)

(قوله ولنا أنه لم ينقل الخ) أقول كيف لم ينقل وقد أخرج الستة عنها (قوله وان صح فتأويله انه صلى الله عليه وسلم خطب لان الناس كانوا يقولون انها كسفت لموت ابراهيم فاراد أن يرد عليهم) أقول لا لشرعية الخطبة

أخرصلاة الاستسقاء صلاة الكسوف لان صلاة الكسوف سنة وقال أبوحنيفة ليس فى الاستسقاء صلاة مسنونة فى جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وروى أن قوم نوح عليه السلام لما كذبوه بعد طول تكرير الدعوات حبس الله عنهم القطر وأعقم أرحام نسائهم أربعين سنة وقيل سبعين سنة فوعدهم أنهم ان آمنوا رزقهم الله الخصب ورفع عنهم ما كانوا عليه ووجه الاستدلال به أن شرائع من قبلنا شرائع لنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار وهذا كذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم يرو عنه الصلاة وانما المروى عنه عليه السلام فى ذلك الدعاء روى أنس رضى الله عنه أن الناس قد قحطوا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال يارسول الله هلكت المواشى وخشينا الهلاك على أنفسنا فادع الله أن يسقينا فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيأ مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير رائث قال الراوى ما كان فى السماء قزعة فارتفعت السحاب من ههنا ومن ههنا حتى صارت ركاما ثم مطرت سبعا من الجمعة الى الجمعة ثم دخل ذلك الرجل والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب والسماء تسكب فقال يارسول الله تهدم البنيان وانقطعت السبل فادع الله أن يمسكه فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم لملالة بنى آدم قال الراوى والله ماترى فى السماء خضراء ثم رفع يديه فقال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر فانجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالاكليل ولم يذكر غير الدعاء (وقالا يصلى الإمام ركعتين لما روى انه صلى الله عليه وسلم صلى فيها ركعتين كصلاة العيد) (ويجهر فى الجهر بالقراءة والصلاة بلا أذان ولا اقامة (رواه ابن عباس رضى الله عنهما قلنا) ان ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لا نمنعه وانما الكلام فى انها سنة أولا والسنة ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم وههنا (فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن) فعله أكثر من تركه حتى يكون مواظبة فلا يكون (سنة) فان قيل كلام المصنف حينئذ متناقض لانه قال أولا ولم يرو عنه الصلاة ثم قال لما روى عنه فالجواب أن المروى لما كان شاذا فيما تعم به البلوى جعله كانه غير مروى قوله (وقد ذكر فى الاصل قول محمد وحده) يعنى أن أبا يوسف مع أبى حنيفة وهكذا ذكر فى المبسوط والمحيط وذكر فى شرح الطحاوى قوله مع محمد كما ذكر فى الكتاب وقوله

الدعاء والاستغفار) لقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا الآية ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة (وقالا يصلى الامام ركعتين) لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد رواه ابن عباس قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة وقد ذكر فى الاصل قول محمد وحده

الخ) مفهومه استنانها فرادى وهو غير مراد (قوله ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة) يعنى فى ذلك الاستسقاء فلا يرد أنه غير صحيح كما قال الامام الزيلعى المخرج ولو تعدى بصره الى قدر سطر حتى رأى قوله فى جوابهم ماقلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة لم يحمله على النفى مطلقا وانما يكون سنة ما واظب عليه ولذا قال شيخ الاسلام فيه دليل على الجواز عندنا يجوز لو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة وبه أيضا يبطل قول ابن العز الذين قالوا بشرعية صلاة الاستسقاء لم يقولوا بتعينها بل هى على ثلاثة أوجه تارة يدعون عقيب الصلوات وتارة يخرجون الى المصلى فيدعون من غير صلاة وتارة يصلون جماعة ويدعون

أطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصى ثم يخرج بهم اليوم الرابع بالعجائز والصبيان متنظفين فى ثياب بذلة واستكانة متواضعين لله عز وجل بخلاف العيد ويستحب اخراج الدواب ويصلى بهم الامام مثل صلاة العيد بلا فرق ثم يخطب خطبتين ولكن معظم الخطبتين الاستغفار وقريب من هذا فى مذهبنا ما قاله شمس الائمة الحلوانى رحمه الله ذكره فى المحيط وقال ان الناس يخرجون الى الاستسقاء مشاة لا على ظهور دوابهم فى ثياب خلق أو غسيل مرقع متذللين خاضعين ناكسى رؤسهم فى كل يوم يقدمون الصدقة قبل الخروج ثم يخرجون هذا تفسير قول محمد رحمه الله تعالى عليه (قوله ورسول الله استسقى ولم ترو عنه الصلاة) روى أنس رضى الله عنه الناس قد قحطوا فى زمن رسول الله فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله عليه السلام يخطب فقال يارسول الله هلكت المواشى وخشينا الهلاك على أنفسنا فادع الله ان يسقينا فرفع رسول الله عليه السلام يديه فقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيأ مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير رائث قال الراوى ما كان فى السماء قزعة فارتفعت السحاب من ههنا وههنا حتى صارت ركاما ثم مطرت سبعا من الجمعة الى الجمعة ثم دخل ذلك الرجل والنبى عليه الصلاة والسلام يخطب والسماء تسكب فقال يارسول الله تهدم البنيان وانقطعت السبيل فادع الله أن يمسكه فتبسم رسول الله عليه الصلاة والسلام لملالة بنى آدم قال الراوى والله ماترى خضراء ثم رفع يديه فقال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر فانجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالاكليل فلم يذكر غير الدعاء وما روى أنه عليه الصلاة والسلام صلى فيه شاذ فيما تعم به البلوى خصوصا فى ديارهم وما يحتاج الخاص والعام الى معرفته لا يقبل فيه الشاذ (قوله كصلاة العيد) من حيث انه يصلى بالنهار بالجمع ويجهر فيهما بالقراءة من

(ويجهر فيهما بالقراءة) اعتبارا بصلاة العيد (ثم يخطب) لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم خطب

(ويجهر فيهما بالقراءة) اتفقا على الجهر بالقراءة اعتبارا بصلاة العيد واختلفا فى الخطبة فقال محمد هى كخطبة العيد وقال أبو يوسف خطبة واحدة وبكل ذلك ورد الحديث

وأبو حنيفة لم يبلغه الوجه الثالث فلم يقل به والعجب أنه قاله بعد نقله قول المصنف قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله وكذا قول غير المصنف المروى فيه شاذ فيما تعم به البلوى وهو ظاهر جواب الرواية فان عبارته فى الكافى الذى هو جمع كلام محمد قال لا صلاة فى الاستسقاء انما فيه الدعاء بلغنا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه خرج ودعا وبلغنا عن عمر أنه صعد المنبر فدعا فاستسقى ولم يبلغنا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك صلاة الاحديث واحد شاذ لا يؤخذ به انتهى وهذا صريح من جهة الرواية فى علم محمد به فان قيل من أين يلزم كون ما علمه محمد رحمه الله ومن بعده من الرواية معلوما لابى حنيفة قلنا ومن أين علم أنه لم يبلغه وبلغ أتباعه بل الظاهر تلقيهم ذلك عنه ثم الجواب عنه بما ذكر وفى عدم الاخذ به لشذوذه ويلزمه أنهم لو صلوا بجماعة كان مكروها وقد صرح الحاكم أيضا فى باب صلاة الكسوف من الكافى بقوله ويكره صلاة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلاة الكسوف وهذا خلاف ما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله ثم الحديث الذى روى من صلاته صلى الله عليه وسلم هو ما فى السنن الاربعة عن اسحق بن عبد الله بن كنانة قال أرسلنى الوليد بن عتبة وكان أمير المدينة الى ابن عباس أسأله عن استسقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل فى الدعاء والتضرع والتكبير وصلى ركعتين كما كان يصلى فى العيد صححه الترمذى وقال المنذرى فى مختصره رواية اسحق بن عبد الله بن كنانة عن ابن عباس وأبى هريرة مرسلة ولا يضر ذلك فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم أخرجه الستة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقى فصلى بهم ركعتين وحول رداءه ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة زاد البخارى فيه جهر فيهما بالقراءة وليس هذا عند مسلم ووهم البخارى ابن عيينة فى قوله انه عبد الله بن زيد بن عبد ربه بل هو ابن زيد بن عاصم المازنى وأما ما رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه وقال فيه فصلى ركعتين كبر فى الاولى سبع تكبيرات وقرأ بسبح اسم ربك الاعلى وقرأ فى الثانية هل أتاك حديث الغاشية وكبر فيها خمس تكبيرات فليس بصحيح كما زعم بل هو ضعيف معارض أما ضعفه فبمحمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف قال البخارى منكر الحديث والنسائى متروك وأبو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث مستقيم وقال ابن حبان يروى عن الثقات المعضلات حتى سقط الاحتجاج به وأما المعارضة فيما أخرجه الطبرانى فى الاوسط عن أنس عنه صلى الله عليه وسلم استسقى فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما الا تكبيرة تكبيرة وأخرج أيضا عن ابن عباس قال لم يزد صلى الله عليه وسلم على ركعتين مثل صلاة الصبح ووجه الشذوذ أن فعله صلى الله عليه وسلم لو كان ثابتا لاشتهر نقله اشتهارا واسعا ولفعله عمر حين استسقى ولانكروا عليه اذا لم يفعل لانها كانت بحضرة جميع الصحابة لتوافر الكل فى الخروج معه صلى الله عليه وسلم للاستسقاء فلما لم يفعل ولم ينكروا ولم يشتهر روايتها فى الصدر الاول بل هو عن ابن عباس وعبد الله ابن زيد على اضطراب فى كيفيتها عن ابن عباس وأنس كان ذلك شذوذا فيما حضره الخاص والعام والصغير والكبير واعلم أن الشذوذ يراد باعتبار الطرق اليهم اذ لو تيقنا عن الصحابة المذكورين رفعه لم يبق اشكال واذا مشينا على ما اختاره شيخ الاسلام وهو الجواز مع عدم السنية فوجهه أنه صلى الله عليه وسلم ان فعله مرة كما قلتم فقد تركه أخرى فلم يكن سنة بدليل ما روى فى الصحيحين أن رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فقال يارسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا فقال صلى الله عليه وسلم اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا قال أنس رضى الله عنه فلا والله ماترى بالسماء من

حيث انه يصلى بلا أذان ولا اقامة قلنا فعله مرة وتركه أخرى فدل على الجواز والكلام فى أنها سنة أم لا والسنة ما واظب عليه عليه السلام وقد ذكرنا انه تركه فلم يكن سنة أو تعارض وعند التعارض يتمسك بالقياس

ثم هي كخطبة العيد عند محمد وعند أبي يوسف خطبة واحدة (ولا خطبة عند أبي حنيفة) لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده (ويستقبل القبلة بالدعاء) لما روى أنه صلى الله عليه وسلم استقبل القبلة وحول رداءه

سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت الحديث (قوله ثم هي كخطبة العيد عند محمد) يعني فيكون خطبتين يفصل بينهما بجلوس ولذا قابله بقوله وعند أبي يوسف خطبة واحدة ولا صريح في المرويات يوافق قول محمد انها خطبتان ويحتمل أنه أخذه من المروي عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد مع رواية الخطبة في حديث أنس المذكور في رواية الطبراني السابقة وفي حديث أبي هريرة من رواية ابن ماجه قال فيه ثم خطبنا ودعا الله فتكون كخطبة العيد وهو غير لازم ثم في حديث ابن عباس على ماقدمناه قوله فلم يخطب بخطبتكم هذه فانه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة لا أصل الخطبة فان النفي اذا دخل على مقيد انصرف الى القيد ثم أفاد ثبوت أصل الحكم في المحاورات الخطابية لا بالنسبة الى الاحكام الشرعية عندنا ومطلقا عند الثلاثة فلذا لم ينتهض استدلال من استدل بحديث ابن عباس هذا للامام أحمد على نفي الخطبة في الاستسقاء فان أحمد ينفيها كقول أبي حنيفة رضي الله عنهما وأما على أصلنا فحاصله نفي الخطبة المخصوصة وهو لا يستلزم ثبوت أصلها لانتفاء الدلالة المفهوم في الاحكام فتبقى على العدم حتى يقوم دليل وأنت قد علمت أنها رويت ولا بد للامام أحمد اذ كان ينفيها أن يحكم بعدم صحة الوارد فيها فينتفي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي أما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الاربعة فان لم يدل على وجود الخطبة فلا اشكال وان دل فان صححه الترمذي فقد سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده وتقدم حكم الحافظ المنذري أنها مرسلة وحديث أبي هريرة أعل بانه تفرد به النعمان ابن راشد عن الزهري وقال البخاري فيه هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير اه فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الامام أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم خرج صلى الله عليه وسلم يستسقي فبدأ بالصلاة قبل الخطبة ولم يقل باستنانها وذلك لازم ضعف الحديث وأنت علمت أن ضعفه لا يلزم فيه كونه بضعف بعض الرجال بل العلل كثيرة وفي سنن أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت شكى الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قحوط المطر فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوما يخرجون فيه قالت فخرج صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال انكم شكوتم جدب دياركم واستئخار المطر عن زمانه عنكم وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم ثم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا اله الا الله يفعل ما يريد اللهم أنت الله لا اله الا أنت الغني ونحن الفقراء أنزل علينا الغيث واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغا الى حين ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض ابطيه ثم حول الى الناس ظهره وقلب أو حول رداءه وهو رافع يديه ثم أقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين فانشأ الله سحابة فرعدت وبرقت ثم أمطرت باذن الله فلم يأت صلى الله عليه وسلم مسجده حتى سالت السيول فلما رأى سرعتهم الى الكن ضحك حتى بدت نواجذه فقال أشهد أن الله على كل شئ قدير واني عبده ورسوله انتهى قال أبو داود حديث غريب واسناده جيد وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم ولعل الامام أحمد أعله بهذه الغرابة أو بالاضطراب فان الخطبة فيه مذكورة قبل الصلاة وفيما تقدم من حديث أبي هريرة بعدها وكذا في غيره وهذا انما يتم اذا تم استبعاد أن الاستسقاء وقع حال حياته بالمدينة أكثر من سنتين السنة التي استسقى فيها بغير صلاة والسنة التي صلى فيها والا فالله سبحانه أعلم بحقيقة الحال وفيه أنه أمر باخراج المنبر وقال المشايخ لا يخرج وليس الا بناء على عدم حكمهم بصحته هذا

والقياس أن لا تؤدى النوافل بالجماعة (قوله وعند أبي يوسف رحمه الله خطبة واحدة) لان المقصود الدعاء فلا يقطعها بالجلسة كذا في المبسوط (قوله ويقلب رداءه) لما روى انه عليه السلام حول

(ولا خطبة عند أبي حنيفة لانها تبع الجماعة ولا جماعة عنده) وقال ابن عباس خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى فرقى المنبر فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير (ويستقبل القبلة لما روى أنه عليه السلام فعل ذلك) وروى عن أبي يوسف أنه قال ان شاء رفع يديه بالدعاء وان شاء أشار باصابعه

(ويقلب رداءه) وصفة القلب ان كان الرداء مربعا أن يجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه وان كان مدورا بان كان جبة أن يجعل الايمن أيسر والايسر أيمن وقوله (لما روينا) يريد به قوله لما روى أنه عليه السلام استقبل القبلة وحول رداءه قال المصنف (وهذا قول محمد أما عند أبي حنيفة فلا يقلب) ولم يذكر قول أبي يوسف لانه مضطرب ذكره الحاكم مع أبي حنيفة والكرخي مع محمد وقوله (لانه) أي الاستسقاء (دعاء) وليس في شئ من الادعية قلب رداء فكذا هذا وقوله (وما رواه كان تفاؤلا) جواب عن استدلالهم بالحديث ومعناه أن النبي صلى الله عليه وسلم تفاءل بتغير الهيئة لتغير الهواء يعني غير ناما كنا عليه فغير اللهم الحال وفي كلامه نظر من وجهين أحدهما أنه تعليل في مقابلة النص وهو باطل والثاني هب أنه عليه السلام تفاءل بذلك فليتفاءل كل من يبتلى بذلك تأسيا به عليه السلام والجواب عن الاول أنه ليس تعليلا في مقابلة النص بل من باب العمل بالقياس بعد تعارض النصين وذلك لان ما رواه محمد يدل على (٦١) القلب وما روى أنس يدل على أنه لا تحويل فيه فتعارضا فصير الى مابعدهما من الحجة وهو القياس والمصنف لم يتعرض لذكره لتقدم ذكره وعن الثاني بان النبي صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحي أن الحال ينقلب الى الخصب متى قلب الرداء وهذا مما لا يتأتى من غيره فلا فائدة في التأسي ظاهرا فيما ينفيه القياس وقوله (ولا يقلب القوم أرديتهم) قيل هو بالتشديد لان فيه تكثيرا بخلاف الاول وقوله (لانه لم ينقل أنه عليه السلام أمرهم بذلك) فيه نظر لانه استدلال بالنفي وهو باطل لانه احتجاج بلا دليل ومثل هذا صنع في آخر باب الكسوف حيث قال لانه لم ينقل والجواب أن التعليل بالنفي لا يصح اذا لم تكن العلة متعينة أما اذا كانت فلا بأس به لان انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء

(ويقلب رداءه) لما روينا قال وهذا قول محمد أما عند أبي حنيفة فلا يقلب رداءه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما رواه كان تفاؤلا (ولا يقلب القوم أرديتهم) لانه لم ينقل انه أمرهم بذلك

ويستحسن أيضا الدعاء بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يدعو به في الاستسقاء وهو اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا مريعا غدقا مجللا سحاعاما طبقا دائما اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين اللهم ان بالبلاد والعباد والخلق من اللأواء والضنك مالا نشكو الا اليك اللهم أنبت لنا الزرع وأدر لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الارض اللهم انا نستغفرك انك كنت غفارا فارسل السماء علينا مدرارا فاذا مطروا قالوا اللهم صيبا نافعا ويقولون مطرنا بفضل الله وبرحمته فان زاد المطر حتى خيف الضرر قالوا اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر كبقية ما سبق من الحديث أعني استسقاءه على المنبر حين قال ذلك الرجل يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا فرفع يديه وقال اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا قال أنس فلا والله مانرى في السماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت فلا والله ما رأينا الشمس سبتا قال ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائما فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر قال فأقلعت وخرجنا نمشي في الشمس وقياس ماذكرنا من الاستسقاء اذا تأخر المطر عن أوانه فعله أيضا لو ملحت المياه المحتاج اليها أو غارت (قوله وما رواه كان تفاؤلا) اعتراف بروايته ومنع استنانه لانه فعل لامر لا يرجع الى معنى العبادة والله أعلم (قوله لم ينقل) قال الزيلعي المخرج ليس كذلك عند أبي داود استسقى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خميصة سوداء فاراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه زاد الامام أحمد وتحول الناس معه قال الحاكم على شرط مسلم انتهى ودفع بأنه انما قال في الهداية لانه لم ينقل أنه أمرهم بذلك فنقل أنهم فعلوا ذلك لا يمسه وأجيب بان تقريره اياهم اذ حولوا أحد الادلة وهو مدفوع بان تقريره الذي هو من الحجج ما كان عن علمه ولم يدل شئ مما روى على علمه بفعلهم ثم تقريره بل اشتمل على ما هو ظاهر في عدم علمه به

رداءه وصفته ان كان مربعا يجعل أعلاه أسفله وان كان مدورا كالطيلسان والجبة جعل الجانب الايمن على الايسر والايسر على الايمن (قوله وما رواه كان تفاؤلا) أي بتغيير الهيئة بتغير الهواء ويحتمل أنه عليه

الحكم ألا ترى الى قول محمد في ولد المغصوب انه لا يضمن لان الغصب لم يرد عليه وموضعه أصول الفقه فان قيل قد روى أن القوم قلبوا أرديتهم حين رأوا قلب النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم أجيب بان قلبهم هذا كخلعهم النعال حين رأوه عليه السلام خلع نعليه في صلاة الجنازة ولم يكن ذلك حجة فكذا هذا وانما لم ينكر عليهم لانه ليس بحرام بلا خلاف وانما الكلام في كونه سنة

(قوله وما روى أنس رضي الله عنه يدل على أنه لا تحويل فيه) أقول بل هو ساكت عنه (قوله وعن الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحي الخ) أقول فيه بحث فان الاصل في أفعاله صلى الله عليه وسلم أن يكون شرعا عاما مالم يثبت دليل الخصوص (قوله فان قيل قد روى ان القوم قلبوا أرديتهم الخ) أقول يعني فلم تكن العلة متعينة (قوله أجيب بان قلبهم هذا كخلعهم النعال الخ) أقول فيه أنه ثبت فيه دليل الخصوص على ما بين في الاصول

(ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة

(باب صلاة الخوف)

(اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين طائفة الى وجه العدو وطائفة خلفه فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة الى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة

وهو ما تقدم من رواية أنه انما حول بعد تحويل ظهره اليهم واعلم أن كون التحويل كان تفاؤلا جاء مصرحا به في المستدرك من حديث جابر وصححه قال وحول رداءه ليتحول القحط وفي طوالات الطبراني من حديث أنس وقلب رداءه لكي ينقلب القحط الى الخصب وفي مسند اسحق لتتحول السنة من الجدب الى الخصب ذكره من قول وكيع (قوله لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة) أورد عليه أنه ان أريد الرحمة الخاصة فممنوع وانما هو لاستنزال الغيث الذي هو الرحمة العامة لاهل الدنيا والكافر من أهلها هذا ولكن لا يمكنون من أن يستسقوا وحدهم لاحتمال أن يسقوا فقد يفتن به ضعفاء العوام والله الموفق

(باب صلاة الخوف)

أوردها بعد الاستسقاء لانهما وان اشتركا في أن شرعيتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقاء سماوي وهنا اختياري للعباد وهو كفر الكافر وظلم الظالم ولان أثر العارض في الاستسقاء في أصل الصلاة وهنا في وصفها (قوله اذا اشتد الخوف) اشتداده ليس بشرط بل الشرط حضور عدو أو سبع فلو رأوا سوادا ظنوه عدوا صلوها فان تبين كما ظنوا جازت لتبين سبب الرخصة وان ظهر خلافه لم تجز الا ان ظهر بعد أن انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلاة قبل أن تتجاوز الصفوف فان لهم أن يبنوا استحسانا كمن انصرف على ظن الحدث يتوقف الفساد اذا ظهر أنه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز لهم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة ولو شرعوا في صلاتهم ثم حضر جاز الانحراف لوجود المبيح واعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام أما اذا لم يتنازعوا فالافضل أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها (قوله فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين) من الرباعية ان كان مسافرا أو كانت الفجر أو الجمعة أو العيد (قوله مضت هذه الطائفة) يعني مشاة فان ركبوا في ذهابهم فسدت صلاتهم (قوله

السلام علم وحيا أنه يتغير الحال بتغير ردائه وهذا لا يوجد في غيره (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لانه للدعاء وما دعاء الكافرين الا في ضلال وانما يخرجون للاستسقاء ثلاثة أيام متتابعة ولم ينقل أكثر منها وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى عليه ان شاء رفع يديه في الدعاء وان شاء أشار باصبعه والله أعلم بالصواب

(باب صلاة الخوف)

(قوله اذا اشتد الخوف) اشتداد الخوف ليس بشرط عند عامة مشايخنا رحمهم الله حيث جعل في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس خوف العدو من غير ذكر الخلاف ومن غير ذكر الاشتداد وكذا ذكر في المبسوط والمحيط وقال بان المسلمين اذا رأوا سوادا فظنوا انهم العدو فصلوا صلاة الخوف فان تبين أنه كان سواد العدو فقد ظهر ان سبب الترخص كان متقررا فيجزيهم صلاتهم وان ظهر ان السواد سواد ابل أو بقر أو غنم فقد ظهر ان سبب الترخص لم يكن متقررا فلا يجزيهم صلاتهم وذكر في مبسوط فخر الاسلام رحمه الله والمراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف على ما عرف من أصلنا في تعليق الرخص بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو وههنا سبب الخوف فاقيم مقام حقيقة الخوف (قوله جعل الامام الناس طائفتين) هذا اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام فقال كل طائفة منهم انا نصلي معك وأما اذا لم يتنازع القوم خلفه فان الافضل للامام ان يجعل القوم طائفتين فيأمر طائفة ليقوموا بازاء العدو ويصلي بالطائفة التي معه تمام الصلاة ثم يأمر رجلا من الطائفة التي بازاء العدو حتى

وقوله (ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) ظاهر وانما يخرج المسلمون ثلاثة أيام ولم ينقل أكثر من ذلك قيل يستحب للامام أن يأمر الناس بصيام ثلاثة أيام وما أطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان متنظفين في ثياب بذلة متواضعين لله ويستحب اخراج الدواب

(باب صلاة الخوف)

وجه المناسبة بين البابين أن شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض ثمة انقطاع المطر وهو سماوي وههنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر وصورة صلاة الخوف ما ذكر في الكتاب وقوله (اذا اشتد الخوف) ليس اشتداد الخوف شرطا عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر

فيصلي بهم الامام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا وذهبوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة) لانهم لاحقون (وتشهدوا وسلموا ومضوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاخرى وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة) لانهم مسبوقون (وتشهدوا وسلموا) والاصل فيه رواية ابن مسعود أن النبي عليه السلام صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا وأبو يوسف وان أنكر شرعيتها في زماننا

وجاءت الطائفة الاولى الى قوله لانهم مسبوقون) يدخل في هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية (قوله والاصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه الخ) روى أبو داود عن خصيف الجزري عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاموا صفا خلفه وصفا مستقبل العدو فصلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة ثم جاء الآخرون فقاموا في مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فصلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لانفسهم ركعة وسلموا ثم ذهبوا فقاموا مقام أولئك مستقبلي العدو ورجع أولئك الى مقامهم فصلوا لانفسهم ركعة ثم سلموا وأعل بأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه وخصيف ليس بالقوي قيل ويمكن أن يحمل على حديث ابن عمر في الكتب الستة واللفظ للبخاري قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد فوازينا العدو فصاففناهم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي لنا فقامت طائفة معه فصلى وأقبلت طائفة على العدو وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد سجدتين ثم انصرفوا مكان الطائفة الاولى التي لم تصل فجاؤا فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين ثم سلم فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين ولا يخفى أن كلا من الحديثين انما يدل على بعض المطلوب وهو مشي الطائفة الاولى واتمام الطائفة الثانية في مكانها من خلف الامام وهو أقل تغيرا وتدروي تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس من رواية أبي حنيفة ذكره محمد في كتاب الآثار وساق اسناد الامام ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لانه تغيير بالمنافي في الصلاة فالموقوف فيه كالمرفوع (قوله وأبو يوسف) روي عن أبي يوسف جوازها مطلقا وقيل هو قوله الاول وصفتها عنده فيما اذا كان العدو في جهة القبلة أن يحرموا مع الامام كلهم ويركعوا فاذا سجد سجد معه الصف الاول والثاني يحرسونهم فاذا رفع رأسه تأخر الصف الاول وتقدم الثاني فاذا سجد سجدوا معه وهكذا يفعل في كل ركعة والحجة عليه ما روينا من حديث ابن عمر وابن مسعود وقال سبحانه فلتقم طائفة منهم معك ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك جعلهم سبحانه طائفتين وصرح بان بعضهم فاته شيء من الصلاة معه وعلى ما ذكره لم يفتهم شيء وقول الشافعي اذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتأتي الاخرى فيصلي بهم ركعته الثانية فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتشهد وسلم وسلموا معه ومذهب مالك هذا أيضا الا انه يتشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون ركعتهم بعد تسليمه والكل من فعله عليه السلام منقول ورجحنا نحن ما ذهبنا اليه من الكيفية بأنه أوفق بالمعهود استقراره شرعا في الصلاة وهو أن لا يركع المؤتم ويسجد قبل الامام للنهي عنه

يصلي بهم تمام صلاتهم أيضا والطائفة التي صلوا مع الامام أولا يقومون بازاء العدو (قوله وأبو يوسف رحمه الله وان أنكر شرعيتها في زماننا) كان أبو يوسف رحمه الله يقول أولا مثل ما قالا ثم رجع فقال كانت في حياة النبي عليه الصلاة والسلام خاصة ولم تبق مشروعة لقوله تعالى واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فقد شرط كونه فيهم لاقامة صلاة الخوف ولان الناس كانوا يرغبون في الصلاة خلفه فشرعت بصفة الذهاب والمجيء لينال كل فريق فضيلة الصلاة خلفه وقد ارتفع هذا المعنى بعده فكل طائفة يتمكنون من أداء الصلاة بامام على حدة فلا يجوز لهم أداؤها بصفة الذهاب والمجيء وحجتنا في ذلك ان الصحابة رضي الله عنهم أقاموها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم روي ذلك عن سعد بن أبي وقاص وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم

الخوف والاشتداد وقال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيم مقام الخوف على ما عرف من أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فأقيم مقامها فكذا حضرة العدو وههنا سبب الخوف أقيم مقام حقيقة الخوف قيل صلاة الخوف على الوجه المذكور في الكتاب انما يحتاج اليها اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام فقال كل طائفة منهم نحن نصلي معك وأما اذا لم يتنازعوا فالافضل أن يصلي الامام بطائفة تمام الصلاة ويرسلهم الى وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة التي كانت بازاء العدو وأن يصلي بهم تمام صلاتهم أيضا وتقوم التي صلت مع الامام بازاء العدو وقوله (وأبو يوسف وان أنكر شرعيتها) أي كونها مشروعة وكان يقول أولا مثل ما قالا ثم رجع وقال كانت مشروعة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لقوله تعالى واذا

-كنت فيهم الا ية لينال كل طائفة فضيلة الصلاة خلفه عليه السلام وقد ارتفع ذلك بعده عليه السلام وكل طائفة تتمكن من أداء الصلاة بامام على حدة فلا يجوز أداؤها بصفة الذهاب والمجيء وقوله (عمار وبنا) يريد به قوله والاصل فيه رواية ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على الصفة التي (٦٤) قلنا قال بعض الشارحين هذا في غاية البعد عن التحقيق لان أبا يوسف لم ينكر شرعيتها

فهو محجوج عليه بما رويناه قال (وان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالثانية ركعتين)

وأن لا ينقلب موضوع الامامة حيث ينتظر الامام المأموم وروى عنه أنها ليست مشروعة الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة الآية شرط لاقامتها كونه فيهم فلا تجوز اذا لم يكن فيهم قال في النهاية لا حجة لمن تمسك بما عرف من أصلنا أن المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل فاذا قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام انتهى ولا يخفى ان استدلال أبي يوسف ليس باعتبار مفهوم الشرط ليدفع بأنه ليس بحجة بل بأن الصلاة مع المنافي لا تجوز في الشرع ثم انه أجازها في صورة بشرط فعند عدمه تبقى على ما كان من عدم الشرعية لا أن عدم الشرعية عند عدمه مدلول للتركيب الشرطي فالجواب الحق أن الاصل كما انتفى بالآية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعده بفعل الصحابة من غير نكير فدل اجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه فيهم فمن ذلك ما في أبي داود أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلاة الخوف وروى أن عليا صلاها يوم صفين وصلاها أبو موسى الاشعري باصبهان وسعد بن أبي وقاص في حرب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص وسألها سعيد بن العاص أبا سعيد الخدري فعلمه فأقامها وما في البخاري في تفسير سورة البقرة عن نافع ان ابن عمر كان اذا سئل عن صلاة الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلي بهم ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يصلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يصلوا ولا يسلمون ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الامام وقد صلى ركعتين فيقوم كل واحد من الطائفتين فيصلون لانفسهم ركعة بعد أن ينصرف الامام فيكون كل واحد من الطائفتين قد صلى ركعتين فان كان خوف هو أشد من ذلك صلوا رجالا قياما على أقدامهم أو ركبانا مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها وفي الترمذي عن سهل ابن أبي حثمة أنه قال في صلاة الخوف قال يقوم الامام الحديث فالصيغتان في الحديثين صيغة الفتوى لا الاخبار عما كان عليه السلام فعل والا لقالا قام عليه الصلاة والسلام فصف خلفه الخ دون أن يقول يقوم الامام ولذا قال مالك في الاول قال نافع لا أرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال محمد بن بشار في الثاني سألت يحيى بن سعيد القطان عن هذا الحديث فحدثني عن شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوات عن سهل بن أبي حثمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل حديث يحيى بن

وان سعيد بن العاص سأل عنها أبا سعيد الخدري رضي الله عنهم فعلمه فأقامها وروى عن أبي موسى الاشعري أنه صلى صلاة الخوف باصبهان وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه حارب المجوس بطبرستان ومعه أصحاب رسول الله عليه السلام وصلى بهم صلاة الخوف ولم ينكر عليه أحد فحل محل الاجماع وسببه الخوف وهو يتحقق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام كما كان في حياته ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلاة خلفه لان ترك المشي والاستدبار في الصلاة فريضة والصلاة خلف النبي فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز الفضيلة ثم الآن يحتاجون الى احراز فضيلة لتكثير الجماعة فانها كلما كانت أكثر كانت أفضل وقوله واذا كنت فيهم فأقمت أي أنت ومن يقوم مقامك في الاقامة كما في قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقد يكون الخطاب مع الرسول ولا يختص هو به اذ الاصل في الشرائع العموم على ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم عندنا ولا ينتقص عدد الركعات بالخوف وكان ابن عباس رضي الله تعالى عنه يقول صلاة المقيم

في زمنه عليه السلام فكيف تكون صلاته عليه السلام حجة على أبي يوسف والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة لا من حيث العبارة وذلك لان السبب هو الخوف وهو يتحقق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان في حياته ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلاة خلفه عليه السلام لان ترك المشي والاستدبار في الصلاة فريضة والصلاة خلفه فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز الفضيلة والخطاب للرسول قد لا يختص به كما في قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة والمعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا على ما عرف بل هو موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم فانه روى عن سعد بن أبي وقاص وأبي عبيدة بن الجراح وأبي موسى الاشعري أقاموا صلاة الخوف باصفهان وكذا روى عن سعيد بن أبي العاص أنه حارب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص وصلى بهم صلاة الخوف ولم ينكر عليه أحد فحل محل الاجماع لما

(قوله قال بعض الشارحين هذا في غاية البعد) أقول القائل هو الاتقاني (قوله والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة الخ) أقول لابي يوسف أن يمنع كون المناط الخوف فقط لم لا يجوز أن يكون هو ونيل فضيلة الصلاة خلفه صلى الله عليه وسلم كما هو الظاهر من التعليق

لما روى أنه عليه السلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين (ويصلي بالطائفة الاولى من المغرب ركعتين وبالثانية ركعة واحدة) لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن فجعلها في الاولى أولى بحكم السبق .

سعيد الانصاري قال الترمذي حسن صحيح لم يرفعه يحيى بن سعيد الانصاري عن القاسم بن محمد ورفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد وحينئذ لا يخفى أن قول المصنف فهو محجوج بما روينا ليس بشيء لان أبا يوسف أخبر بما روى عنه عليه السلام ثم يقول لا تصلي بعده (قوله لما روى انه عليه السلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين) أخرج أبو داود عن أبي بكرة قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم في خوف الظهر فصف بعضهم خلفه وبعضهم بازاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم فانطلق الذين صلوا معه فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء أولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين ثم سلم فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربعا ولاصحابه ركعتين وروى مسلم في صحيحه عن جابر قال أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كنا بذات الرقاع قال كنا اذا أتينا على شجرة ظليلة تركناها لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم معلق بشجرة فأخذه فاخترطه ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم من يمنعك مني قال الله يمنعني منك قال فتهدده أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأغمد السيف وعلقه قال ثم نودي بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا وصلى بالطائفة الاخرى ركعتين قال فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات وللقوم ركعتان فهذان الحديثان هما المعول عليه في هذه المسئلة وعلى اعتبار الاول لا يكون مقيما لانه صرح بالسلام فيه على رأس الركعتين ومطلوب المصنف أنه اذا كان مقيما فعل ذلك وان اعتبر الثاني فليس فيه أنها الظهر وان حمل عليه حملا له على حديث أبي بكرة وغاية الامر أنه سكت فيه عن تسمية الصلاة وعن السلام على رأس كل ركعتين لزم كونه في السفر لانها غزوة ذات الرقاع ثم يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل وان لم يحمل عليه لزم اما اقتداء المفترض بالمتنفل في الاخريين أو جواز الاتمام في السفر أو خلط النافلة بالمكتوبة قصدا والكل ممنوع عندنا والاخير مكروه فلا يحمل عليه فعله عليه الصلاة والسلام واختار الطحاوي في حديث أبي بكرة أنه كان في وقت كانت الفريضة تصلى مرتين وتحقيقه ما سلف في باب صفة الصلاة فارجع اليه والى الآن لم يتم دليل على المسئلة من السنة والاولى فيه التمسك بالدلالة فانه لما شطرت الصلاة بين الطائفتين في السفر غير المغرب كذلك في الحضر عند تحقق السبب وهو الخوف لكن الشطر في الحضر ركعتان فيصلي بالاولى ركعتين وبالثانية ركعتين (قوله فجعلها في الاولى أولى) أي يترجح واذا ترجح عند التعارض فيها لزم اعتباره فاذا أخطأ فصلى بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت على الطائفتين أما الاولى فلانصرافهم في غير أوانه وأما الثانية فلانهم لما أدركوا الركعة الثانية صاروا من الطائفة الاولى لادراكهم الشفع الاول وقد انصرفوا في أوان رجوعهم فتبطل والاصل أن الانصراف في أوان العود مبطل والعود في أوان الانصراف لا يبطل لانه مقبل والاول معرض فلا يعذر الا في المنصوص عليه وهو الانصراف في أوانه ولو أخر الانصراف ثم انصرف قبل أوان عوده صح لانه أوان انصرافه ما لم يجئ أوان عوده ولو جعلهم ثلاث طوائف وصلى بكل طائفة ركعة فصلاة الاولى فاسدة وصلاة الثانية والثالثة صحيحة والمعنى ما قدمنا وتقضي الثانية الثالثة أولا بلا قراءة لانهم لاحقون فيها وتشهدوا ثم الركعة الاولى بقراءة لانهم مسبوقون والمسبوق لا يقضي ما سبق به حتى يفرغ من قضاء ما أدركه ولو صلى بالاولى ركعة وبالثانية ركعة ثم بالاولى ركعة فسدت صلاة الاولى أيضا لما قلنا وكذا تفسد صلاة الطائفتين في الرباعية اذا صلى بكل ركعة وعلى هذا لو جعلهم أربعا في الرباعية وصلى بكل ركعة فسدت صلاة الاولى والثالثة دون الثانية والرابعة

أربع ركعات وصلاة المسافر ركعتان وصلاة الخوف ركعة وعن عطاء وطاوس والحسن ومجاهد وحماد وقتادة أنه يكفيه ركعة واحدة بالايماء عند اشتداد الخوف (قوله ويصلي بالطائفة الاولى ركعتين من المغرب وبالثانية ركعة واحدة) وقال الثوري رحمه الله يصلي بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين لان

وقوله (ويصلي بالطائفة الاولى من المغرب ركعتين) مذهبنا وقال الثوري بالعكس لان فرض القراءة في الركعتين الاوليين فينبغي ان يكون لكل طائفة في ذلك حظ وقوله (لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن) معناه أنه يصلي بكل طائفة شطر الصلاة وشطر المغرب ركعة ونصف فيكون حق الطائفة الاولى نصف ركعة والركعة الواحدة لا تتجزأ فثبت في كلها بحكم السبق وقال الشافعي ان شاء صلى مثل مذهبنا وان شاء صلى مثل مذهب الثوري

(ولا يقاتلون فى حال الصلاة فان فعلوا بطلت صلاتهم) لانه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها

ثم تقضى الطائفة الثانيه الثالثة والرابعة أولا بغير قراءة ثم الاولى بقراءة والطائفة الرابعة تقضى ركعتين بقراءة و يتخير من فى الثالثة لانهم مسبوقون بثلاث ركعات ولو جعلهم طائفتين فصلى بالاولى ركعتين فانصرفوا الا رجلا منهم فصلى الثالثة مع الامام ثم انصرف فصلاته تامة لانه من الطائفة الاولى وما بعد الشطر الاول الى الفراغ أوان انصرافهم وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل القعود ولو انحرف بعد التشهد قبل السلام لا تفسد وان كان فى غير أوانه لانه أوان عود الطائفة الاولى وهو منهم لكنها لا تفسد لانتهاء الاركان حتى لو بقى عليه شئ بان كان مسبوقا بركعة فسدت وصلاة الامام جائزة بكل حال لعدم المفسد فى حقه (قوله ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها) قيل فيه نظر لان صلاة الخوف انما شرعت فى الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها اذ ذاك وقوله فى الكافى ان صلاة الخوف بذات الرقاع وهى قبل الخندق هو قول ابن اسحق و جماعة أهل السير فى تاريخ هذه الصلاة وهذه الغزوة واستشكل بانه قد تقدم فى طريق حديث الخندق للنسائى التصريح بان تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف ورواه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق والبيهقى والشافعى والدارمى وأبو يعلى الموصلى كلهم عن ابن أبى ذئب عن سعيد المقبرى عن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخدرى عن أبيه حبسنا يوم الخندق فذكره الى أن قال وذلك قبل أن تنزل فرجالا أو ركبانا انتهى وهذا لا يمس ما نحن فيه لان الكلام فى الصلاة حالة القتال وهذه الآية تفيد الصلاة راكبا للخوف ونحن نقول به وهى المسئلة التى بعد هذه ولا تلازم بين الركوب والقتال فالحق أن نفس صلاة الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والاياب انما شرعت بعد الخندق وان غزوة ذات الرقاع بعد الخندق ثم لا يضرنا فى مدعى المصنف فى هذه المسئلة أما الاول فقد ثبت أنه عليه السلام صلى بعسفان صلاة الخوف كما قال أبو هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نازلا بين ضجنان وعسفان محاصر المشركين فقال المشركون ان لهؤلاء صلاة هى أحب اليهم من أبنائهم وأموالهم أجمعوا أمركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة فجاء جبريل فأمره أن يقسم أصحابه نصفين وذكر الحديث قال الترمذى حديث حسن صحيح وفى رواية أبى عياش الزرقى كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فساقه وقال فنزلت صلاة الخوف بين الظهر والعصر وصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين الحديث رواه أحمد وأبو داود والنسائى ولا خلاف أن غزوة عسفان كانت بعد الخندق وأما الثانى فقد صح أنه عليه السلام صلى صلاة الخوف بذات الرقاع على ما ذكرناه من رواية مسلم عن جابر فيلزم أنها بعد الخندق و بعد عسفان و يؤيد هذا أن أبا هريرة وأبا موسى الاشعرى شهدا غزوة ذات الرقاع كما فى الصحيحين عن أبى موسى أنه شهد غزوة ذات الرقاع وأنهم كانوا يلفون على أرجلهم الخرق لما نقبت فسميت غزوة ذات الرقاع وفى مسند أحمد والسنن أن مروان بن الحكم سأل أبا هريرة هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف قال نعم قال متى قال عام غزوة نجد وهذا يدل على أنها بعد غزوة خيبر فان اسلام أبى هريرة رضى الله عنه كان فى غزوة خيبر وهى بعد الخندق فهى بعدما هو بعد فمن جعلها قبل

فرض القراءة فى الركعتين الاوليين فينبغى أن يكون لكل طائفة فى ذلك حظ (قوله ولا يقاتلون فى حالة الصلاة) فان قاتلوا بطلت صلاتهم وهذا عندنا وقال مالك رحمه الله لا يفسد وهو قول الشافعى رحمه الله فى القديم لظاهر قوله تعالى وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم والامر باخذ السلاح فى الصلاة لا يكون الا للقتال به ولكنا نقول القتال عمل كثير وهو ليس من أعمال الصلاة ولا تتحقق فيه الحاجة لا محالة فكان مفسدا الها لتخليص الغريق واتباع السارق لاسترداد المال والامر باخذ الاسلحة كيلا يطمع فيهم العدو اذا رآهم مستعدين أو ليقاتلوا بها اذا احتاجوا ثم يستقبلون الصلاة (قوله ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها)

(فان)

(ولا يقاتلون فى حال الصلاة فان فعلوا ذلك بطلت صلاتهم) وقال مالك لا تفسد وهو قول الشافعى فى القديم لظاهر قوله تعالى وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم والامر بأخذ السلاح فى الصلاة لا يكون الا للقتال به ولنا ما ذكره أن النبى صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الاحزاب فلو جاز الاداء مع القتال لما تركها والامر بأخذ الاسلحة لكى لا يطمع العدو فيهم اذا رآهم غير مستعدين أو ليقاتلوا بها اذا احتاجوا ثم يستقبلوا الصلاة

(فان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومؤن بالركوع والسجود الى أى جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة) لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركبانا وسقط التوجه للضرورة وعن محمد أنهم يصلون بجماعة وليس بصحيح لانعدام الاتحاد فى المكان

(باب الجنائز)

(اذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن) اعتبارا بحال الوضع فى القبر

الخندق فقد وهم وأما الثالث فلما ذكرناه وتوضيحه أن المدعى أن لا تصلى حالة المقاتلة والمسايفة وهذا مما يدل عليه تأخيره الصلاة يوم الخندق اذ لو جازت فى تلك الحالة لم يؤخر والمشروع بعدها من صلاة الخوف بالصفة الخاصة لم يفد جوازه وان اشتملت الآية على الامر بأخذ الاسلحة فانه لا ينفى وجوب الاستئناف ان وقع محاربة فالقدر المتحقق من فائدة الامر بأخذ الاسلحة اباحة القتال الذى هو ليس من أعمال الصلاة بل هو من المفسدات فافادت حل فعل هذا المفسد بعد أن كان حراما فيبقى كل ما علم على ما علم ما لم ينفه ناف والذى كان معلوما حرمة مباشرة المفسد وثبوت الفساد بفعله والقدر الذى يستلزمه الامر بأخذ الاسلحة رفع الحرمة لا غير فيبقى الآخر فتجب الاعادة (قوله واذا اشتد الخوف) بأن لا يدعهم العدو يصلون نازلين بل يهاجونهم (قوله وعن محمد أنهم يصلون بجماعة) يعنى الركبان (قوله لانعدام الاتحاد فى المكان) لكن محمد يقول قد جوزلهم ما هو أشد من ذلك وهو الذهاب والمجىء والانحراف عن القبلة والجواب بأن ما ثبت شرعا مما لا مدخل للرأى فيه لا يتعدى به انما ينتهض اذا كان الحاق محمد بالقياس لكنه بالدلالة حيث قال جوزلهم ما هو أشد لكن تمامه موقوف على أن تجويزما هو أشد شرعا كان لحاجة فضيلة الجماعة وهو مما لا يفتقر الاطلاع عليه على أهلية الاجتهاد وهو ممنوع هذا ولو كانا على دابة واحدة جاز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا

(باب الجنائز)

صلاة الجنازة صلاة من وجه لا مطلقة ثم هى متعلقة بعارض هو آخر ما يعرض للحى فى دار التكليف وكل منهما يستقل بمناسبة تأخيرها عن كل الصلوات فكيف وقد اجتمعا ولهذه الصلاة كغيرها صفة وسبب وشرط و ركن وسنن وآداب أما صفتها ففرض كفاية وسببها الميت المسلم فانها وجبت قضاء لحقه و ركنها سيأتى بيانه وأما شرطها فما هو شرط للصلاة المطلقة وتزيد هذه بأمور سنذكرها وسننها كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو بثيابه فى الشهيد وكون هذا من سنن الصلاة تساهل وآدابها كغيرها والجنازة بالفتح

فان قيل انما أخرها لان صلاة الخوف لم تكن نزلت قلنا انها نزلت بذات الرقاع وهى قبل الخندق (قوله وان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى) ومعنى اشتداد الخوف هنا هو أن لا يدعهم العدو بان يصلوا نازلين بل يهجمونهم بالمحاربة فيصلون ركبانا فرادى وذلك لان الصلاة على الدابة تجوز بعذر دون هذا العذر فلأن يجوز بهذا أولى وفى المحيط اذا كان الرجل فى السفر وأمطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلاة فانه يقف على دابته مستقبل القبلة فيصلى بالايماء ان أمكنه ايقاف الدابة وان لم يمكنه ايقاف الدابة مستقبل القبلة فانه يصلى مستدبر القبلة بالايماء فعلى هذا اذا كان يخاف النزول عن الدابة فانه يصلى راكبا مستقبل القبلة بالايماء وان لم يمكنه صلى مستدبرا ثم انما يجزيه ذلك اذا كانت الدابة تسير بسير نفسه فاما اذا كان يسيرها صاحبها لا يجزيه هذا فى الفرائض وأما النوافل فتجوز على الدابة بالايماء الى أى جهة شاء سواء قدر على النزول أو لم يقدر وقد ذكرناه والله أعلم بالصواب

(باب الجنائز)

الجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير (قوله واذا احتضر الرجل) أى قرب من الموت يقال فلان

وقد يقال احتضر اذا مات لان الوفاة تحضره أو ملائكة الموت وقوله (على شقه) أى جنبه (الايمن اعتبارا بحال الوضع فى القبر)

الخوف شرط جواز الصلاة ركبانا فرادى مومئين لا شرط جواز صلاة الخوف حتى لو ركب فى غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لانه عمل كثير لم يرد فيه نص بخلاف المشى والذهاب فانه ورد فيه النص لبقاء التحريمة وان كانا عملا كثيرا وعن محمد أنهم يصلون جماعة استحسن ذلك لنيل فضيلة الصلاة بالجماعة وليس بصحيح لان اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد الا أن يكون الرجل مع الامام على دابة واحدة فيصح الاقتداء لانتفاء المانع والخوف من سبع يعاينونه كالخوف من العدو ولان الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم ولا فرق فى هذا بين السبع والعدو *(باب الجنائز)* الجنائز جمع جنازة والجنازة بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان وعن الاصمعى لا يقال بالفتح ولما كان الموت آخر العوارض ذكر صلاة الجنازة آخرا لمناسبة الا أن هذا يقتضى أن يذكر الصلاة فى الكعبة قبلها ولكن أخرها ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا (اذا احتضر الرجل) أى قرب من الموت

(باب الجنائز) أى باب صلاة الجنائز وذكر غيرها استطرادا

لانه أشرف عليه والمختار فى بلادنا الاستلقاء لانه أيسر لخروج الروح والاول هو السنة (ولقن الشهادتين) لقوله صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم شهادة أن لا اله الا الله والمراد الذى قرب من الموت (فاذا مات شد لحياه وغمض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن

الميت وبالكسر السرير والمحتضر من قرب من الموت وصف به لحضور موته أو ملائكة الموت وعلامات الاحتضار أن تسترخى قدماه فلا ينتصبان ويتعوج أنفه وتنخسف صدغاه وتمتد جلدة خصيته لانشمار الخصيتين بالموت ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار (قوله لانه أيسر) لم يذكر فيه وجه ولا يعرف الا نقلا والله أعلم بالايسر منهما ولا شك أنه أيسر لتغميضه وشد لحييه وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة دون السماء (قوله والاول هو السنة) أما توجيهه فلانه عليه السلام لما قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور فقالوا توفى وأوصى بثلثه لك وأوصى أن يوجه الى القبلة لما احتضر فقال عليه السلام أصاب الفطرة وقد رددت ثلثه على ولده رواه الحاكم وأما أن السنة كونه على شقه الايمن فقيل يمكن الاستدلال عليه بحديث النوم فى الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه السلام قال اذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الايمن وقل اللهم انى أسلمت نفسى اليك الى أن قال فان مت مت على الفطرة وليس فيه ذكر القبلة وما روى الامام أحمد عن أم سلمى قالت اشتكت فاطمة رضى الله عنها شكواها التى قبضت فيها فكنت أمرضها فأصبحت يوما كأمثل ما رأيتها وخرج على لبعض حاجته فقالت يا أمه أعطنى ثيابى الجدد فأعطيتها فلبستها ثم قالت يا أمه قدمى لى فراشى وسط البيت ففعلت واضطجعت فاستقبلت القبلة وجعلت يدها تحت خدها ثم قالت يا أمه انى مقبوضة الآن وقد تطهرت فلا يكشفنى أحد فقبضت مكانها فضعيف ولذا لم يذكر ابن شاهين فى باب المحتضر من كتاب الجنائز له غير أثر عن ابراهيم النخعى قال يستقبل بالميت القبلة وعن عطاء بن أبى رباح نحوه بزيادة على شقه الايمن ما علمت أحدا تركه من ميت ولانه قريب من الوضع فى القبر ومن اضطجاعه فى مرضه والسنة فيهما ذلك فكذا فيما قرب منهما وحديث لقنوا موتاكم شهادة أن لا اله الا الله أخرجه الجماعة الا البخارى عن الخدرى وروى من حديث أبى هريرة وأخرجه مسلم نحوه سواء (قوله والمراد الذى قرب من الموت) مثل لفظ القتيل فى قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وأما التلقين بعد الموت وهو فى القبر فقيل يفعل لحقيقة ما روينا ونسب الى أهل السنة والجماعة وخلافه الى المعتزلة وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه ويقول يا فلان يا ابن فلان اذكر دينك الذى كنت عليه فى دار الدنيا شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ولا شك أن اللفظ لا يجوز اخراجه عن حقيقته الا بدليل فيجب تعيينه وما فى الكافى من أنه ان كان مات مسلما لم يحتج اليه بعد الموت والا لم يفد يمكن جعله الصارف يعنى أن المقصود منه التذكير فى وقت تعرض الشيطان وهذا لا يفيد بعد الموت وقد يختار الشق الاول والاحتياج اليه فى حق التذكير لتثبيت الجنان للسؤال فنفى الفائدة مطلقا ممنوع نعم الفائدة الاصلية منتفية وعندى أن مبنى ارتكاب هذا المجاز هنا عند أكثر مشايخنا هو أن

محتضر أى قريب من الموت واحتضر مات أيضا لان الوفاة حضرته أو ملائكة الموت كذا فى المغرب (قوله والمختار فى بلادنا) أى عند مشايخنا رحمهم الله (قوله لانه أيسر) أى لخروج الروح (قوله والمراد الذى قرب من الموت) هو تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى انى أرانى أعصر خمرا أى عنبا وقوله عليه السلام عش ما شئت فانك ميت من قتل قتيلا فله سلبه وقيل هو يجرى على حقيقته وهو قول الشافعى رحمه الله لانه تعالى يحييه وقد روى أنه عليه السلام أمر بتلقين الميت بعد دفنه وزعموا أنه مذهب أهل السنة والاول مذهب المعتزلة الا أنا نقول لا فائدة فى التلقين بعد الموت لانه ان مات مؤمنا فلا حاجة اليه وان مات كافرا فلا يفيده التلقين (قوله بذلك جرى التوارث) روى ان النبى عليه السلام دخل على أبى سلمة فأغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض يتبعه البصر والله أعلم

فانه يوضع فيه كذلك بالاتفاق (لانه أشرف عليه) أى على الوضع فى القبر والشئ اذا قرب من الشئ يأخذ حكمه وقوله (ولقن الشهادة) وتلقينها أن يقال عنده وهو يسمع ولا يقال له قل لان الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك والعياذ بالله وقوله (والمراد الذى قرب من الموت) دفع لوهم من يتوهم أن المراد به قراءة التلقين على القبر كما ذهب اليه بعض فيكون من باب قوله انك ميت ومن قتل قتيلا فله سلبه وقوله (ثم فيه تحسينه) لانه اذا ترك مفتوح العين يصير كريه المنظر ويقبح فى أعين الناس

(قوله وقوله ثم فيه تحسينه الخ) أقول فيكون المراد بالتحسين ازالة قبح المنظر

*(فصل

الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به فى كتاب الايمان فى باب اليمين بالضرب لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتا لا يحنث لانها تنعقد على ما بحيث يفهم والميت ليس كذلك لعدم السماع وأورد قوله صلى الله عليه وسلم فى أهل القليب ما أنتم بأسمع لما أقول منهم وأجابوا تارة بأنه مردود من عائشة رضى الله عنها قالت كيف يقول صلى الله عليه وسلم ذلك والله تعالى يقول وما أنت بمسمع من فى القبور انك لا تسمع الموتى وتارة بأن تلك خصوصية له صلى الله عليه وسلم معجزة وزيادة حسرة على الكافرين وتارة بأنه من ضرب المثل كما قال على رضى الله عنه ويشكل عليهم ما فى مسلم ان الميت ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اللهم الا أن يخصوا ذلك بأول الوضع فى القبر مقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين فانهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم فانه تعالى شبه الكفار بالموتى لافادة تعذر سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى الا أنه على هذا ينبغى التلقين بعد الموت لانه يكون حين ارجاع الروح فيكون حينئذ لفظ موتاكم فى حقيقته وهو قول طائفة من المشايخ أو هو مجاز باعتبار ما كان نظرا الى أنه الآن حى اذ ليس معنى الحى الا من فى بدنه الروح وعلى كل حال يحتاج الى دليل آخر فى التلقين حالة الاحتضار اذ لا يراد الحقيقى والمجازى معا ولا مجاز يان وليس يظهر معنى يعم الحقيقى والمجازى يعتبر مستعملا فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد وشرط اعماله فيهما أن لا يتضادا ثم ينبغى فى التلقين فى الاحتضار أن يقال بحضرته وهو يسمع ولا يقال له قل قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا على انه فى حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختار قيامه حال الموت والعبد الضعيف مؤلف هذه الكلمات فوض أمره الى الرب الغنى الكريم متوكلا عليه طالبا منه جلت عظمته أن يرحم عظيم فاقتى بالموت على الايمان والايقان ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا مما خرج عنه

(فصل فى الغسل) غسل الميت فرض بالاجماع اذا لم يكن الميت خنثى مشكلا فانه مختلف فيه قيل ييمم وقيل يغسل فى ثيابه والاول أولى وسند الاجماع من السنة قيل ونوع من المعنى أما السنة فما روى الحاكم فى المستدرك من طريق ابن اسحق عن محمد بن ذكوان عن الحسن عن أبى بن كعب رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان آدم رجلا أشعر طوالا كأنه نخلة سحوق فلما حضره الموت نزلت

*(فصل فى الغسل) غسل الميت شريعة ماضية لما روى ان آدم عليه السلام لما قبض نزل جبريل بالملائكة عليهم السلام وغسلوه وقالوا لولده هذه سنة موتاكم وقال عليه السلام للمسلم على المسلم ست حقوق ومن جملتها ان يغسله بعد موته ثم هو واجب عملا بكلمة على اذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود وأريد بالسنة فى حديث آدم الطريقة ثم اختلف المشايخ أنه لاى علة وجب غسل الميت قال أبو عبد الله البلخى انه انما وجب غسله لاجل الحدث لا للنجاسة تثبت بالموت وذلك لان النجاسة التى ثبتت بالموت لا تزول بالغسل كما فى سائر الحيوانات والحدث مما يزول بالغسل حالة الحياة فكذا بعد الوفاة والآدمى لا ينجس بالموت كرامة له ولكن يصير محدثا لان الموت سبب لاسترخاء المفاصل وزوال العقل قبل الموت وأنه حدث فكان يجب ان يكون مقصورا على أعضاء الوضوء كما فى حالة الحياة الا أن القياس فى حالة الحياة غسل جميع البدن فى الحدث كما فى الجنابة فاكتفى بغسل الاعضاء الاربعة نفيا للحرج لانه يتكرر فى كل يوم والجنابة لما لم تتكرر لم يكتف بغسل الاعضاء الاربعة فكذا الحدث بسبب الموت لا يتكرر فلا يؤدى غسل جميع البدن الى الحرج فأخذنا بالقياس وكان الشيخ أبو عبد الله الجرجانى رحمه الله وغيره من مشايخ العراق يقولون بان غسله وجب لنجاسة الموت لا بسبب الحدث وذلك لان الآدمى له دم سائل فيتنجس بالموت قياسا على سائر

(فصل) ذكر أحوال الميت فى فصول وقدم الغسل لانه أول ما يصنع به وهو واجب على الاحياء بالاجماع واختلفوا فى سبب وجوب الغسل فقيل انما وجب لحدث يحل باسترخاء المفاصل لا لنجاسة تحل به فان الآدمى لا ينجس بالموت كرامة اذ لو تنجس لما طهر بالغسل كسائر الحيوانات وكان الواجب الاقتصار فى الغسل على أعضاء الوضوء كما فى حال الحياة لكن ذلك انما كان نفيا للحرج فيما يتكرر كل يوم والحدث بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجنابة لا يكتفى فيها بغسل الاعضاء الاربعة بل يبقى على الاصل وهو وجوب غسل جميع البدن لعدم الحرج فكذا هذا وقال العراقيون وجب غسله لنجاسة الموت لا بسبب الحدث لان للآدمى دما سائلا كالحيوانات الباقية فتنجس بالموت قياسا على غيره منها ألا ترى انه اذا مات فى البئر نجسها ولو حمله المصلى لم تجز صلاته ولو لم يكن نجسا لجازت كما لو حمل محدثا ويجوز أن تزول نجاسته بالغسل كرامة قوله

(فصل) واذا أرادوا غسله

(واذا أرادوا غسله وضعوه على سرير) لينصب الماء عنه (وجعلوا على عورته خرقة) اقامة لواجب الستر

الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة فلما مات عليه السلام غسلوه بالماء والسدر ثلاثا وجعلوا فى الثالثة كافورا وكفنوه فى وتر من الثياب وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا هذه سنة ولد آدم من بعده وسكت عنه ثم أخرجه عن الحسن عن عتى بن ضمرة السعدى عن أبى بن كعب مرفوعا نحوه وفيه قالوا يا بنى آدم هذه سنتكم من بعده فكذا كم فافعلوا وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لان عتى بن ضمرة ليس له راو غير الحسن وحديث ابن عباس فى الذى وقصته راحلته فى الصحيحين وفيه اغسلوه بماء وسدر الحديث وحديث أم عطية أنه عليه السلام قال لهن فى ابنته اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا رواه الجماعة وقد غسل سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بعده والناس يتوارثونه ولم يعرف تركه الا فى الشهيد وما فى الكافى عنه عليه السلام للمسلم على المسلم ثمانية حقوق وذكر منها غسل الميت الله أعلم به والذى فى الصحيحين عنه عليه السلام حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنازة واجابة الدعوة وتشميت العاطس وفى لفظ لهما خمس تجب للمسلم على أخيه وفى لفظ لمسلم حق المسلم على المسلم ست فزاد واذا استنصحك فانصح له ثم عقل أهل الاجماع أن ايجابه لقضاء حقه فكان على الكفاية لصيرورة حقه مقضيا بفعل البعض وأما المعنى فلانه كامام القوم حتى لا تصح هذه الصلاة بدونه وطهارة الامام شرط فكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله سمعا فليس هو معنى مستقلا بالنظر الى نفسه فى افادة وجوب الغسل هذا واختلف فى سبب وجوبه قيل ليس لنجاسة تحل بالموت بل للحدث لان الموت سبب للاسترخاء وزوال العقل وهو القياس فى الحى وانما اقتصر على الاعضاء الاربعة فيه للحرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه فلما لم يلزم سبب الحرج فى الميت عاد الاصل ولان نجاسة الحدث تزول بالغسل لا نجاسة الموت لقيام موجبها بعده وقيل وهو الاقيس سببه نجاسة الموت لان الآدمى حيوان دموى فيتنجس بالموت كسائر الحيوان ولذا لو حمل ميتا قبل غسله لا تصح صلاته ولو كان للحدث لصحت كحمل المحدث غاية ما فى الباب أن الآدمى المسلم خص باعتبار نجاسته الموتية زائلة بالغسل تكريما بخلاف الكافر فانه لا يطهر بالغسل ولا تصح صلاة حامله بعده وقولكم نجاسة الموت لا تزول لقيام موجبها مشترك الالزام فان سبب الحدث أيضا قائم بعد الغسل وقد روى فى حديث أبى هريرة سبحان الله ان المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح أنه للحدث وهل يغسل الكافر ان كان له ولى مسلم وهو كل ذى رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل بل كغسل الثوب النجس وان لم يكن لا يغسل وهل يشترط للغسل النية الظاهر أنه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه عن أبى يوسف فى الميت اذا أصابه المطر أو جرى عليه الماء لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل انتهى ولانا لم نقض حقه بعد وقالوا فى الغريق يغسل ثلاثا فى قول أبى يوسف وعن محمد فى رواية ان نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو فثلاثا نجعل حركة الاخراج بالنية غسلة وعنه يغسل مرة واحدة كان هذه ذكر فيها القدر الواجب (قوله وضعوه على سرير) قيل طولا الى القبلة وقيل عرضا قال السرخسى الاصح كيفما تيسر (قوله ووضعوا على عورته خرقة) لان العورة لا يسقط

الحيوانات التى لها دم والدليل على أنه يتنجس بالموت ان المسلم اذا وقع فى بئر ومات فانه يجب نزح ماء البئر كله وكذلك لو احتمل ميتا قبل الغسل وصلى معه لا تجوز الصلاة ولو كان الغسل واجبا لازالة الحدث لا غير لكان تجوز الصلاة مع الميت قبل الغسل كما لو احتمل محدثا وصلى وكان هذا القول أقرب الى القياس لان هذا القائل قال ثبوت النجاسة بعد وجود علتها وهو احتباس الدم السائل فى العروق وقال تزول هذه النجاسة بالغسل وللغسل أثر فى ازالة النجاسة كما فى حالة الحياة وان لم يكن له أثر فى ازالة نجاسة الموت فى سائر الحيوانات سوى الآدمى فكان ما قاله هذا القائل موافقا للقياس من كل وجه فى حق ثبوت النجاسة بعد وجود علته وفى الزوال بالغسل موافق من وجه وهو الاعتبار بحالة الحياة وان كان مخالفا للقياس باعتبار سائر

(واذا أرادوا غسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه) أى عن الميت قوله لينصب علة الوضع على السرير فانه لو وضع على الارض تلطخ بالطين ولم يبين كيفية وضع التخت الى القبلة طولا أو عرضا ولا كيفية وضع الميت على التخت أما الاول فمن أصحابنا من اختار الوضع طولا كما كان يفعل فى مرضه اذا أراد الصلاة بالايماء ومنهم من اختاره عرضا كما يوضع فى القبر قال شمس الائمة السرخسى والاصح أنه يوضع كيف اتفق فانه يختلف باختلاف الاماكن والمواضع وأما الثانى فليس فيه رواية الا أن العرف فيه أن يوضع مستلقيا على قفاه (وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر) فان الآدمى محترم حيا وميتا فستر عورته كذلك

ويكفى

ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيرا (ونزعوا ثيابه) ليمكنهم التنظيف

حكمها بالموت قال عليه الصلاة والسلام لعلى لا تنظر الى فخذ حى ولا ميت ولذا لا يجوز تغسيل الرجل المرأة وبالعكس وكذا يجب على الغاسل فى استنجاء الميت على قول أبى حنيفة ومحمد أن يلف على يده خرقة ليغسل سوأته وكذا على الرجال اذا ماتت امرأة ولا امرأة تغسلها أن يممها رجل ويلف على يده خرقة لذلك ولا يستنجى الميت عند أبى يوسف (قوله هو الصحيح) احترازا عن رواية النوادر أنه يستر من سرته الى ركبته وصححها فى النهاية لحديث على المذكور آنفا (قوله ونزعوا عنه ثيابه) وعند الشافعى السنة أن يغسل فى قميص واسع الكمين أو يشرط كما لانه عليه السلام غسل فى قميصه قلنا ذلك خصوصية له عليه السلام بدليل ما روى أنهم قالوا انجرده كما نجرد موتانا أم نغسله فى ثيابه فسمعوا هاتفا يقول لا تجردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى رواية اغسلوه فى قميصه الذى مات فيه فهذا يدل على أن عادتهم المستمرة فى زمنه صلى الله عليه وسلم التجريد ولانه يتنجس بما يخرج منه ويتنجس الميت به ويشيع بصب الماء عليه بخلاف النبى صلى الله عليه وسلم لانه لم يخرج منه الا طيب فقال على رضى الله عنه طبت حيا وميتا

الحيوانات وأما ما قال البلخى رحمه الله مخالف للقياس من كل وجه وهو المنع لثبوت النجاسة مع قيام العلة الموجبة للنجاسة فانا لم نجد نجاسة لا تعمل فى التنجيس فى الآدمى حالة الحياة فكذا بعد الوفاة فدل على أن ما قاله أكثر المشايخ أقرب الى موافقة القياس فكان أولى كذا ذكره الامام المعروف بخواهر زاده رحمه الله (قوله وضعوه على سرير) ولم يذكر كيفية الوضع وفى الاسبيجابى يوضع على قفاه طولا نحو القبلة كالمحتضر وعن بعض أئمة خراسان مثله وقال شمس الائمة السرخسى رحمه الله والاصح أنه يوضع كما تيسر لانه لا اختصاص للغسل بالقبلة وانما يوضع على السرير لينصب الماء عنه (قوله ويكتفى بستر العورة الغليظة) وهو الصحيح وفى النوادر قال وتوضع على عورته خرقة من السرة الى الركبة وهكذا ذكر الكرخى فى كتابه هو الصحيح وقال عليه السلام لا ينظر الى فرج حى وميت كذا فى المحيط وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله أنه يؤزر بازار سابغ كما يفعله فى حياته اذا أراد الاغتسال وفى ظاهر الرواية قال يشق عليهم غسل ما تحت الازار فيكتفى بستر العورة الغليظة بخرقة (قوله ونزعوا ثيابه) فان السنة عندنا فى الغسل أن يجرد الميت وقال الشافعى رحمه الله السنة أن يغسل فى قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده فى الكمين ويغسل يده وان كان ضيقا خرق الكمين لان النبى صلى الله عليه وسلم لما توفى غسل فى قميصه الذى توفى فيه وما كان سنة فى حق النبى عليه الصلاة والسلام كان سنة فى حق غيره ما لم يقم فيه دليل التخصيص ولان الميت متى جرد يطلع الغاسل على جميع أعضائه وربما يطلع على عورته وقبل الموت كان يكره الاطلاع عليه فكذا بعد الموت حقا للميت واحتج علماؤنا رحمهم الله بما روت عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام لما توفى اجتمعت الصحابة رضى الله عنهم على غسله فقالوا لا ندرى كيف نغسله نغسله كما نغسل موتانا أو يغسل وعليه ثيابه فارسل الله تعالى عليهم النوم فنامهم الانام وذقنه على صدره اذ ناداهم مناد ان اغسلوا رسول الله عليه الصلاة والسلام وعليه ثيابه فقد اجتمعت الصحابة ان السنة فى سائر الموتى التجريد ولان هذا غسل واجب فلا يقام مع الثياب اعتبارا بحالة الحياة وهذا لان المقصود من الغسل هو التطهير والتطهير لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب متى تنجس بالغسالة يتنجس بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد وأما الحديث قلنا النبى صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بذلك لعظم حرمته ألا ترى ان الصحابة قالوا لا ندرى كيف نغسله والنص الوارد فى حقه بخلاف القياس لا يكون واردا فى حق غيره لانه ليس لغيره من الحرمة ما للنبى عليه السلام وقوله يطلع على عورته غيره قلنا ابتلينا بين أمرين بين أن نغسله فى ثيابه حتى لا يطلع على عورته غيره وبين أن نجرده فيقع الاحتراز عن نجاسة تصيبه من الثوب والتجريد أولى لان صيانته عن النجاسة فرض واطلاع الغاسل على عورة الميت مكروه فكان مراعاة التطهير وانه فرض أولى من مراعاة الاطلاع على عورة الميت

(ويكتفى بستر العورة الغليظة) بأن تستر السوءة ويترك فخذاه مكشوفتين فى ظاهر الرواية تيسيرا لانه ربما يشق عليهم غسل ما تحت الازار وقوله (هو الصحيح) احترازا عن رواية النوادر فانه قال فيها ويوضع على عورته خرقة من السرة الى الركبة (ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف) وهذا لان المقصود من الغسل هو التطهير والتطهير لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس به بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد وفيه نفى لقول الشافعى ان السنة أن يغسل فى قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده فى الكمين ويغسل بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان النبى صلى الله عليه وسلم لما توفى غسل فى قميصه الذى توفى فيه وما كان سنة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم كان سنة فى حق أمته ما لم يقم دليل التخصيص وقلنا قد قام دليل التخصيص روت عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم لما توفى اجتمعت الصحابة لغسله فقالوا لا ندرى كيف نغسله نغسله كما نغسل

مونا أو نغسله وعليه ثيابه فارسل الله تعالى عليهم النوم فما منهم أحد الا نام وذقنه على صدره اذ ناداهم مناد أن غسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه فقد أجمعت الصحابة أن السنة فى سائر الموتى التجريد وقد خص عليه السلام بخلاف ذلك بالنص لعظم حرمته (ووضوءه من غير مضمضة واستنشاق) أما الوضوء فلانه سنة الاغتسال وأما تركهما فلان اخراج الماء من فمه متعذر فيكون سقيا الا مضمضة ولو كبوه على وجههم بما خرج من جوفه ماهو شر منه وقال الشافعى رحمه الله يمضمض و يستنشق اعتبارا بحال الحياة وأجيب بانه اعتبار فاسد لان النبى صلى الله عليه وسلم قال الميت يوضأ وضوءه للصلاة ولا يمضمض ولا يستنشق ولم يذكر محمد فى الكتاب أنه يستنجى أولا وذكر فى صلاة الاثر أن على قول أبى حنيفة ومحمد يستنجى وعلى قول أبى يوسف لا يستنجى لان المسكة تزول بالموت والمفاصل تسترخى فربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فتخرج نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته ولهما أن موضع استنجاء الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقة فيجب ازالتها كما لو كانت فى موضع آخر من البدن ثم الاقتصار على المضمضة والاستنشاق فى الاستثناء يدل على أن بقية الافعال من تقديم غسل اليدين الى الرسغ والمسح على الرأس كما كانت فى حياته هو الصحيح وفى صلاة الاثر لا يبدأ بغسل اليدين بل يغسل الوجه ولا يمسح على الرأس وقوله (ثم يفيضون الماء عليه) يعنى ثلاثا وان زادوا على ذلك جاز كما فى حال الحياة وقوله (و يجمر سريره) أى يبخر يعنى يدار المجمر وهو الذى يوقد فيه العود حوالى السرير ثلاثا أو خمسا أو سبعا أما التجمير فلان فيه تعظيم الميت وأما الايتار فلقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر وقوله (و يغلى الماء (فان

(ووضوءه من غير مضمضة واستنشاق) لان الوضوء سنة الاغتسال غير أن اخراج الماء منه متعذر فيترك (ثم يفيضون الماء عليه) اعتبارا بحال الحياة (ويجمر سريره وترا) لما فيه من تعظيم الميت وانما يوتر لقوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر (و يغلى الماء بالسدر أو بالحرض) مبالغة فى التنظيف

(قوله من غير مضمضة واستنشاق) واستحب بعض العلماء أن يلف الغاسل على أصبعه خرقة يمسح بها أسنانه ولهاته وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم وهل يمسح رأسه فى رواية صلاة الاثر لا والمختار أن يمسح ولا يؤخر غسل رجليه عن الغسل ولا يقدم غسل يديه بل يبدأ بوجهه بخلاف الجنب لانه يتطهر بهما والميت يغسل بيد غيره قال الحلوانى ماذكر من الوضوء فى حق البالغ والصبى الذى يعقل الصلاة فاما الذى لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلى (قوله ثم يفيض الماء عليه ثلاثا اعتبارا بحالة الحياة) فانه اذا أراد الغسل المسنون فى حالة الحياة توضأ ثم أفاض الماء عليه ثلاثا وسنذكر كيفية ذلك (قوله و يجمر سريره وترا) أى يبخر وهو أن يدور من بيده المجمرة حول سريره ثلاثا أو خمسا أو سبعا وانما يوتر لان الله تعالى وتر يحب الوتر كما فى الصحيحين عنه عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر وأخرج الحاكم وصححه وابن حبان فى صحيحه عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أجمرتم الميت فاوتروا وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا فى القبر لما روى لا تتبعوا الجنازة بصوت ولا نار (قوله و يغلى الماء بالسدر الخ) وعند الشافعى لا يغلى وحديث غسل آدم وقول الملائكة كذلك

وانه مكروه ولكن يلف الغاسل على يده خرقة و يغسل السوأة لان مس العورة حرام كالنظر فيجعل على عورته خرقة ليصير حائلا بينه و بين العورة كما لو ماتت المرأة بين أجانب ييممها أجنبى بخرقة عند الضرورة كذا فى فتاوى قاضيخان رحمه الله ولم يذكر محمد رحمه الله فى الكتاب أنه هل يستنجى وفى صلاة الاثر على قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله يستنجى وعلى قول أبى يوسف رحمه الله لا يستنجى لان المسكة تزول والمفاصل تسترخى بالموت و ربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فتخرج زيادة نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته فلا يشتغل به وهما قالا موضع الاستنجاء من الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فتجب ازالتها كما لو كانت النجاسة على موضع آخر من البدن (قوله و وضوءه من غير مضمضة واستنشاق) وهذا عندنا وقال الشافعى رحمه الله يمضمض و يستنشق اعتبارا بالغسل حالة الحياة ومن العلماء من قال يجعل الغاسل على أصبعه خرقة رقيقة و يدخل فى فيه و يمسح بها أسنانه ولسانه وشفتيه و ينقيها و يدخل فى منخريه أيضا قال شمس الائمة الحلوانى رحمة الله عليه وعليه الناس اليوم فرق بين هذا و بين الوضوء فى غسل الجنب من أربعة أوجه أحدها ان الميت لا يمضمض ولا يستنشق بخلاف الجنب والثانى أن الجنب يبدأ فيغسل يديه الى الرسغ وفى الميت لا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه والثالث أن الميت لا يمسح رأسه بخلاف الجنب فانه يمسح رأسه فى ظاهر الرواية وظاهر مذهب أبى حنيفة رحمه الله انه يمسح رأسه أيضا والرابع أن الميت يغسل رجلاه عند الوضوء بخلاف الجنب فانه يؤخر غسل رجليه قال شمس الائمة الحلوانى رحمه الله هذا الذى ذكره من الوضوء فى حق البالغ والصبى الذى يعقل الصلاة وأما الصبى الذى لا يعقل الصلاة فانه يغسل ولا يوضأ وضوءه للصلاة لانه كان لا يصلى (قوله ثم يفيضون الماء عليه) أى ثلاثا وان زاد على الثلاث جاز كما فى حالة الحياة (قوله و يجمر سريره وترا) التجمير والاجمار التطييب أى يدار المجمر حوالى السرير ثلاثا أو خمسا أو سبعا (قوله و يغلى الماء)

قال المصنف (غير ان اخراج الماء منه متعذر فيترك) أقول لانه لابد فى المضمضة والاستنشاق من الاخراج والا يكون سقيا لا مضمضة ولا استنشاقا

من الاغلاء لا من الغلى لان الغلى والغليان لازم قال الشافعى الغسل بالماء البارد أفضل حذرا عن زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة الموجبة لتنجس الكفن وقلنا غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار أبلغ فى التنظيف فيكون أفضل وزيادة الاسترخاء قد تعين على المقصود وهو التنظيف لانه يخرج جميع ماهو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل (فان لم يكن) أى فان لم يوجد الماء المغلى بالسدر أو بالحرض وهو الاشنان (يغسل بالماء القراح) أى الخالص وأما اذا وجد ذلك فالترتيب ماذكر فى مبسوط شيخ الاسلام والمحيط وهو المروى عن ابن مسعود أنه يبدأ أولا بالماء القراح حتى يبتل ماعلى البدن من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر أو الحرض ليزول ماعلى البدن من ذلك لانه أبلغ فى التنظيف ثم بماء الكافور ان وجد تطييبا لبدن الميت كذا فعلت الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه (و يغسل رأسه ولحيته بالخطمى ليكون أنظف له) لانه مثل الصابون فى التنظيف وقوله (ثم يضجع على شقه الايسر) ظاهر وقوله (لان السنة هى البداءة بالميامن) روى عن أم عطية رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء فى غسل ابنته ابدأن بميامنها (ثم يجلسه و يسنده اليه و يمسح بطنه مسحا رفيقا) يعنى بلا عنف حتى ان بقى عند المخرج شئ يسيل تحرزا من تلويث الكفن والاصل فيه ماروى أن عليا رضى الله عنه لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح بطنه بيده رفيقا طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيأ فقال طبت حيا وميتا (فان خرج منه شئ غسله) قيل بعد أن يمسحه لان الغسل قبل المسح ربما يغدبها عن ذلك الموضع (ولا يعيد غسله) روى بضم الغين وفتحها (ولا وضوءه

(فان لم يكن فالماء القراح) لحصول أصل المقصود (و يغسل رأسه ولحيته بالخطمى) ليكون أنظف له (ثم يضجع على شقه الايسر فيغسل بالماء والسدر حتى يرى أن الماء قد وصل الى ما يلى التخت منه ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل حتى يرى أن الماء قد وصل الى ما يلى التخت منه) لان السنة هو البداءة بالميامن (ثم يجلسه و يسنده اليه و يمسح بطنه مسحا رفيقا) تحرزا عن تلويث الكفن (فان خرج منه شئ غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه

فافعلوا ثم تقريره فى شريعتنا بثبوت التصريح ببقاء ذلك وهو قوله عليه السلام فى الذى وقصته راحلته اغسلوه بماء وسدر وفى ابنته اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا يفيد أن المطلوب المبالغة فى التنظيف لا أصل التطهير والا فالماء كاف فيه ولاشك أن تسخينه كذلك مما يزيد فى تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وحقيقة هذا الوجه الحاق التسخين بخلطه بالسدر فى حكم هو الاستحباب بجامع المبالغة فى التنظيف وما يخال مانعا وهو كون سخونته توجب انحلال مافى الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ مافى الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين والحرض أشنان غير مطحون والماء القراح الخالص وانما يغسل رأسه بالخطمى أى خطمى العراق اذا كان فيه شعر (قوله ثم يضجع على شقه الايسر) شروع فى بيان كيفية الغسل وحاصله أن البداءة بالميامن سنة فى البخارى من حديث أم عطية قالت لما غسلنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها وهو دليل تقديم وضوء الميت فاذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمى من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر لتكون البداءة فى الغسل بشقه الايمن فيغسل بالماء القراح حتى ينقيه و يرى أن الماء قد خاص الى ما يلى التخت منه وهو الجانب الايسر وهذه غسلة ثم يضجعه على جانبه الايمن فيغسل بالماء المغلى فيه سدر أو حرض ان كان حتى ينقيه و يرى أن الماء قد وصل الى ما يلى التخت منه وهو الجانب الايمن وهذه ثانية ثم تقعده وتسنده اليك وتمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شئ غسلت ذلك المحل المصاب ثم تضجعه على الايسر فتصب غاسلا بالماء الذى فيه الكافور وقد تمت الثلاث ولم يفصل المصنف فى مياه الغسلات بين القراح وغيره وذكره شيخ الاسلام وغيره كذلك وهو ظاهر من كلام الحاكم وانما يبدأ بالقراح أولا ليبتل ما عليه من الدرن بالماء أولا فيتم قلعه بالماء والسدر ثم يحصل تطييب البدن بعد النظافة بماء الكافور والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر كما هو ظاهر الكتاب هنا وأخرج أبو داود عن محمد بن سيرين أنه كان يأخذ الغسل عن أم عطية يغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور وسنده صحيح ثم ينشف ثم يقمص ثم

وقال الشافعى رحمه الله الافضل أن يغسل بالماء البارد الا أن يكون عليه وسخ أو نجاسة لا تزول الا بالماء الحار فحينئذ يغسل بالماء الحار (قوله فان لم يكن فالماء القراح) هذا الترتيب يوافق رواية مبسوط شمس الائمة السرخسى رحمه الله وفى مبسوط شيخ الاسلام والمحيط يغسل أولا بالماء القراح أى الخالص ثم بالماء الذى يطرح فيه السدر وهو ورق النبق الذى يقال له كنار وفى الثالثة يجعل الكافور فى الماء و يغسل هكذا روى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال يبدأ أولا بالماء القراح ثم بالماء والسدر ثم بالماء وشئ من الكافور وانما يبدأ أولا بالماء القراح حتى يبتل ما عليه من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر حتى يزول ما به من الدرن والنجاسة فان السدر أبلغ فى التنظيف ثم بماء الكافور تطييبا لبدن الميت كذا فعلت الملائكة عليهم السلام بآدم عليه السلام حين غسلوه (قوله و يغسل رأسه ولحيته بالخطمى) وهو خطمى العراق وهو مثل الصابون فى التنظيف (قوله و يمسح بطنه مسحا رفيقا) صح بالفاء وهو من رفق وترفق تلطف به من الرفق خلاف

لان الغسل قد عرفناه بالنص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم للمسلم على المسلم ستة حقوق وذكر منها الغسل بعد الموت وقد حصل مرة وسقط الواجب فلا يعيده وأما الوضوء فلان الخارج ان كان حدثا فالموت أيضا حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذا هذا الحدث والمذكور في الكتاب من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر الرواية وروى عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول انه قال يقعده أولا ويمسح بطنه ثم يغسله لان المسح قبل الغسل أولى حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثا بعد خروج النجاسة ووجه الظاهر أن النجاسة قد تكون منعقدة لا تخرج الا بعد الغسل مرتين بماء حار فكان المسح بعد المرتين أقدر على اخراج ما به من النجاسة فيكون أولى واعلم أن التثليث في غسله سنة لحديث أم عطية اغسلنها ثلاثا (٧٤) أو خمسا وقال أبو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي يغسل أولا وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو على جنبه الايمن ثم يغسل وهو على جنبه الايسر ليحصل الغسل ثلاثا وقال بعض الشارحين ترك المصنف ذكر الثالث وقال بعضهم الثالث هو قوله ثم يفيضون الماء عليه ورد بانه قال بعد ذلك ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالاجماع فكيف يكون ذلك ثلاثا وانما ذلك ذكر الغسل اجمالا وما بعده تفصيله وقال بعضهم يجوز أن يكون المذكور في الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف والتثليث في الصب سنة عند كل اضجاع وهذا أنسب قيل النية لا بد منها في غسل الميت حتى لو أخرج الغريق وجب غسله الا اذا حرك عند الاخراج بنية الغسل لان الخطاب بالغسل توجه على بني آدم ولم يوجد منهم شيء عند عدم التحريك وفيه نظر لان الماء مزيل بطبعه فكما لا تجب النية في غسل الحي فكذا لا تجب في غسل الميت ولهذا قال في فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله من غير نية الغسل أجزأهم ذلك وقوله (ثم ينشفه) ظاهر والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة والمراد بالمساجد الجبهة والانف واليدان والركبتان والقدمان لانه كان (في

لان الغسل عرفناه بالنص) وقد حصل مرة (ثم ينشفه بثوب) كي لا تبتل أكفانه (ويجعله) أي الميت

يبسط الكفن على ما نذكر ثم يوضع عليه فاذا وضع مقمصا عليه وضع حينئذ الحنوط في رأسه ولحيته وسائر جسده والكافور على مساجده أو ما تيسر من الطيب الا ما سنذكر (قوله لان الغسل) أي المفعول على وجه السنة عرف وجوبه بالنص مرة واحدة مع قيام سبب النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة أعم من كونه قبل خروج شيء أو بعده فلا يعاد الوضوء ولا الغسل لان الحاصل بعد اعادته هو الذي كان قبله والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ومساجده مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب وهي الجبهة واليدان والركبتان والرجلان ولا باس بسائر الطيب الا الزعفران والورس في حق الرجل لا المرأة وأخرج الحاكم عن أبي وائل قال كان عند علي رضي الله عنه مسك فاوصى أن يحنط به وقال هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه ابن أبي شيبة والبيهقي وقال النووي اسناده حسن

الحرق والعنف كذا في المغرب وفي المحيط فاذا صب الماء على الايمن باضجاعه على الجانب الايسر وصب الماء على الايسر باضجاعه على الايمن فقد غسل مرتين ثم يقعده ويسنده الى نفسه فيمسح بطنه مسحا رفيقا فقد أمره بالمسح بعد الغسل مرتين وروى عن أبي حنيفة رحمه الله في غير رواية الاصول أنه قال يقعده أولا ويمسح بطنه ثم يغسله لان المسح قبل الغسل أولى حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثا بعد خروج النجاسة وجه ظاهر الرواية هو أن المسح بعد المرة الثانية أولى لانه ربما يكون في بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بعد المسح قبل الغسل وتخرج بعد الغسل مرتين بماء جار فكان المسح بعد المرتين أقدر على اخراج ما به من النجاسة فيكون أولى والاصل في ذلك ما روى عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه لما غسل رسول الله عليه السلام مسح بطنه بيده رفيقا ثم طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيأ فقال طبت حيا وميتا وروى ابن عباس رضي الله عنه فعل وقال هذا وروى أنه لما فعل به هكذا فاح ريح المسك في البيت وانتشر ذلك الريح في المدينة فان سال منه شيء مسحه ثم يغسل ذلك الموضع ثم يضجعه على شقه الايسر فيغسله بالماء القراح وشيء من الكافور حتى ينقيه ويرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه فاذا فعل ذلك فقد غسله ثلاثا كذا في المحيط ولو مات صبي مثله لا يجامع ولا يشتهى النساء أو صبية لا تشتهى غسلها الرجال والنساء وعن أبي يوسف رحمه الله في الجامع الرضيعة يغسلها ذو رحمها وكرهت غيره وفي النوازل ميت وجد في الماء لا بد من غسله لان الخطاب توجه الى بني ادم بغسله الا أن يحركه في الماء بنية الغسل وعن محمد رحمه الله ميت وجد في الماء فذلك غسله مرة فيغسل مرتين وليس تكرار الغسل في الميت ثلاثا كالحي والنية في الغسل ليست بشرط وفي فتاوى قاضيخان رحمه الله ميت غسله أهله من غير نية الغسل أجزأهم ذلك (قوله ثم ينشفه بثوب) أي يأخذ ماءه حتى يجف من نشف الماء أخذه بخرقة من باب ضرب ومنه كان للنبي عليه السلام خرقة ينشف بها

(قوله وأما الوضوء فلان الخارج ان كان حدثا فالموت أيضا حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذا هذا الحدث) أقول ولو لم يوجب لم يوضأ غايته أن يكون مثل المعذور لا يوضأ مرة أخرى لهذا الحدث القائم وأما عدم التوضئة لحدث آخر فلا يدل ما ذكره عليه فان المعذور اذا أحدث بحدث آخر يجب عليه الوضوء (قوله وقال بعض الشارحين ترك المصنف الخ) أقول القائل هو الاتقاني (قوله ورد بانه قال بعد ذلك ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالاجماع فكيف يكون ثلاثا الخ) أقول لا دلالة للواو على الترتيب قال المصنف (ثم ينشفه بثوب)

يسجد بهذه الاعضاء فخص بزيادة الكرامة (قوله ولا يسرح شعر الميت) تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض وقيل تخليله بالمشط وقيل مشطه وقوله (ولا يقص ظفره) روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ان الظفر اذا كان منكسرا فلا بأس بأخذه وقوله (علام) أصله على ما دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فاسقط ألفها كما في قوله تعالى عم يتساءلون ويقال نصوت الرجل نصوا أخذت ناصيته ومددتها روى أن عائشة رضي الله عنها سئلت عن تسريح شعر الميت فقالت علام تنصون ميتكم كأنها كرهت تسريح رأس الميت فجعلته بمنزلة الاخذ بالناصية في كونه غير محتاج اليه قال وفي النهاية قوله في الحي كان تنظيفا جواب اشكال أي لا يشكل علينا الحي حيث يسرح شعره ويقص ظفره لانه محتاج الى الزينة فلا يعتبر في حقه والجزء بخلاف الميت فانه لا يسن فيه ازالة الجزء كما في الختان حيث يفرق بين الحي والميت فيه بان يختن الحي ولا يختن الميت بالاتفاق فكذا في كل زينة تتضمن ابانة الجزء يجب أن يفرق بينهما ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا ولكني أقول قوله (ولان هذه الاشياء للزينة) أي لزينة الميت (وقد استغنى الميت عنها) أي عن الزينة فاستغنى عن هذه الاشياء فان قيل لا نسلم أن هذه الاشياء لزينة الميت فانها تفعل بالحي أيضا أجاب بقوله (وفي الحي كان تنظيفا) يعني ما كانت تعمل بالحي من حيث انها زينة بل من حيث انها تنظيف (لاجتماع الوسخ تحته) وذكر الضمير في تحته بتأويل (٧٥) المذكور وبقي أن يقال هب أنه كان في الحي تنظيفا لكن الميت أيضا محتاج الى التنظيف ولهذا قال ويغلى الماء بالسدر أو بالحرض مبالغة في التنظيف ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ليكون أنظف فليعمل به من حيث التنظيف ويمكن أن يقال انه تنظيف بابانة جزء وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان هذا ما سنح لي في حل هذا المقام

أقول أي ينشف ماءه قال في المغرب نشف الماء أخذه من أرض أو غدير بخرقة أو غيرها من باب ضرب قال المصنف (والمساجد أولى) أقول جمع مسجد بفتح الجيم وهو موضع السجود قال المصنف (لقول

(في أكفانه ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده) لان التطيب سنة والمساجد أولى بزيادة الكرامة (ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره) لقول عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم ولان هذه الاشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها وفي الحي كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان

(قوله لقول عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم) تنصون بوزن تبكون قال أبو عبيد هو ماخوذ من نصوت الرجل اذا مددت ناصيته فارادت عائشة أن الميت لا يحتاج الى تسريح الرأس وعبرت بالاخذ بالناصية تنفيرا عنه وبنت عليه الاستعارة التبعية في الفعل والاثر رواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن ابراهيم عن عائشة أنها رأت امرأة يكدون رأسها بمشط فقالت علام تنصون ميتكم ورواه أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم به ورواه ابراهيم الحربي في كتابه غريب الحديث حدثنا هشيم أخبرنا المغيرة عن ابراهيم

اذا توضأ ونشف الثوب العرق تشربه من باب لبس (قوله يجعل الحنوط على رأسه والكافور على مساجده) الحنوط عطر مركب من أشياء طيبة والكافور على مساجده أي موضع سجوده جمع مسجد بفتح الجيم موضع السجود وفي المبسوط يعني بها جبهته وأنفه ويديه والركبة وقدميه لانه كان يسجد بهذه الاعضاء فيختص بزيادة الكرامة (قوله ولا يسرح شعر الميت) تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض وقيل تخليله بالمشط وقيل مشطه كذا في المغرب وقال الشافعي رحمه الله يسرح بمشط واسع (قوله ولا يقص ظفره) وفي المحيط وان كان ظفرا منكسرا فلا باس بان ياخذه روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله (قوله علام تنصون ميتكم) أي تسرحون من نصوت الرجل نصوا أخذت ناصيته ومددتها وعائشة رضي الله عنها كأنها كرهت تسريح رأس الميت وانه لا يحتاج الى ذلك فجعلته بمنزلة الاخذ بالناصية كذا في المغرب وليس

عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم) أقول تنصون بوزن تبكون قال أبو عبيد هو ماخوذ من نصوت الرجل اذا مددت ناصيته (قوله قال في النهاية قوله وفي الحي كان تنظيفا جواب اشكال أي لا يشكل علينا الحي الخ) أقول لا بد من التأمل كيف يتمشى الاشكال بالحي ولعل ذلك هو الذي أشار اليه الشارح بقوله ولم أجد له ربطا وكذلك قوله ولا يعتبر في حقه والجزء الخ لا ربط له بكلام المصنف على تقريره فتأمل (قوله فكذا في كل زينة تتضمن ابانة الجزء يجب أن يفرق بينهما) أقول يشعر هذا ان كل زينة لا تتضمنها لا يفرق بينهما وهو مخالف لقول المصنف وقد استغنى الميت عنها (قوله ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا ولكني أقول قوله ولان هذه الاشياء للزينة أي لزينة الميت وقد استغنى الميت عنها أي عن الزينة فاستغنى عن هذه الاشياء فان قيل لا نسلم ان هذه الاشياء لزينة الميت فانها تفعل بالحي أيضا الخ) أقول الظاهر ان مراد المعلل حينئذ أن هذه الاشياء اذا فعلت بالميت تكون لزينته لا مطلقا فانه لا يخطر ببال عاقل وحينئذ لا يرتبط السند بالمنع ولا يتأيد به ثم للسائل أن يمنع أنها ما كانت تعمل بالحي من حيث انها زينة بل الظاهر أنها تعمل لها ثم كون هذه الاشياء في الحي لزينة الحي لا يمانع كونها في الميت لزينته حتى يبذل السعي في دفعه فليتأمل (قوله يعني ما كانت تعمل بالحي) أقول لفظة ما في قوله ما كانت نافية (قوله ويمكن أن يقال انه تنظيف بابانة جزء وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان) أقول فليعلل بذلك من أول الامر وليسترح

(فصل في تكفينه) السنة أن يكفن الرجل

عن عائشة أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالت *(فروع)* لا يغسل الزوج امرأته ولا أم الولد سيدها خلافاً للشافعي في الاول ولزفر في الثاني لانهما صارتا أجنبيتين وعدة أم الولد للاستبراء لا انها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة فلذا تغسل هي زوجها وان كانت محرمة أو صائمة أو مظاهراً منها الا أن تكون معتدة عن نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعيد موته غسلته والان كانت أختان أقامت كل منهما البينة أنه تزوجها ودخل بها ولا يدرى الاولى منهما أو كان قال لنسائه احداكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسله واحدة منهن ولو بانت قبل موته بسبب من الاسباب بردتها أو تمكينها ابنه أو طلاقه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافاً لزفر في هذا هو يقول الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالاسلام في العدة بخلافها قبله والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تقدر بالاقراء قلنا النكاح قائم لقيام أثره فارتفع بالردة وكذا لو كانا مجوسيين فأسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله فان أسلمت غسلته خلافاً لابي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر أيضاً مثله فيمن وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة والشرح في هذه ومسئلة المجوسية أنه يحل لها غسله عندنا خلافاً لزفر فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت وكذا لو أن نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بأثره واذا لم يكن للرجل زوجة وللرجل يغسله لا تغسله بنته ولا أحد من ذوات محارمه بل تيممه احداهن أو أمته أو أمة غيره بغير ثوب ولا تيممه من تعتق بموته الا بثوب والصغير والصغيرة اذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال والنساء وقدره في الاصل بان يكون قبل أن يتكلم والخصي والمجبوب كالفحل واذا ماتت المرأة ولا امرأة فان كان محرم من الرجال يممها باليد والاجنبي بالخرقة ويغض بصره عن ذراعيها لا فرق بين الشابة والعجوز والزوج في امرأته أجنبي الا في غض البصر ولو لم يوجد ماء فيمموا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانياً عند أبي يوسف وعنه يغسل ولا تعاد الصلاة عليه ولو كفنوه وقد بقي منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو ولو بقي نحو الاصبع لا يغسل ولو دفن بلا غسل وأهالوا عليه التراب يصلى على قبره ولا ينبش هكذا عن محمد فرق بين الصلاة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده واذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يدفن الا ان وجد أكثر من النصف من بدنه فيغسل ويصلى عليه أو وجد النصف ومعه الرأس فحينئذ يصلى ولو كان مشقوقاً نصفين طولاً فوجد أحد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه واذا وجد ميت لا يدرى أمسلم هو أم كافر فان كان في قرية من قرى أهل الاسلام وعليه سيماهم غسل وصلي عليه وان كان في قرية من قرى أهل الكفر وعليه سيماهم لم يصل عليه وليس في الغسل استعمال القطن في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه أيضاً وقال بعضهم في دبره أيضاً قال في الظهيرية واستقبحه عامة العلماء ولا يجوز الاستئجار على غسل الميت ويجوز على الحمل والدفن وأجازه بعضهم في الغسل أيضاً ويكره للغاسل أن يغسل وهو جنب أو حائض ويندب الغسل من غسل الميت

(فصل في التكفين) هو فرض على الكفاية ولذا قدم على الدين فان كان الميت موسراً وجب في ماله وان

في غسل الميت استعمال القطن في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه يجعل القطن أو المحلوج في منخريه وفمه وبعضهم قالوا يجعل في صماخ أذنيه أيضاً وقال بعضهم يجعل في دبره وهو قبيح كذا في فتاوى قاضيخان رحمه الله

(فصل في تكفينه) (قوله السنة أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب) أراد أن الثلاث سنة لا أن يكون أصل

(فصل في التكفين) رتب هذه الفصول على حسب ترتيب ما فيها من الافعال في تكفين الميت لفه بالكفن وهو واجب يدل عليه تقديمه على الدين والارث والوصية ولذلك قالوا من لم يكن له مال فكفنه على من عليه نفقته كما تلزمه كسوته في حال حياته

في

في ثلاثة أثواب ازار وقميص ولفافة) لما روى أنه عليه السلام كفن في ثلاثة أثواب بيض

لم يترك شيأ فالكفن على من تجب عليه نفقته الا الزوج في قول محمد وعند أبي يوسف يجب على الزوج ولو تركت مالاً وعليه الفتوى كذا في غير موضع واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو كان معتق شخص ولم يترك شيأ وترك خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وان لم يكن له من تجب عليه نفقته فكفنه في بيت المال فان لم يعط ظلماً أو عجزاً فعلى الناس ويجب عليهم أن يسألوا له بخلاف الحي اذا لم يجد ثوباً يصلي فيه لا يجب على الناس أن يسألوا له بل يسأل هو فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شئ منها ان عرف صاحب الفضل رده عليه وان لم يعرف كفن محتاجاً آخر به فان لم يقدر على صرفها الى الكفن يتصدق بها ولو مات في مكان ليس فيه الا رجل واحد ليس له الا ثوب واحد ولا شئ للميت له أن يلبسه ولا يكفن به الميت واذا نبش الميت وهو طري كفن ثانياً من جميع المال فان كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا فان لم يكن فضل عن الدين شئ من التركة فان لم يكن الغرماء قبضوا ديونهم بدئ بالكفن وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم شئ وهو في بيت المال ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به فلذا لو كفن رجلاً ثم رأى الكفن مع شخص كان له أن يأخذه وكذا اذا افترس الميت سبع كان الكفن لمن كفنه لا للورثة (قوله لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كفن) في الكتب الستة عن عائشة قالت كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة وسحول قرية باليمن وفتح السين هو المشهور وعن الازهري الضم فان حمل على أن المراد أن ليس القميص من هذه الثلاثة بل خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم كون السنة أربعة أثواب وهو مردود بما في البخاري عن أبي بكر قال لعائشة رضي الله عنها في كم ثوب كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت في ثلاثة أثواب وان عورض بما رواه ابن عدي في الكامل عن جابر ابن سمرة رضي الله عنه قال كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب قميص وازار ولفافة فهو ضعيف بناصح ابن عبد الله الكوفي ولينه النسائي ثم ان كان ممن يكتب حديثه لا يوازي حديث عائشة وما روى محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي أن النبي صلى الله عليه وسلم كفن في حلة يمانية وقميص مرسل والمرسل وان كان حجة عندنا لكن ما وجه تقديمه على حديث عائشة فان أمكن أن يعادل حديث عائشة بحديث القميص بسبب تعدد طرقه منها الطريقان اللذان ذكرنا وما أخرج عبد الرزاق عن الحسن البصري نحوه مرسلاً وما روى أبو داود عن ابن عباس قال كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب قميصه الذي مات فيه وحلة نجرانية وهو مضعف بيزيد بن أبي زياد ثم ترجح بعد المعادلة بان الحال في تكفينه أكشف للرجال ثم البحث والافقهية تأمل وقد ذكر وا أنه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يلبسونه الاكفان فوقه وفيه بللها والله سبحانه أعلم والحلة في عرفهم مجموع ثوبين ازار ورداء وليس في الكفن عمامة عندنا واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه وأحبها البياض ولا بأس بالبرود والعصب والكتان للرجال ويجوز للنساء الحرير والمزعفر

التكفين سنة ويجوز أن يكون الشئ في أصله فرضاً أو واجباً وله سنن في هيآته وكيفياته كما في سنة تثليث الوضوء ونحوه والمسائل تدل على أنه واجب منها تقديمه على الدين والوصية والارث ومنها قولهم ومن لم يكن له مال فكفنه على من تجب عليه نفقته كما يلزمه كسوته في حال حياته والمرأة لا يجب كفنها على زوجها عند محمد رحمه الله لان الزوجية قد انقطعت بالموت وعند أبي يوسف رحمه الله على زوجها ومنها ما ذكر في النوازل اذا مات الرجل ولم يترك شيأ ولم يكن هنالك من تجب عليه نفقته يفترض على الناس أن يكفنوه ان قدروا عليه وان لم يقدروا عليه سألوا الناس فرق بين الميت والحي ان الحي اذا لم يجد ثوباً يصلي فيه ليس على الناس أن يسألوا له ثوباً والفرق أن الحي يقدر على السؤال بنفسه والميت لا كذا في المحيط وقال صاحب التحفة ثم

وقوله (السنة أن يكفن) يعني تكفينه في ثلاثة أثواب سنة وذلك لا ينافي كون أصل التكفين واجباً ثم التكفين اما أن يكون في حالة الضرورة أولا فان كان الاول كفن بما وجد لما روى أن مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وسلم استشهد يوم أحد وترك نمرة وهي كساء فيه خطوط بيض وسود فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فامر بأن يكفن فيها وان كان الثاني فهو على نوعين كفن سنة وهو في حق الرجال ثلاثة

سحولية ولانه أكثر مايلبسه عادة فى حياته فكذا بعد مماته (فان اقتصروا على ثوبين جاز والثوبان ازار ولفافة) وهذا كفن الكفاية لقول أبى بكر اغسلوا ثوبى هذين وكفنونى فيهما ولانه أدنى لباس الاحياء

والمعصفر اعتبارا للكفن باللباس فى الحياة والمراهق فى التكفين كالبالغ والمراهقة كالبالغة (قوله ولانه) أى عدد الثلاث أكثر مايلبسه عادة فى حياته فكذا بعد مماته فافاد أن أكثر مايكفن فيه الرجل ثلاثة وصرح بان أكثر مايكفن فيه الرجل ثلاثة غير واحد من المصنفين وقد يقال مقتضاه أنه اذا مات ولم يترك سوى ثلاثة أثواب هو لابسها ليس غير وعليه ديون يعطى لرب الدين ثوب منها الان الاكثر ليس بواجب بل هو المسنون وقد قالوا اذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة أولى من كفن الكفاية وهذا يقتضى أن كفن الكفاية وهو الثوبان جائز فى حالة السعة ففى حال عدمها ووجود الدين ينبغى أن لا يعدل عنه تقديما للواجب وهو الدين على غير الواجب وهو الثلاثة لكنهم سطروا فى غير موضع أنه لا يباع منه شئ للدين كما فى حال الحياة اذا أفلس وله ثلاثة أثواب هو لابسها الاينزع عنه شئ فيباع ولا يبعد الجواب (قوله فان اقتصروا على ثوبين جاز) الاانه ان كان بالمال قلة و بالورثة كثرة فهو أولى وعلى القلب كفن السنة أولى وكفن الكفاية أقل مايجوز عند الاختيار وفى حالة الضرورة بحسب مايوجد (قوله لقول أبى بكر) روى الامام أحمد فى كتاب الزهد حدثنا يزيد بن هرون أخبرنا اسمعيل ابن أبى خالد عن عبدالله التميمى مولى الزبير بن العوام عن عائشة رضى الله عنها قالت لما احتضر أبو بكر رضى الله عنه تمثلت بهذا البيت

أعاذل مايغنى الثراء عن الفتى * اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

فقال لها يابنية ليس كذلك ولكن قولى وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ثم انظروا ثوبى هذين فاغسلوهما ثم كفنونى فيهما فان الحى أحوج الى الجديد وروى عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت قال أبو بكر لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما اغسلوهما وكفنونى فيهما فقالت عائشة ألا نشترى لك جديدا قال لا الحى أحوج الى الجديد من الميت وفى الفروع الغسيل والجديد سواء فى الكفن ذكره فى التحفة هذا وفى البخارى غير هذا عن عائشة ان أبا بكر قال لها فى كم كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت فى ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة قال فى أى يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت يوم الاثنين قال فأى يوم هذا قلت يوم الاثنين قال أرجو فيما بينى وبين الليل فنظر الى ثوب عليه كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبى هذا وزيدوا عليه ثوبين وكفنونى فيها قلت ان هذا خلق قال الحى أحق بالجديد من الميت انما هو المهلة فلم يتوف حتى أمسى من ليلة الثلاثاء ودفن قبل أن يصبح والردع بالمهملات الاثر والمهلة مثلث الميم صديد الميت فان وقع التعارض فى حديث أبى بكر هذا حتى وجب تركه لان سند عبد الرزاق لاينقص عن سند البخارى فحديث ابن عباس فى الكتب الستة فى المحرم الذى وقصته ناقته قال فيه عليه السلام وكفنوه فى ثوبين وفى لفظ فى ثوبيه واعلم أن الجمع ممكن فلا يترك بان يحمل مافى عبد الرزاق وغيره من حديث أبى بكر على أنه ذكر بعض المتن دون كله بخلاف مافى البخارى

يكفن الميت بعد الغسل لان تكفين الميت سنة لماروى فى قصة آدم عليه السلام ان الملائكة قالت لولده بعد ماغسلوه وكفنوه ودفنوه هذه سنة موتاكم ولعله أراد به طريقة مسلوكة لا أن يريد السنة خلاف الواجب (قوله سحولية) منسوبة الى السحول وهو قرية باليمن والفتح هو المشهور وعن الازهرى بالضم وعن القتيبى بالضم أيضا الا أنه قال هو جمع سحل وهو الثوب الابيض وفيه نظر كذا فى المغرب ولا باس بالبرود والكتان والقصب وفى حق النساء بالحرير والابريسم والمزعفر ويكره للرجال ذلك اعتبارا للكفن باللباس حالة الحياة (قوله فان اقتصروا على ثوبين) جاز والحاصل أن الكفن على ثلاثة أنواع كفن سنة وكفن كفاية وكفن ضرورة فكفن السنة فى حق الرجل ثلاثة أثواب وفى حق المرأة خمسة والكفاية فى حق الرجل ثوبان وفى حق المرأة ثلاثة والضرورة فيما يوجد فيهما لماروى خباب بن الارت ان مصعب بن عمير صاحب راية

والازار

(أثواب ازار وقميص ولفافة) لماذكر فى الكتاب والسحولية نسبة الى سحول بفتح السين وعن الازهرى بالضم وهى قرية باليمن وفى حق النساء خمسة أثواب ازار ودرع وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدييها وكفن كفاية وهو فى حق الرجل ثوبان ازار ولفافة وفى حق المرأة ثلاثة أثواب قميص وازار وخمار ومافى الكتاب واضح

والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من أصل العنق الى القدم (فاذا أرادوا لف الكفن ابتدؤا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم بالايمن) كما فى حال الحياة وبسطه أن تبسط اللفافة أولا ثم يبسط عليها الازار ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك (وان خافوا أن ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة) صيانة عن الكشف (وتكفن المرأة فى خمسة أثواب درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدييها) لحديث أم عطية أن النبى صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتى غسلن ابنته خمسة أثواب ولانها تخرج فيها حالة الحياة فكذا بعد الممات (ثم هذا بيان كفن السنة وان اقتصروا على ثلاثة أثواب جاز) وهى ثوبان وخمار (وهو كفن الكفاية ويكره أقل من ذلك وفى

وحينئذ فيكون حديث ابن عباس هو الشاهد لكن رواية ثوبيه تقتضى أنه لم يكن له معه غيرهما فلا يفيد كونه كفن الكفاية بل قد يقال انما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاقتصار على ثوبين حال القدرة على الاكثر الا أنه خلاف الاولى كما هو كفن الكفاية والله سبحانه أعلم (قوله والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك) لا اشكال فى أن اللفافة من القرن الى القدم وأما كون الازار كذلك ففى نسخ من المختار وشرحه اختلاف فى بعضها يقمص أولا وهو من المنكب الى القدم ويوضع على الازار وهو من القرن الى القدم ويعطف عليه الى آخره وفى بعضها يقمص ويوضع على الازار وهو من المنكب الى القدم ثم يعطف وأنا لا أعلم وجه مخالفة ازار الميت ازار الحى من السنة وقد قال عليه السلام فى ذلك المحرم كفنوه فى ثوبيه وهما ثوبا احرامه ازاره ورداؤه ومعلوم أن ازاره من الحقو وكذا أعطى اللاتى غسلن ابنته حقوه على ماسنذكر (قوله والقميص من أصل العنق) بلاجيب ودخريص وكمين كذا فى الكافى وكونه بلاجيب بعيد الا أن يراد بالجيب الشق النازل على الصدر (قوله ابتدؤا بجانبه الايسر) ليقع الايمن فوقه ولم يذكر العمامة وكرهها بعضهم لانه يصير الكفن بها شفعا واستحسنه بعضهم لان ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه (قوله لحديث أم عطية) قيل الصواب ليلى بنت قانف قالت كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أول ماأعطانا الحقا ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد فى الثوب الآخر رواه أبوداود وروى حقوه فى حديث غسل زينب وهو فى الاصل معقد الازار وجمعه أحق وأحقاء ثم سمى به الازار للمجاورة وهذا ظاهر فى أن ازار الميتة كازار الحى من الحقو فيجب كونه فى الذكر كذلك لعدم الفرق فى هذا وقد حسنه النووى وان أعله ابن القطان بجهالة بعض الرواة وفيه نظر اذ لامانع من حضور أم عطية غسل أم كلثوم بعد زينب وقول المنذرى أم كلثوم توفيت وهو عليه الصلاة والسلام غائب معارض بقول ابن الاثير فى كتاب الصحابة انها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام قال وهى التى غسلتها أم عطية ويشده ماروى ابن ماجه حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة حدثنا عبد الوهاب الثقفى عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أم عطية قالت دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نغسل ابنته أم كلثوم فقال اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك ان رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن فى الآخرة كافورا فاذا فرغتن فآذننى فلما فرغنا آذناه فالقى الينا حقوه وقال أشعرنها اياه وهذا سند صحيح ومافى مسلم من قوله مثل ذلك فى زينب لاينافيه لماقلناه آنفا (قوله وهى ثوبان وخمار) لم يعين الثوبين وفى الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة قميص وازار ولفافة فلم يذكر الخمار ومافى الكتاب من عد الخمار أولى ويجعل

رسول الله عليه السلام استشهد يوم أحد وترك نمرة فاخبر بذلك رسول الله عليه السلام فامر بان يكفنوه بها فكفن وكان اذا غطى بها رأسه بدت قدماه واذا غطى بها رجلاه بدا رأسه فامر بان يغطى رأسه ويجعل على رجليه شئ من الاذخر وكذا فى حمزة رضى الله تعالى عنه (قوله وهى ثوبان وخمار) الثوبان الدرع واللفافة فان كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة أولى وان كان على العكس فكفن الكفاية أولى ويكره المضربه القبر خلافا لاهل الحجاز وفى المبسوط ولم يذكر العمامة فى الكفن وقد كره بعض

الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد الا فى حالة الضرورة) لان مصعب بن عمير رضى الله عنه حين استشهد كفن فى ثوب واحد وهذا كفن الضرورة (وتلبس المرأة الدرع أولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلك تحت الازار ثم الازار ثم اللفافة قال وتجمر الاكفان قبل أن يدرج فيها وترا) لانه عليه السلام أمر باجمار أكفان ابنته وترا والاجمار هو التطييب فاذا فرغوا منه صلوا عليه لانها فريضة

(فصل فى الصلاة على الميت)

الثوبان قميصا ولفافة فان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار (قوله وتلبس المرأة الدرع الخ) لم يذكر موضع الخرقة وفى شرح الكنز فوق الاكفان كيلا ينتشر وعرضها ما بين ثدى المرأة الى السرة وقيل ما بين الثدى الى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشى وفى التحفة تربط الخرقة فوق الاكفان عند الصدر فوق اليدين (قوله لان مصعب بن عمير) أخرج الجماعة الا ابن ماجه عن خباب بن الارت قال هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نريد وجه الله فوقع أجرنا على الله فمنا من مضى لم يأخذ من أجره شيأ منهم مصعب بن عمير قتل يوم أحد وترك نمرة فكنا اذا غطينا بها رأسه بدت رجلاه واذا غطينا بها رجليه بدا رأسه فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطى رأسه ونجعل على رجليه الاذخر (قوله لانه عليه السلام أمر باجمار أكفان ابنته) غريب وقدمنا من المستدرك عنه عليه السلام اذا أجمرتم الميت فأجمروه ثلاثا وفى لفظ لابن حبان فأوتروا وفى لفظ البيهقى جمروا كفن الميت ثلاثا قيل سنده صحيح

(فصل فى الصلاة على الميت) هى فرض كفاية وقوله فى التحفة انها واجبة فى الجملة محمول عليه ولذا قال فى وجه كونه على الكفاية لان ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعض والاجماع على الافتراض وكونه على الكفاية كاف وقيل فى مستند الاول قوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والحمل على المفهوم الشرعى أولى ما أمكن وقد أمكن بجعلها صلاة جنازة لكن هذا اذا لم يصرح أهل التفسير بخلاف هذا وفى الثانى قوله عليه السلام صلوا على صاحبكم فلو كان فرض عين لم يتركه عليه السلام وشرط صحتها اسلام الميت وطهارته ووضعه أمام المصلى فلهذا القيد لا تجوز على غائب ولا حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلى وهو كالامام من وجه وانما قلنا من وجه لان صحة الصلاة على الصبى أفادت أنه لم يعتبر اماما من كل وجه كما أنها صلاة من وجه وعن هذا قلنا اذا دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش سقط هذا الشرط وصلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج فيغسل ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد وأما صلاته عليه السلام على النجاشى كان اما لانه رفع سريره له حتى رآه عليه السلام بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء وهذا وان كان احتمالا لكن فى المروى ما يومئ اليه وهو ما رواه ابن حبان فى صحيحه من حديث عمران بن الحصين أنه عليه السلام قال ان أخاكم النجاشى توفى فقوموا صلوا عليه فقام عليه السلام وصفوا خلفه فكبر أربعا وهم لا يظنون أن جنازته بين يديه فهذا اللفظ يشير الى أن الواقع خلاف ظنهم لانه هو فائدته المعتد بها فاما أن يكون سمعه منه عليه السلام أو كشف له واما أن ذلك خص به النجاشى فلا يلحق به غيره وان كان أفضل منه

مشايخنا رحمهم الله لانه لو فعل كان الكفن شفعا والسنة فيه أن يكون وترا واستحسنه بعض مشايخنا رحمهم الله لحديث ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حالة الحياة فانه يرسل ذنب العمامة من قبل القفا لمعنى الزينة وبالموت قد انقطع عن ذلك (قوله لانها فريضة) أى فرض كفاية

(فصل فى الصلاة على الميت) صلاة الجنازة مشروعة لقوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وقوله عليه السلام صلوا على كل بر وفاجر واجماع الامة وهو فرض كفاية لانها تقام حقا للميت فاذا قام بها البعض

(فصل فى الصلاة على الميت) الصلاة على الميت فرض كفاية أما فرضيته فلان الله تعالى أمر بقوله عز وجل وصل عليهم والامر للوجوب وعلى ذلك أجمعت الامة وأما انها على الكفاية فلان فى الايجاب على جميع الناس استحالة أوحرجا فاكتفى بالبعض كما فى الجهاد

(فصل فى الصلاة على الميت) (قوله أما فرضيته فلان الله تعالى أمر بقوله وصل عليهم) أقول أجمع أهل التفسير على ان المأمور به هو الدعاء والاستغفار للمصدق

وأولى الناس بالصلاة على الميت السلطان ان حضر) لان فى التقدم عليه ازدراء به (فان لم يحضر فالقاضى) لانه صاحب ولاية (فان لم يحضر فيستحب تقديم امام الحى) لانه رضيه فى حال حياته قال

كشهادة خزيمة مع شهادة الصديق فان قيل بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معاوية بن معاوية المزنى ويقال الليثى نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال يا رسول الله ان معاوية بن المزنى مات بالمدينة أتحب أن أطوى لك الارض فتصلى عليه قال نعم فضرب بجناحه على الارض فرفع له سريره فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة عليهم السلام فى كل صف سبعون ألف ملك ثم رجع فقال عليه السلام لجبريل عليه السلام بم أدرك هذا قال بحبه سورة قل هو الله أحد وقراءته اياها جائيا وذاهبا وقائما وقاعدا وعلى كل حال رواه الطبرانى من حديث أبى أمامة وابن سعد فى الطبقات من حديث أنس وعلى زيد وجعفر لما استشهدا بمؤتة على ما فى مغازى الواقدى حدثنى محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة وحدثنى عبد الجبار بن عمارة عن عبد الله بن أبى بكر قالا لما التقى الناس بمؤتة جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام فهو ينظر الى معتركهم فقال عليه السلام أخذ الراية زيد بن حارثة فمضى حتى استشهد وصلى عليه ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة وهو يسعى ثم أخذ الراية جعفر بن أبى طالب فمضى حتى استشهد فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة فهو يطير فيها بجناحين حيث شاء قلنا انما ادعينا الخصوصية بتقدير أن لا يكون رفع له سريره ولا هو مرئى له وما ذكر بخلاف ذلك وهذا مع ضعف الطرق فما فى المغازى مرسل من الطريقين وما فى الطبقات ضعيف بالعلاء وهو ابن زيد ويقال ابن يزيد اتفقوا على ضعفه وفى رواية الطبرانى بقية بن الوليد وقد عنعنه ثم دليل الخصوصية أنه لم يصل على غائب الا على هؤلاء ومن سوى النجاشى صرح فيه بانه رفع له وكان بمرأى منه مع أنه قد توفى خلق منهم رضى الله عنهم غيبا فى الاسفار كارض الحبشة والغزوات ومن أعز الناس عليه كان القراء ولم يؤثر قط عنه بانه صلى عليهم وكان على الصلاة على كل من توفى من أصحابه حريصا حتى قال لا يموتن أحد منكم الا آذنتمونى به فان صلاتى عليه رحمة له على ما سنذكره وأما أركانها فالذى يفهم من كلامهم أنها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وكذا لو راكبا ويجوز القعود للعذر ويجوز اقتداء القائمين به على الخلاف السابق فى باب الامامة وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على النبى عليه السلام لانه سنة الدعاء ولا يخفى أن التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام (قوله وأولى الناس بالصلاة عليه الخ) الخليفة أولى ان حضر ثم امام المصر وهو سلطانه ثم القاضى ثم صاحب الشرط ثم خليفة الوالى ثم خليفة القاضى ثم امام الحى ثم ولى الميت وهو من سنذكر وقال أبو يوسف الولى أولى مطلقا وهو رواية عن أبى حنيفة وبه قال الشافعى لان هذا حكم يتعلق بالولاية كالانكاح فيكون الولى مقدما على غيره فيه وجه الاول ما روى أن الحسين بن على قدم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال لولا السنة لما قدمتك وكان سعيد واليا بالمدينة يعنى متوليها وهو الذى يسمى فى هذا الزمان النائب ولان فى التقدم عليهم ازدراءهم وتعظيم أولى الامر واجب وأما امام الحى فلما ذكر وليس تقديمه بواجب بل هو

صار حقه مؤديا فسقط عن الباقين كالتكفين وسبب وجوبها الميت للاضافة يقال صلاة الجنازة وشرط جوازها اسلام الميت للنهى عن الصلاة على الكافر قال الله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله وطهارته حتى لو صلوا على ميت قبل أن يغسل تعاد الصلاة بعد الغسل لان الطهارة فى حقه معتبرة للصلاة عليه كما تعتبر فى حق من يصلى عليه ولهذا اذا ظهر ان الامام كان على غير وضوء فسد صلاة الكل بخلاف سجدة التلاوة ويشترط أيضا طهارة النجس فى الثوب والمكان فى حق الامام والميت جميعا وكذا ستر العورة ولا يصلى فى الاوقات الثلاثة المنهية فان فعل يكره ولا يعاد ولو حضرت الجنازة بعد غروب الشمس يبدأ بالمغرب (قوله وأولى الناس بالامامة السلطان) ذكر محمد رحمه الله فى كتاب الصلاة ان

روى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أن الامام الاعظم وهو الخليفة أولى ان حضر وان لم يحضر فامام المصر أولى ان حضر فان لم يحضر فالقاضى أولى فان لم يحضر فصاحب الشرطة أولى فان لم يحضر فامام الحى فان لم يحضر فالاقرب من ذوى قرابته وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا وقوله فى الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الامام الاعظم ان حضر فان لم يحضر فامام المصر

(قوله وقوله فى الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الامام الاعظم ان حضر وامام المصر الخ) أقول يعنى ما يشمل امام المصر أو امام المصر على الخصوص فلا يتناول العبارة الامام الاعظم نعم يعلم حكمه بالدلالة ثم أقول فى قوله ان حضر الخ بحث

وقوله (ثم الولي) انما هو على قول أبي حنيفة ومحمد وأما على قول أبي يوسف فالولي أولى بالصلاة على الميت على كل حال قال الله تعالى وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ولهما ان الحسن بن علي رضي الله عنهما لما مات خرج الحسين والناس لصلاة الجنازة فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد يومئذ واليا بالمدينة فأبى أن يتقدم فقال له الحسين تقدم ولولا السنة ماقدمتك والآية محمولة على المواريث وعلى ولاية المناكحة وقوله (والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح) يقتضي أن يتقدم الابن على الاب وقد ذكر محمد في كتاب الصلاة أن الاب أولى فمن المشايخ من قال هو (٨٢) قول محمد وأما على قول أبي حنيفة فالابن أولى وعلى قول أبي يوسف الولاية لهما الا أنه يقدم الاب احتراما له ومنهم من قال لا بل ماذكره في صلاة الجنازة أن الاب أولى قول الكل لان للاب زيادة فضيلة وسن ليست للابن وللفضيلة أثر في استحقاق الامامة فيرجح الاب بذلك بخلاف النكاح وعلى قول هؤلاء قوله (والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح) محمول على غير الاب والابن فبنو الاعيان يحجبون بني العلات والاكبر سنا يحجب الاصغر من كل واحد منهما لان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتقديم الاسن فان أراد الاكبر من الاعيان أن يقدم انسانا آخر فليس له ذلك الا برضا الآخر لان الحق لهما لاستوائهما في القرابة وان أراد بنو الاعيان تقديم انسان فليس لاحد من بني العلات منعه لانه لاحق له مع وجودهم وابن عم المرأة أحق من زوجها ان لم يكن له منها ابن لانقطاع النكاح بموتها والتحاقه بالاجانب فان كان له ذلك فهو أحق بالصلاة عليها لان الحق

(ثم الولي والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح)

استحباب وتعليل الكتاب يرشد اليه وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام الحي (قوله والاولياء على الترتيب الخ) يستثنى منه الاب مع الابن فانه لو اجتمع للميت أبوه وابنه فالاب أولى بالاتفاق على الاصح وقيل تقديم الاب قول محمد وعندهما الابن أولى على حسب اختلافهم في النكاح فعند محمد أب المعتوهة أولى بانكاحها من ابنها وعندهما ابنها أولى ووجه الفرق أن الصلاة تعتبر فيها الفضيلة والاب أفضل ولذا يقدم الاسن عند الاستواء كما في أخوين شقيقين أولاب أسنهم أولى ولو قدم الاسن أجنبيا ليس له ذلك وللصغير منعه لان الحق لهما الاستوائهما في الرتبة وانما قدمنا الاسن بالسنة قال عليه السلام في حديث القسامه ليتكلم أكبركم وهذا يفيد أن الحق للابن عندهما الا أن السنة أن يقدم هو أباه ويدل عليه قولهم سائر القرابات أولى من الزوج ان لم يكن له منها ابن فان كان فالزوج أولى منهم لان الحق للابن وهو يقدم أباه ولا يبعد أن يقال ان تقديمه على نفسه واجب بالسنة ولو كان أحدهما شقيقا والآخر لاب جاز تقديم

امام الحي أولى بالصلاة وذكر الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله ان الامام الاعظم وهو الخليفة أولى ان حضر وان لم يحضر فامام المصر أولى فان لم يحضر فالقاضي أولى فان لم يحضر فصاحب الشرط أولى فان لم يحضر فامام الحي أولى فان لم يحضر فالاقرب من ذوي قرابته وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا رحمهم الله ومن المشايخ من قال لاخلاف بين الروايتين فماذكر محمد رحمه الله في كتاب الصلاة محمول على ما اذا لم يحضر الامام الاعظم ولا واحد ممن ذكر في رواية الحسن وهذا كله في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف والشافعي رحمهما الله ولي الميت أولى بالصلاة على الميت على كل حال لقوله تعالى وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من غير فصل ولان هذا حكم تعلق بالولاية فكان الولي مقدما على السلطان وغيره قياسا على النكاح ولان صلاة الجنازة دعاء للميت ودعاء القريب أرجى في الاجابة لانه أشفق على الميت فيوجد زيادة تضرع فكان هو أولى ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله أنه لما مات الحسن بن علي رضي الله عنهما خرج الحسين والناس لصلاة الجنازة فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد واليا بالمدينة يومئذ فأبى ان يتقدم فقال له الحسين تقدم ولولا السنة لما قدمتك ولان هذه صلاة تقام بجماعة غالبا فيكون السلطان أولى باقامتها قياسا على سائر الصلوات وأما الجواب عن تعلقهم بالآية قلنا الآية محمولة على المواريث وعلى ولاية المناكحة وليس كولاية النكاح لان ولاية النكاح مما لا يتصل بالجماعة وانما يتصل بالواحد فكان القريب أولى بالامامة كالتكفين والغسل وقولهم دعاء الولي أقرب الى الاجابة قلنا بل دعاء الامام أقرب الى الاجابة على ماروى عن النبي عليه السلام انه قال ثلاث لا يحجب دعوتهم وذكر منهم الامام ولان القريب غير ممنوع عن الصلاة عليه كذا في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط وقيل في قوله ان حضر اشارة الى ان الاصل الولي الا أنه ترك بعارض الاحتراز عن ازدراء الامام على ماذكر (قوله والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح) لو اجتمع قريبان وهما في القرب اليه على السواء بان كان له اخوان لاب وأم أولاب

يثبت للابن في هذه الحالة ثم الابن يقدم أباه احتراما له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه قال القدوري وسائر القرابات أولى من الزوج وقال الشافعي الزوج أولى لان ابن عباس صلى على امرأته وقال أنا أحق بها ولنا ماروى عن ابن عمر أن لما ماتت امرأته قال لاوليائها كنا أحق بها حين كانت حية فاذا ماتت فانتم أحق بها وحديث ابن عباس محمول على انه كان امام حي فان

(قوله والآية محمولة على المواريث الخ) أقول لابد لتقييد الاطلاق من دليل (قوله لانه لاحق له مع وجودهم) أقول فكذلك للاصغر مع وجود الاكبر

(فان صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي) وانما قيد بذكر السلطان لانه لو صلى السلطان فلا اعادة لاحد لانه هو المقدم على الولي ثم هو ليس بمختص على السلطان بل كل من كان مقدما على الولي في ترتيب الامامة في صلاة الجنازة على ماذكرنا فصلى هو لا يعيد الولي ثانيا قال الامام الولوالجي في فتاواه رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به ان تابعه وصلى معه (٨٣) لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلدة أو امام حي ليس له أن يعيد لان هؤلاء هم الاولون منه وان كان غيرهم فله الاعادة وكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية قال في النهاية ذكر في الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب أن يكون حكمه في ولاية الاعادة كحكم الولي لما انه مقدم في حق صلاة الجنازة على الولي فلما ثبت حق الاعادة للادون فلان يثبت للاعلى منه أولى وقال قد وجدت رواية في نوادر الصلاة تشهد بما ذكر وقال في قوله وان صلى الولي لم يجز لاحد أن يصلي بعده تخصيص الولي ليس بقيد لما أنه لو صلى السلطان أو غيره ممن هو أولى من الولي في الصلاة على الميت ممن ذكرنا ليس لاحد أن يصلي بعده أيضا على ماذكرنا من رواية الولوالجي والتجنيس وهذا الذي ذكره بقوله لم يجز لاحد أن يصلي بعده مذهبنا وقال الشافعي تعاد الصلاة على الجنازة مرة بعد أخرى لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبر جديد فسأل عنه فقيل قبر فلانة فقال هلا آذنتموني بالصلاة فقيل انها دفنت ليلا فخشينا عليك هوام الارض فقام وصلى على قبرها ولما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى عليه أصحابه فوجا بعد فوج ولنا ماذكر في الكتاب وقوله (وهو اليوم كما وضع) لان لحوم الانبياء عليهم السلام حرام على الارض به ورد الاثر وانما صلى النبي صلى الله عليه وسلم لان الحق كان له قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وليس لغيره

فان صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي) يعني ان شاء لما ذكرنا أن الحق للاولياء (وان صلى الولي لم يجز لاحد أن يصلي بعده) لان الفرض يتأدى بالاولى والتنفل بها غير مشروع ولهذا رأينا الناس تركوا عن

الشقيق الاجنبي ومولى العتاقة وابنه أولى من الزوج والمكاتب أولى بالصلاة على عبيده وأولاده ولو مات العبد وله ولي حر فالمولى أولى على الاصح وكذا المكاتب اذا مات ولم يترك وفاء فان أديت الكتابة كان الولي أولى ولذا ان كان المال حاضرا يؤمن عليه التوى وان لم يكن للميت ولي فالزوج أولى ثم الجيران من الاجنبي أولى ولو أوصى أن يصلي عليه فلان ففي العيون أن الوصية باطلة وفي نوادر ابن رستم جائزة ويؤمر فلان بالصلاة عليه قال الصدر الشهيد الفتوى على الاول (قوله فان صلى غير الولي والسلطان أعاد الولي) هذا اذا كان هذا الغير غير مقدم على الولي فان كان ممن له التقدم عليه كالقاضي ونائبه لم يعد (قوله وان صلى الولي) وان كان وحده لم يجز لاحد أن يصلي بعده واستفيد عدم اعادة من بعد الولي اذا صلى من هو مقدم

فاكبرهم سنا أولى لان النبي عليه السلام أمر بتقديم الاسن فان أراد الاكبر ان يقدم انسانا ليس له ذلك الا برضا الآخر لان الحق لهما لاستوائهما في القرابة لكنا قدمنا الاسن بالسنة ولا سنة في تقديم من قدمه فيبقى الحق لهما كما كان وان كان أحدهما لاب وأم والآخر لاب فالذي هو لاب وأم أولى وان كان أصغر وان قدم الاخ لاب وأم غيره فليس للاخ لاب ان يمنعه عن ذلك لانه لاحق للاخ لاب أصلا وان اجتمع للميت ابن وأب ذكر في كتاب الصلاة ان الاب أولى من مشايخنا من قال هو قول محمد رحمه الله فاما على قول أبي حنيفة رحمه الله فالابن أولى وعلى قول أبي يوسف رحمه الله الولاية لهما الا أنه يقدم الاب احتراما له كما في مسئلة النكاح فانه اذا اجتمع للمجنونة أب وابن فعند أبي حنيفة رحمه الله الابن أولى في ولاية التزويج ومنهم من قال لا بل ماذكر في صلاة الجنازة ان الاب أولى قول الكل لان للاب زيادة فضيلة سن ليست للابن وللفضيلة أثر في استحقاق الامامة فيرجح الاب بذلك بخلاف النكاح وابن عم المرأة أولى بالصلاة عليها من زوجها اذا لم يكن للزوج ابن منها الا ان النكاح انقطع بموت المرأة والتحق الزوج بسائر الاجانب والقرابة لا تنقطع الا أن يكون للزوج منها ولد فحينئذ يكون الزوج أحق بالصلاة عليها الان الحق يثبت للابن في هذه الحالة ثم الابن يقدم أباه احتراما له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه قال القدوري رحمه الله وسائر القرابات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه وقال الشافعي رحمه الله الزوج أولى احتج بما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه لما ماتت امرأته صلى عليها وقال أنا أحق بها واحتج أصحابنا بما روى عن عمر رضي الله عنه أنه لما ماتت امرأته قال لاوليائها كنا أحق بها حين كانت حية فاذا ماتت فانتم أحق بها ولان السبب وهو الزوجية قد انقطع على ماذكرنا وحديث ابن عباس محمول على انه كان امام حي كذا في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط (قوله فان صلى غير الولي والسلطان أعاد الولي) وانما قيد بذكر السلطان لانه لو صلى السلطان فلا اعادة لاحد لانه هو المقدم على الولي على ماذكرنا ثم هو ليس بمختص على السلطان بل كل من كان مقدما على الولي في ترتيب الامامة في صلاة الجنازة على ماذكرنا فصلى هو لا يعيد الولي ثانيا وذكر الامام الولوالجي رحمه الله في فتاواه رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به ان تابعه وصلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه ان كان المصلى سلطانا أو الامام الاعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلدة أو امام حي ليس له ان يعيد لان هؤلاء هم الاولون منه وان كان غيرهم فله الاعادة وكذا ذكره أيضا في التجنيس والفتاوى الظهيرية (قوله وان صلى الولي لم يجز لاحد أن يصلي بعده) قال الامام العلامة نجم الدين الزاهدي

آخرهم الصلاة على قبر النبي عليه السلام وهو اليوم كما وضع (وان دفن الميت ولم يصل عليه صلى على قبره) لان النبي عليه السلام صلى على قبر امرأة من الانصار (و يصلى عليه قبل أن يتفسخ) والمعتبر في معرفة ذلك أكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان

على الولي بطريق الدلالة لانها اذا منعت الاعادة بصلاة الولي فبصلاة من هو مقدم على الولي أولى والتعليل المذكور وهو أن الفرض تأدى والتنفل بها غير مشروع يستلزم منع الولي أيضا من الاعادة اذا صلى من الولي أولى منه اذ الفرض وهو قضاء حق الميت تأدى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعاء أن عدم المشروعية في حق من لا حق له أما من له الحق فتبقى الشرعية ليستوفي حقه ثم استدل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن آخرهم الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان مشروعا لما أعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب اليه عليه الصلاة والسلام بانواع الطرق عنه فهذا دليل ظاهر عليه فوجب اعتباره ولذا قلنا لم يشرع لمن صلى مرة التكرير وأما ما روى أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر بعد ما صلى عليه أهله فلانه عليه السلام كان له حق التقدم في الصلاة (قوله لانه عليه السلام صلى على قبر امرأة) روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد بن ثابت قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما وردنا البقيع اذا هو بقبر فسأل عنه فقالوا فلانة فعرفها فقال ألا آذنتموني قالوا كنت قائلا صائما قال فلا تفعلوا لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم الا آذنتموني به فان صلاتي عليه رحمة ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعا وروى مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره أن مسكينة مرضت فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها فقال عليه السلام اذا ماتت فآذنوني بها فخرجوا بجنازتها ليلا فكرهوا أن يوقظوه فلما أصبح أخبر بشأنها فقال ألم آمركم أن تؤذنوني بها فقالوا يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلا أو نوقظك فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صف بالناس على قبرها وكبر أربع تكبيرات وما في الحديث أنه صفهم خلفه وفي الصحيحين عن الشعبي قال أخبرني من شهد النبي صلى الله عليه وسلم أتى على قبر منبوذ فصفهم فكبر أربعا قال الشيباني من حدثك بهذا قال ابن عباس دليل على أن لمن لم يصل أن يصلي على القبر وان لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا فلا مخلص الا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلا وهو في غاية البعد من الصحابة ومن فروع عدم تكرارها عدم الصلاة على عضو وقد قدمناه في فصل الغسل وذلك لانه اذا وجد الباقي صلى عليه فيتكرر ولان الصلاة لم تعرف شرعا الا على تمام الجثة الا أنه ألحق الاكثر بالكل فيبقى في غيره على الاصل (قوله صلى على قبره) هذا اذا أهيل التراب سواء كان غسل أولا لانه صار مسلما لمالكه تعالى وخرج عن أيدينا فلا يتعرض له بعد بخلاف ما اذا لم يهل فانه يخرج ويصلى عليه وقدمنا أنه اذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل ان أهالوا عليه لا يخرج وهل يصلى على قبره قيل لا والكرخي نعم وهو الاستحسان لان الاولى لم يعتد بها لترك الشرط مع الامكان والآن زال الامكان فسقطت فرضية الغسل لانها صلاة من وجه ودعاء من وجه فبالنظر الى الاول لا تجوز بلا طهارة أصلا والى الثاني تجوز بلا عجز فقلنا تجوز بدونها حالة العجز لا القدرة عملا بالشبهين (قوله هو الصحيح) احتراز عما عن أبي حنيفة أنه يصلى الى ثلاثة أيام (قوله لاختلاف الحال) أي حال الميت من السمن والهزال والزمان من الحر

رحمه الله هذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان أما اذا حضر فصلى عليه الولي يعيد السلطان وعن البقالي اذا كان الولي أفضل من امام الحي سقط اعتبار امام الحي (قوله صلى على قبره) وانما لا يخرج الميت عن القبر لانه قد سلم الى الله تعالى وخرج عن أيدي الناس قالوا وماذكر انه لا يخرج من القبر فذلك فيما اذا وضع اللبن على اللحد وأهيل التراب عليه وأما اذا لم يوضع اللبن على اللحد أو وضع لكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لان التسليم لم يتم كذا في المحيط (قوله والمعتبر في معرفة ذلك) أكبر الرأي في عدم

ولاية الاسقاط وهكذا تأويل فعل الصحابة فان أبا بكر كان مشغولا بتسوية الامور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل عليه أحد بعده كذا في المبسوط وقوله (صلى على قبره) يعني اذا وضع اللبن على اللحد وأهيل التراب عليه وأما اذا لم يوضع اللبن على اللحد أو وضع ولكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لان التسليم لم يتم بعد كذا في المحيط وغيره وقوله (والمعتبر في ذلك) أي في عدم التفسخ وقوله (هو الصحيح) احتراز عما روى عن أبي يوسف في الامالي أنه يصلى على الميت في القبر الى ثلاثة أيام وبعده لا يصلى عليه وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره عن محمد عن أبي حنيفة والصحيح أن ذلك ليس بتقدير لازم لان تفرق الاجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال وباختلاف الزمان من الحر والبرد وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة والذي روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين معناه دعا لهم وهو حقيقة لغوية وقيل انهم كانوا كما دفنوا لم تتغرق أعضاؤهم واذا كان أكبر الرأي هو المعتبر

(والصلاة

فان كان في أكبر رأيهم أن أجزاء الميت تفرقت قبل ثلاثة أيام لا يصلون عليه الى ثلاثة أيام وان كان فيه أنها لم تتفرق بعد ثلاثة

(والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها ثم يكبر تكبيرة يصلى فيها على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين

والبرد والمكان اذ منه ما يسرع بالابلاء ومنه لا حتى لو كان في رأيهم أنه تفرقت أجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون الى الثلاث (قوله والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها) عن أبي حنيفة يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره قالوا لا يقرأ الفاتحة الا أن يقرأها بنية الثناء ولم تثبت القراءة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي موطأ مالك عن مالك عن نافع أن ابن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة ويصلى بعد التكبيرة الثانية كما يصلى في التشهد وهو الاولى ويدعو في الثالثة للميت ولنفسه ولابويه وللمسلمين ولا توقيت في الدعاء سوى أنه بامور الآخرة وان دعا بالمأثور فما أحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم منزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وأبدله دارا خيرا من داره وأهلا خيرا من أهله وزوجا خيرا من زوجه وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم والترمذي والنسائي وفي حديث ابراهيم الاشهلي عن أبيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى على الجنازة قال اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا رواه الترمذي والنسائي قال الترمذي ورواه أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه اللهم من أحييته منا فأحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان وفي رواية لابي داود نحوه وفي أخرى ومن توفيته منا فتوفه على الاسلام اللهم لا تحرمنا أجره ولا

التفسخ هو الصحيح احتراز عما روى في الامالي عن أبي يوسف رحمة الله عليه انه يصلى على الميت في القبر الى ثلاثة أيام وبعد ما مضت لا يصلى عليه وهكذا ذكر ابن رستم رحمه الله في نوادره عن محمد رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله والصحيح ان هذا ليس بتقدير لازم لان تفرق الاجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال وباختلاف الزمان من الحر والبرد وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة والذي روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين معناه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وقيل انهم كما دفنوا لم يتفرق أعضاؤهم هكذا وجدوا حين أراد معاوية ان يحولهم فتركهم وهذا اذا دفن الميت بعد الغسل قبل الصلاة عليه أما اذا دفنوه بعد الصلاة عليه ثم تذكروا انهم لم يغسلوه فان لم يهيلوا التراب عليه يخرج ويغسل ويصلى عليه وان أهالوا التراب عليه لم يخرج وهل يصلى عليه ثانيا في القبر ذكر الكرخي رحمه الله انه يصلى عليه وفي النوادر عن محمد رحمه الله القياس ان لا يصلى عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلاة ولم توجد وفي الاستحسان يصلى عليه لان تلك الصلاة لم يعتد بها لترك الطهارة مع الامكان والآن زال الامكان وسقطت فرضية الغسل فيصلى في قبره أو نقول صلاة الجنازة صلاة من وجه ودعاء من وجه ولو كانت صلاة من كل وجه لا تجوز بدون الطهارة أصلا ولو كانت دعاء من كل وجه تجوز بدون الطهارة فاذا كانت بينهما قلنا انه يشترط الطهارة حالة القدرة ولا يشترط حالة العجز وأما اذا صلى على الميت قبل الغسل وهو لم يدفن بعد فانه يغسل وتعاد الصلاة عليه بعد الغسل وكذا لو غسلوا وبقي عضو من أعضائه أو قدر لمعة كذا في المبسوط والمحيط قال والصلاة ان يكبر تكبيرة يحمد الله تعالى عقيبها بان يقول سبحانك اللهم الى آخره كما في سائر الصلاة ولا يقرأ الفاتحة عقيب الاولى خلافا للشافعي رحمه الله لان ما هو ركن مفرد لم يشرع فيها قراءة كسجدة التلاوة واعتبرها بسائر الصلاة (قوله ثم يكبر تكبيرة ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم) لان الثناء على الله تعالى يعقبه الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على هذا وضعت الخطب واعتبر هذا بالتشهد في الصلاة ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين لان المقصود بالصلاة على الجنازة الاستغفار للميت والشفاعة له

أيام يصلى عليه بعد ثلاثة أيام قال (والصلاة أن يكبر تكبيرة) الصلاة على الميت أربع تكبيرات (يحمد الله عقب التكبيرة الاولى) ولم يعين نوعا من الثناء بخلاف سائر الصلوات فانه يقول فيها سبحانك اللهم الخ كما مر وقد اختلفوا في هذا بعد التحريم فقال بعضهم يحمد الله كما ذكره في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما في الصلاة المعهودة وأرى انه مختار المصنف حيث أشار اليه بقوله والبداءة بالثناء فان المعهود من الثناء ذلك ولا يرفع يديه في التكبيرات الا عند الافتتاح (ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم) لان الثناء على الله يعقبه الصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم كما في التشهد وعلى ذلك وضعت الخطب (ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين) يقول اللهم اغفر لحينا وميتنا ان كان يحسن ذلك والا فيأتي بأي دعاء شاء لان الثناء على الله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم يعقبهما الدعاء والاستغفار قال رسول الله صلى الله عليه

(قوله وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار اليه بقوله والبداءة بالثناء فان المعهود من الثناء ذلك) أقول نعم الا أن سنة الدعاء ليس الثناء المعهود فالظاهر أن مراده بالثناء الحمد المدلول عليه بقوله يحمد الله اذ الحمد هو الثناء كما عرف

ثم يكبر الرابعة ويسلم) لانه عليه السلام كبر أربعا في آخر صلاة صلاها فنسخت ما قبلها

تضانا بعده وفي موطأ مالك عمن سأل أبا هريرة كيف يصلي على الجنازة فقال أبو هريرة أنا لعمر الله أخبرك أتبعها من عند أهلها فاذا وضعت كبرت وحمدت الله وصليت على نبيه ثم أقول اللهم عبدك وابن عبدك وابن أمتك كان يشهد أن لا اله الا أنت وأن محمدا عبدك ورسولك وأنت أعلم به اللهم ان كان محسنا فزد في حسناته وان كان مسيئا فتجاوز عن سيآته اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده وروى أبو داود عن واثلة بن الاسقع قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل من المسلمين فسمعته يقول اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك وحل في جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار وأنت أهل الوفاء والحق اللهم اغفر له وارحمه انك أنت الغفور الرحيم وروى أيضا من حديث أبي هريرة سمعته يعني النبي عليه السلام يقول اللهم أنت ربها وأنت خلقتها وأنت هديتها للاسلام وأنت قبضت روحها وأنت أعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء فاغفر لها (قوله ثم يكبر الرابعة ويسلم) من غير ذكر بعدها في ظاهر الرواية واستحسن بعض المشايخ ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب وينوي بالتسليمتين الميت مع القوم ولا يصلون في الاوقات المكروهة فلو فعلوا لم تكن عليهم الاعادة وارتكبوا النهي واذا جيء بالجنازة بعد الغروب بدؤا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب (قوله لانه عليه السلام كبر أربعا الخ) روى محمد بن الحسن أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي أن الناس كانوا يصلون على الجنائز خمسا وستا وأربعا حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم ثم كبروا كذلك في ولاية أبي بكر الصديق ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك فقال لهم عمر انكم معشر أصحاب محمد متى تختلفون تختلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية فأجمعوا على شيء يجمع عليه من بعدكم فأجمع رأى أصحاب محمد أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض فيأخذون به ويرفضون ما سواه فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعا وفيه انقطاع بين ابراهيم وعمر وهو غير ضائر عندنا وقد روى أحمد من طريق آخر موصولا قال حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عامر بن شقيق عن أبي وائل قال جمع عمر الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقال بعضهم كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعا وقال بعضهم خمسا وقال بعضهم أربعا فجمع عمر على أربع كأطول الصلاة وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس قال آخر ما كبر النبي صلى الله عليه وسلم على الجنائز أربع تكبيرات وكبر عمر على أبي بكر أربعا وكبر ابن عمر على عمر أربعا وكبر الحسن بن علي على علي أربعا وكبر الحسين بن علي على الحسن أربعا وكبرت الملائكة على آدم أربعا سكت عليه الحاكم وأعله الدارقطني بالفرات بن السائب قال متروك وأخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقي قال وقد روي من وجوه كلها ضعيفة الا أن اجتماع أكثر الصحابة رضي الله عنهم على الاربع كالدليل على ذلك ورواه أبو نعيم الاصبهاني في تاريخ اصبهان حدثنا أبو بكر محمد بن اسحق بن عمران حدثنا ابراهيم ابن محمد بن الحرث حدثنا شيبان بن فروخ حدثنا نافع أبو هرمز حدثنا عطاء عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر على أهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ثم كان آخر صلاته أربع تكبيرات الى أن خرج من الدنيا وقد رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان آخر صلاة كبر فيها أربعا عن عمر من رواية الدارقطني وضعفه وروى أبو عمر في الاستذكار عن عبد الوارث بن سفيان عن القاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن ابراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزاري عن عبد الله بن الحرث عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة عن أبيه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز أربعا وخمسا وسبعا

والبداءة بالثناء ثم بالصلاة على النبي عليه السلام سنة الدعاء لما روي انه عليه الصلاة والسلام قال اذا أراد أحدكم ان يدعو فليحمد الله تعالى وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو وروي ان رجلا فعل

وسلم اذا أراد أحدكم أن يدعو فليحمد الله وليصل على النبي ثم يدعو (ثم يكبر الرابعة ويسلم لان النبي صلى الله عليه وسلم كبر أربعا في آخر صلاة صلاها فنسخت ما قبلها) فكان ما بعد التكبيرة الرابعة أوان التحلل وذلك بالسلام وليس بعدها دعاء الا السلام في ظاهر الرواية واختار بعض مشايخنا أن يقال ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار وبعضهم أن يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الآية

ولو

ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المؤتم) خلافا لزفر لانه منسوخ لما روينا وينتظر تسليمة الامام في رواية وهو المختار والاتيان بالدعوات استغفار للميت والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء ولا يستغفر للصبي ولكن

وثمانيا حتى جاء موت النجاشي فخرج الى المصلى فصف الناس وراءه فكبر أربعا ثم ثبت النبي صلى الله عليه وسلم على أربع حتى توفاه الله عز وجل ورواه الحرث بن أبي أسامة في مسنده عن ابن عمر بلفظ ابن عباس وزاد شيأ وأخرج الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على أهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم سبع تكبيرات وكان آخر صلاة صلاها أربعا حتى خرج من الدنيا وضعف وقد روي أن آخر صلاة منه عليه السلام كانت أربع تكبيرات من عدة فلذا قال بعض العلماء لا توقيت في التكبير وجمعوا بين الاحاديث بأنه عليه السلام كان يفضل أهل بدر على غيرهم وكذا بنو هاشم وكان يكبر عليهم خمسا وعلى من دونهم أربعا وأن الذي حكي من آخر صلاته لم يكن الميت من بني هاشم وجعل بعضهم حديث النجاشي في الصحيحين ناسخا لان رواية أبي هريرة واسلامه متأخر ولا يخفى انه نسخ بالاجتهاد والحق هو النسخ فان ضعف الاسناد غير قاطع ببطلان المتن بل ظاهر فيه فاذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحا وقد تأيد وهو كثرة الطرق وانتشارها في الآفاق خصوصا مع كثرة المروي عنه ذلك من الصحابة فانه يدل على أن آخر ما تقرر عليه الحال منه عليه السلام الاربع على أن حديث أبي حنيفة صحيح وان كان مرسلا لصحة المرسل بعد ثقة الرواة عندنا وعند نفاة المرسل اذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحا وهذا كذلك فانه قد اعتضد بكثرة في الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقية والله سبحانه أعلم (قوله لانه منسوخ) مبنى الخلاف على أنه منسوخ أولا فعند زفر وهو رواية عن أبي يوسف لا بل هو مجتهد فيه بناء على أنه لم يثبت نسخه وقد روي أن عليا رضي الله عنه كبر خمسا قلنا قد ثبت النسخ بما قررناه آنفا وغاية الامر أن عليا رضي الله عنه كان اجتهاده أيضا على عدم النسخ ثم كان مذهبه التكبير على أهل بدر ستا وعلى الصحابة خمسا وعلى سائر المسلمين أربعا وعلى تقدير صحته يكون الكائن بيننا أربعا أربعا لانقراض الصحابة رضي الله عنهم فمخالفته مخالفة الاجماع المتقرر فيجزم بخطئه فلا يكون فصلا مجتهدا فيه بخلاف تكبيرات العيد (قوله في رواية وهو المختار) وفي أخرى يسلم كما يكبر الخامسة والظاهر أن البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا انما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزائد على الاربعة اذا سمع من الامام أما اذا لم يسمع الا من المبلغ فيتابعه وهو قياس ما ذكروه في تكبيرات العيد مما قدمناه (قوله والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء) يفيد ان تركه غير مفسد فلا يكون ركنا

هكذا بعد الصلاة فرآه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادع فقد استجيب لك ويدعو والدعاء المعروف اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا اللهم من أحييته منا فأحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان لما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي عليه السلام كان يقول هكذا وان لم يحسن ذلك يقول ما يقول في التشهد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات الى آخره وقال الامام قاضيخان رحمه الله وان كان لا يحسن يأتي بأي دعاء شاء قال ثم يكبر الرابعة ويسلم لانه جاء أوان التحلل وذا بالسلام وليس بعد تكبير الرابعة دعاء سوى السلام في ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار وقيل يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الى آخره وقيل يقرأ سبحان ربك رب العزة عما يصفون الى آخره (قوله ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المؤتم) وفي روضة الزندويسي المقتدي انما لا يتابع الامام في التكبير الزائد على الاربع اذا كان يسمع التكبير من الامام أما اذا كان يسمع من المنادي يتابعه كما في تكبيرات العيد كذا في المبسوط والمحيط (قوله وينتظر تسليم الامام) في رواية هو المختار وعن أبي حنيفة رحمه الله فيه روايتان في رواية يسلم حين اشتغل الامام بالخطأ لشرعية التحليل عقيبها بلا فصل وعنه انه ينتظر سلام الامام ليسلم معه لان

ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المقتدي) في الخامسة لكونها منسوخة بما روينا أنه صلى الله عليه وسلم كبر أربعا في آخر صلاة صلاها وقال زفر يتابعه لانه مجتهد فيه لما روي أن عليا رضي الله عنه كبر خمسا فيتابعه المقتدي كما في تكبيرات العيد قلنا ثبت أن الصحابة تشاوروا ورجعوا الى آخر صلاة صلاها فصار ذلك منسوخا باجماعهم ومتابعة المنسوخ خطأ واذا لم يتابعه ماذا يصنع في رواية عن أبي حنيفة يسلم للحال تحقيقا للمخالفة وفي أخرى ينتظر تسليم الامام ليصير متابعا فيما تجب المتابعة فيه قال المصنف (وهو المختار) وقوله (والاتيان بالدعوات) يعني بعد التكبيرة الثالثة اشارة الى أن المقصود هو الدعاء (والبداءة بالثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة الدعاء) تحصيلا للاجابة فانه روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا فعل هكذا بعد الفراغ من الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم ادع فقد استجيب لك (و) على هذا (لا يستغفر للصبي) لانه لا ذنب له (ولكن

(قوله والبداءة بالثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة الدعاء الى قوله فقال صلى الله عليه وسلم ادع فقد استجيب لك) أقول حكاية حال دلالتها على السنية المطلوبة غير ظاهرة

يقول اللهم اجعله لنافرطا) أى أجرا يتقدمنا وأصل الفرط فيمن يتقدم الواردة ومنه الحديث أنا فرطكم على الحوض أى متقدمكم

يقول اللهم اجعله لنافرطا واجعله لنا أجرا وذخرا واجعله لنا شافعا مشفعا (ولو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الآتى حتى يكبر أخرى بعد حضوره) عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتى به ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدئ بما فاته اذ هو منسوخ ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك قال

هذا وروى أبو داود والنسائى فى الصلاة والترمذى فى الدعوات عن فضالة بن عبيد قال سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يدعو لم يمجد ولم يحمد ولم يصل على النبى صلى الله عليه وسلم فقال عجل هذا ثم دعاه فقال له اذا صلى أحدكم فليبدأ بتمجيد أو بتحميد الله والثناء عليه ثم يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بعد بما شاء صححه الترمذى (قوله ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة) لقول الصحابة رضى الله عنهم أربع كأربع الظهر ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلاته كما لو ترك ركعة من الظهر فلو لم ينتظر تكبير الامام لكان قاضيا ما فاته قبل أداء ما أدرك مع الامام وهو منسوخ فى مسند أحمد والطبرانى عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن معاذ قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سبق الرجل ببعض صلاته سألهم فأومؤا اليه بالذى سبق به فيبدأ فيقضى ما سبق ثم يدخل مع القوم فجاء معاذ والقوم قعود فى صلاتهم فقعد فلما فرغ قام فقضى ما كان سبق به فقال عليه السلام قد سن لكم معاذ فاقتدوا به اذا جاء أحدكم وقد سبق بشئ من الصلاة فليصل مع الامام بصلاته فاذا فرغ الامام فليقض ما سبقه به وتقدم أن فى سماع ابن أبى ليلى من معاذ نظرا فى باب الاذان ورواه الطبرانى عن أبى أمامة قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أن قال فجاء معاذ والقوم قعود فساق الحديث وضعف سنده ورواه عبد الرزاق كذلك ورواه الشافعى عن عطاء بن أبى رباح كان الرجل اذا جاء وقد صلى الرجل شيأ من صلاته فساقه الا أنه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه السلام ان ابن مسعود سن لكم سنة فاتبعوها وهذان مرسلان ولا يضر ولو لم يكن منسوخا كفى الاتفاق على أن لا يقضى ما سبق به قبل الاداء مع الامام قال فى الكافى الا أن أبا يوسف يقول فى التكبيرة الاولى معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح يترجح فيها ولذا اختصت برفع اليدين فعلى هذا الخلاف لو أدرك الامام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قول أبى حنيفة لا أبى يوسف ولو جاء بعد الاولى يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا له بناء على أنه لا يكبر عندهما حتى يكبر الامام بحضوره فيلزم من انتظاره صيرورته مسبوقا بتكبيرة فيكبرها بعده وعند أبى يوسف لا ينتظره بل يكبر كما حضر ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر ثم المسبوق يقضى ما فاته من التكبيرات بعد سلام الامام نسقا بغير دعاء لانه لو قضاه به ترفع الجنازة فتبطل الصلاة لانها لا تجوز الا بحضورها ولو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكتاف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتى بالتكبير لا اذا كان الى الاكتاف أقرب وقيل لا يقطع حتى تباعد (قوله لانه بمنزلة المدرك) يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للحرج اذ حقيقة ادراك الركعة بفعلها مع الامام ولو شرط فى التكبير المعية ضاق الامر جدا اذ الغالب تأخر النية قليلا عن تكبير الامام فاعتبر مدركا بحضوره

البقاء فى حرمة الصلاة ليس بخطأ انما الخطأ المتابعة فى تكبير الخامسة (قوله فرطا) أى أجرا يتقدمنا وذخرا أى خيرا باقيا ومشفعا أى مقبول الشفاعة (قوله ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة) ولهذا لو ترك واحدة من هذه التكبيرات لا تجزئه صلاته كما لو ترك ركعة من الظهر حتى قالت الصحابة رضى الله عنهم أربع كأربع الظهر وأبو يوسف رحمه الله يقول فى تكبيرة الافتتاح معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح مرجح فيها بدليل تخصيصها برفع اليد عنده وان جاء بعد ما كبر الامام الرابعة فقد فاتته الصلاة

(واجعله لنا ذخرا) أى خيرا باقيا (واجعله لنا شافعا مشفعا) أى مقبول الشفاعة وقوله (ولو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين) ظاهر وحاصله أن الحاضر بعد التكبيرة الاولى عند أبى يوسف كالمسبوق والمسبوق يأتى بتكبيرة الافتتاح اذا انتهى الى الامام فكذا هذا وعندهما وان كان كالمسبوق لكن كل تكبيرة بمنزلة ركعة من الصلاة ولهذا قيل أربع كأربع الظهر (والمسبوق لا يبتدئ بما فاته قبل فراغ الامام) فينتظر حتى يكبر الامام فيكبر معه فتكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح فى حق هذا الرجل فيصير مسبوقا بما فاته من تكبيرة أو تكبيرتين يأتى به بعد سلام الامام وهو مروى عن ابن عباس وقوله (اذ هو) أى الابتداء بما فاته قبل أداء ما أدرك مع الامام (منسوخ) وقوله (ولو كان حاضرا) أى الذى فاتته التكبيرة (لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك) لتلك التكبيرة ضرورة العجز عن المقارنة وشرط قضاء التكبير الفائت أن لا ترفع الجنازة لان الصلاة لا تجوز بعد رفعها وفائدة هذا الاختلاف

قال المصنف (لانه بمنزلة المدرك) أقول يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا كالحضوره التكبير دفعا للحرج اذ حقيقة ادراك الركعة بفعلها مع الامام

(ويقوم

(ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وعن أبى حنيفة أنه يقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان أنسا رضى الله عنه فعل كذلك وقال هو السنة قلنا تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم (فان صلوا على جنازة ركبانا أجزأهم) فى القياس لانها دعاء وفى الاستحسان لا تجزئهم لانها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا

(قوله لان أنسا فعل كذلك) روى عن نافع أبى غالب قال كنت فى سكة المربد فمرت جنازة معها ناس كثير قالوا جنازة عبد الله بن عمير فتبعتها فاذا أنا برجل عليه كساء رقيق على رأسه خرقة تقيه من الشمس فقلت من هذا الدهقان قالوا أنس بن مالك قال فلما وضعت الجنازة قام أنس فصلى عليها وأنا خلفه لا يحول بينى وبينه شئ فقام عند رأسه وكبر أربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع ثم ذهب يقعد فقالوا يا أبا حمزة المرأة الانصارية فقربوها وعليها نعش أخضر فقام عند عجيزتها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل ثم جلس فقال العلاء بن زياد يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز كصلاتك يكبر عليها أربعا ويقوم عند رأس الرجل وعجيزة المرأة قال نعم الى أن قال أبو غالب فسألت عن صنيع أنس فى قيامه على المرأة عند عجيزتها فحدثونى أنه انما كان لانه لم تكن النعوش فكان يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم مختصر من لفظ أبى داود ورواه الترمذى ونافع أبو غالب الباهلى الخياط البصرى قال ابن معين صالح وأبو حاتم شيخ وذكره ابن حبان فى الثقات قلنا قد يعارض هذا بما روى أحمد أن أبا غالب قال صليت خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره والمعنى الذى عقل فى القيام حيال الصدر وهو ما عينه فى الكتاب يرجح هذه الرواية ويوجب التعدية الى المرأة ولا يكون ذلك تقديما للقياس على النص فى المرأة لان المروى كان بسبب عدم النعش فتقيد به والالحاق مع وجوده وما فى الصحيحين أنه عليه السلام صلى على امرأة ماتت فى نفاسها فقام وسطها لا ينافى كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يداه ورأسه وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل أنه وقف كما قلنا الا أنه مال الى العورة فى حقها فظن الراوى ذلك لتقارب المحلين (قوله لانها صلاة من وجه) حتى اشترط لها ما سوى الوقت مما يشترط للصلاة فكما أن ترك التكبير والاستقبال يمنع الاعتداد بها كذلك ترك القيام والنزول احتياطا اللهم الا أن يتعذر النزول كطين ومطر فيجوز ولا تجوز الصلاة والميت على دابة أو أيدى الناس لانه كالامام واختلاف المكان مانع من الاقتداء (قوله ولا بأس بالاذن) حمله المصنف على الاذن للغير بالتقدم فى الصلاة ويحتمل أيضا الاذن للمصلين بالانصراف الى حالهم كيلا يتكلفوا حضور الدفن ولهم موانع وهذا لان انصرافهم بعد الصلاة من غير استئذان مكروه وعبارة الكافى ان فرغوا فعليهم أن يمشوا خلف الجنازة الى أن ينتهوا الى القبر ولا يرجع أحد بلا اذن فما لم يؤذن لهم فقد يتحرجون والاذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن وعلى هذا فالاولى هو الاذن وان ذكره بلفظ لا بأس فانه لم يطرد فيه كون ترك مدخوله أولى عرف فى مواضع وفى بعض النسخ لا بأس بالاذان أى الاعلام وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه لاسيما اذا كانت الجنازة يتبرك بها وليتنفع الميت بكثرتهم ففى صحيح مسلم وسنن الترمذى والنسائى عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه السلام قال ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه الا شفعوا فيه وكره بعضهم أن ينادى عليه فى الازقة والاسواق لانه نعى أهل الجاهلية والاصح أنه لا يكره بعد أن لم يكن مع تنويه بذكره وتفخيم بل أن يقول العبد الفقير الى الله تعالى فلان بن فلان لان فيه تكثير الجماعة من المصلين وليس مثله نعى الجاهلية بل المقصود بذلك الاعلام بالمصيبة بالدوران مع ضجيج ونياحة كما يفعله فسقة زماننا قال صلى الله عليه وسلم ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا

وعند أبى يوسف رحمه الله يكبر فاذا سلم الامام قضى ثلاث تكبيرات (قوله لم تكن منعوشة) فى حديث فاطمة رضى الله تعالى عنها سجى قبرها بثوب ونعش على جنازتها أى أعد لها نعش وهو شبه المحفة مشبك

تظهر فيما اذا سلم الامام فان عند أبى حنيفة ومحمد يكبر المسبوق قبل أن ترفع الجنازة لانه صار مسبوقا بها وعند أبى يوسف يسلم مع الامام لانه لم يصر مسبوقا بشئ لانه كبر عند الدخول ولو كان مسبوقا بأربع تكبيرات وجاء قبل أن يسلم الامام فانه لا يكون مدركا للصلاة عندهما لانه لو كبر صار مشتغلا بقضاء ما سبق به قبل فراغ الامام واذا سلم الامام فاتته الجنازة وعلى قول أبى يوسف يكبر ويشرع فى صلاة الامام ثم يأتى بالتكبيرات بعد ما سلم قبل أن ترفع الجنازة قال (ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر) كلامه واضح والوسط قال صاحب النهاية بسكون السين لانه اسم مبهم لداخل الشئ ولذا كان ظرفا يقال جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد هنا بخلاف المتحرك لانه اسم لعين ما بين طرفى الشئ وليس بمراد والنعش شبه المحفة مشبك مطبق على المرأة اذا وضعت على الجنازة والركبان جمع راكب وقوله (لانها دعاء) يعنى فى الحقيقة ولهذا لم يكن لها قراءة ولا ركوع ولا سجود فيسقط القيام كسائر الاركان (وفى الاستحسان لا يجزيهم) يعنى تجب عليهم الاعادة لما ذكر فى الكتاب وقوله (ولا بأس بالاذن) أى باذن الولى لغيره بالامامة اذا حسن ظنه بشخص أن فى تقدمه مزيد

خير وثواب وشفاعته أرجى له لان الصلاة على الميت حقه فجاز أن ياذن لغيره وقيل معناه لا باس باذن الولى للناس بالانصراف بعد الصلاة اذ لا يسعهم الانصراف عنها قبل الدفن الا باذن الولى وقوله (وفى بعض النسخ) أى نسخ الجامع الصغير (بالاذان) أى اعلام الاقارب والجيران قال صلى الله عليه وسلم اذا مات أحدكم فآذنونى بالصلاة أى أعلمونى وقد استحسن بعض المتأخرين النداء فى الاسواق للجنازة التى يرغب الناس فى الصلاة عليها كالزهاد والعلماء وقوله (ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة) اذا كانت الجنازة فى المسجد فالصلاة عليها مكروهة باتفاق أصحابنا وان كانت الجنازة والامام وبعض القوم خارج المسجد والباقى فيه لم تكره بالاتفاق وان كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ (وقال الشافعى لا يكره على كل حال) لما روى أنه لما مات سعد بن أبى وقاص أمرت عائشة بادخال جنازته المسجد حتى صلت عليها أزواج النبى صلى الله عليه وسلم ثم قالت لبعض من حولها هل عاب الناس علينا ما فعلنا قال نعم فقالت ما أسرع ما نسوا ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل ابن البيضاء الا فى المسجد ولنا ما روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صلى على جنازة فى المسجد فلا أجر له وحديث عائشة مشترك الالزام لان الناس فى زمانها المهاجرون والانصار قد عابوا عليها فدل على أن كراهة ذلك كانت معروفة فيما بينهم وتأويل صلاته صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل فى المسجد انه كان معتكفا فى ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج فأمر بالجنازة فوضعت خارج المسجد وعندنا اذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلى الناس عليها فى المسجد لما ذكره وقوله (ولانه بنى لاداء المكتوبات) دليلان معقولان على ذلك وقع اختلاف المشايخ فيما اذا كانت الجنازة خارج المسجد نظرا اليهما فمن نظر الى الاول قال بالكراهة وان كانت خارجه ولا يلزمه التنفل فى المسجد لانه تبع للمكتوبة ومن نظر الى الثانى حكم بعدمها لانتفاء العلة وهى التلويث لم توجد فان قيل حديث أبى هريرة مطلق فالتعليل بالتلويث فى مقابلة النص وهو باطل اذا

(ولا باس بالاذن فى صلاة الجنازة) لان التقدم حق الولى فيملك ابطاله بتقديم غيره وفى بعض النسخ لا باس بالاذان أى الاعلام وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه (ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة) لقوله عليه السلام من صلى على جنازة فى المسجد فلا أجر له ولانه بنى لاداء المكتوبات ولانه يحتمل تلويث المسجد وفيما

بدعوى الجاهلية متفق عليه وقال لعن الله الصالقة والحالقة والشاقة والصالقة التى ترفع صوتها عند المصيبة ولا باس بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة (قوله ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة) فى الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم فى المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم فى المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون فى المسجد أو الميت فى المسجد والامام والقوم خارج المسجد هذا فى الفتاوى الصغرى قال هو المختار خلافا لما أورده النسفى رحمه الله اهـ وهذا الاطلاق فى الكراهة بناء على أن المسجد انما بنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو بناء على أن الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث الذى يستدل به المصنف ثم هى كراهة تحريم أو تنزيه روايتان ويظهر لى أن الاولى كونها تنزيهية اذ الحديث ليس هو نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظنى بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة وقد يقال ان الصلاة نفسها سبب موضوع للثواب فسلب الثواب مع فعلها لا يكون الا باعتبار ما يقترن بها من اثم يقاوم ذلك وفيه نظر لا يخفى (قوله لقوله عليه السلام من صلى على جنازة) أخرج

يطبق على المرأة اذا وضعت على الجنازة (قوله لا بأس بالاذن فى صلاة الجنازة) قيل معناه اذن الولى للناس فى الرجوع الى منازلهم بعد الفراغ من الصلاة عليه فانهم اذا فرغوا منها فعليهم ان يمشوا خلف الجنازة الى ان ينتهوا الى القبر ولا يرجع أحد الا باذن الولى لقوله عليه السلام أميران وليسا باميرين المرأة فى هودجها ليس للغير الرحيل دونها فهى كالامير عليهم وولى الجنازة لا يرجع الناس الى منازلهم دون اذنه فهو كالامير عليهم (قوله وفى بعض النسخ) أى فى بعض نسخ الجامع الصغير لا بأس بالاذان وقد استحسن بعض المتأخرين النداء فى الاسواق للجنازة التى يرغب الناس فى الصلاة عليها وكره ذلك بعضهم والاصح هو الاول كذا فى الجامع الصغير لقاضيخان رحمه الله وقال الامام الهندوانى رحمة الله عليه لا ينادى فى السوق لانه عادة الجاهلية الا أن يكون الميت عالما أو زاهدا وقال الامام الحلوانى رحمه الله وانما أورد هذه المسئلة لان البعض كرهوا ذلك لانه اعلام بالمصيبة كذا ذكره التمرتاشى رحمه الله (قوله لقول النبى صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة فى المسجد فلا أجر له) يحتمل ان يكون قوله فى المسجد ظرف الصلاة ويحتمل

قال المصنف (ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة) أقول قوله فى مسجد صفة لقوله ميت ثم اختلف فيه وقيل لو صلى فيه كره كراهة تحريم وقيل كراهة تنزيه (قوله وان كانت الجنازة والامام وبعض القوم خارج المسجد والباقى فيه لم يكره بالاتفاق) أقول فيه انه ينبغى أن يكره بالنظر الى التعليل الاول الا أن يقال يعطى للجماعة حكم الامام (قوله ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن بيضاء الا فى المسجد) أقول لفظة ما للنفى (قوله وعندنا اذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلى الناس عليها فى المسجد لما ذكره) أقول نعم اذا كان الامام فى الخارج والا ففيه الاختلاف

اذا كان الميت خارج المسجد اختلاف المشايخ رحمهم الله

أبو داود وابن ماجه عن ابن أبى ذئب عن صالح مولى التوأمة عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على ميت فى المسجد فلا أجر له وروى فلا شئ له ورواية فلا شئ عليه لا تعارض المشهور ومولى التوأمة ثقة لكنه اختلط فى آخر عمره أسند النسائى الى ابن معين أنه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة وكلهم على ان ابن أبى ذئب راوى هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله بخلاف سفيان وغيره وما فى مسلم لما توفى سعد بن أبى وقاص قالت عائشة ادخلوا به المسجد حتى أصلى عليه فانكر ذلك عليها فقالت والله لقد صلى النبى صلى الله عليه وسلم على ابنى بيضاء فى المسجد سهيل وأخيه قلنا أولا واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لضرورة كونه كان معتكفا ولو سلم عدمها فانكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل على أنه استقر بعد ذلك على تركه وما قيل لو كان عند أبى هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مدفوع بان غاية ما فى سكوته مع علمه كونه سوغ هو وغيره الاجتهاد والانكار الذى يجب عدم السكوت معه هو المنكر العاصى من قام به لا الفصول المجتهد فيها وهم رضى الله عنهم لم يكونوا أهل لجاج خصوصا مع من هو أهل الاجتهاد واعلم أن الخلاف ان كان فى أن السنة هو ادخاله المسجد أولا فلا شك فى بطلان قولهم ودليلهم لا يوجبه لانه قد توفى خلق من المسلمين بالمدينة فلو كان المسنون الافضل ادخالهم أدخلهم ولو كان كذلك لنقل كتوجه من تخلف عنه من الصحابة الى نقل أوضاع الدين فى الامور خصوصا الامور التى يحتاج الى ملابستها البتة ومما يقطع بعدم مسنونيته انكارهم وتخصيصها رضى الله عنها فى الرواية ابنى بيضاء اذ لو كان سنة فى كل ميت ذلك كان هذا مستقرا عندهم لا ينكرونه لانهم كانوا حينئذ يتوارثونه ولقالت كان صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز فى المسجد وان كان فى الاباحة وعدمها فعندهم مباح وعندنا مكروه فعلى تقدير كراهة التحريم يكون الحق عدمها كما ذكرنا وعلى كراهة التنزيه كما اخترناه فقد لا يلزم الخلاف لان مرجع التنزيهية الى خلاف الاولى فيجوز أن يقولوا انه مباح فى المسجد وخارج المسجد أفضل فلا خلاف ثم ظاهر كلام بعضهم فى الاستدلال أن مدعاهم الجواز وأنه خارج المسجد أفضل فلا خلاف حينئذ وذلك قول الخطابى ثبت أن أبا بكر وعمر صلى عليهما فى المسجد ومعلوم أن عامة المهاجرين والانصار شهدوا الصلاة عليهما وفى تركهم الانكار دليل على الجواز وان ثبت حديث صالح مولى التوأمة فيتأول على نقصان الاجر أو يكون اللام بمعنى على كقوله تعالى وان أسأتم فلها انتهى فقد صرح بالجواز ونقصان الاجر وهو المفضولية ولو أن أحدا منهم ادعى أنه فى المسجد فضل حينئذ يتحقق الخلاف ويندفع بان الادلة تفيد خلافه فان صلاته صلى الله عليه وسلم على من سوى ابنى بيضاء وقوله لا أجر لمن صلى فى المسجد يفيد سنيتها خارج المسجد وكذا المصلى الذى عيناه وحديث ابنى بيضاء دليل الجواز فى المسجد والمروى من صلاتهم على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى المسجد ليس صريحا فى أنهما أدخلاه أما حديث أبى بكر فما أخرج البيهقى بسنده عن عائشة رضى الله عنها قالت ما ترك أبو بكر دينارا ولا درهما ودفن ليلة الثلاثاء وصلى عليه فى المسجد وهذا بعد أنه فى سنده اسمعيل الغنوى وهو متروك لا يستلزم ادخاله المسجد لجواز أن يوضع خارجه ويصلى عليه من فيه اذا كان عند بابه موضع لذلك وهذا ظاهر فيما أسند عبد الرزاق أخبرنا الثورى ومعمر عن هشام بن عروة قال رأى أبى رجالا يخرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال ما يصنع هؤلاء والله

ان يكون صفة جنازة ولذا اختلف حكم المسئلة حيث قال وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلاف المشايخ لان التعليل بقوله ولان المسجد بنى لاداء المكتوبات يقتضى كراهة صلاة الجنازة فى المسجد وان كان الميت خارج المسجد والتعليل باحتمال تلويث المسجد يقتضى ان لا تكره الصلاة اذا كان الميت خارج المسجد واليه مال فى المبسوط وقال الشافعى رحمه الله لا تكره على أى وجه كان لما روى ان سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه لما مات أمرت عائشة رضى الله عنها بادخال جنازته المسجد حتى صلى عليها أزواج النبى عليه

فالجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم فى المسجد يحتمل أن يكون ظرفا للصلاة فكان دليلا للاولين ويحتمل أن يكون ظرفا للجنازة فلا يكون منافيا لتعليل الآخرين

(ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه) لقوله عليه السلام اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه ولان الاستهلال دلالة الحياة فتحقق في حقه سنة الموتى (وان لم يستهل أدرج في خرقة) كرامة

ماصلي على أبي الا في المسجد فتأمله وفي موطأ مالك مالك عن نافع عن ابن عمر قال صلي على عمر في المسجد ولو سلم فيجوز كونهم انحطوا الى الامر الجائز لكون دفنهم كان بحذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكان المسجد محيط به وماذكرناه من الوجه قاطع في أن سنته وطريقته المستمرة لم تكن ادخال الموتى المسجد والله سبحانه أعلم واعلم أن الصلاة الواحدة كما تكون على ميت واحد تكون على أكثر فاذا اجتمعت الجنائز ان شاء استأنف لكل ميت صلاة وان شاء وضع الكل وصلى عليهم صلاة واحدة وهو في كيفية وضعهم بالخيار ان شاء وضعهم بالطول سطرا واحدا و يقوم عند أفضلهم وان شاء وضعهم واحدا وراء واحد الى جهة القبلة وترتيبهم بالنسبة الى الامام كترتيبهم في صلاتهم خلفه حالة الحياة فيقرب منه الافضل فالافضل و يبعد عنه المفضول فالمفضول وكل من بعد منه كان الى جهة القبلة أقرب فاذا اجتمع رجل وصبي جعل الرجل الى جهة الامام والصبي الى جهة القبلة وراءه واذا كان معهما خنثى جعل خلف الصبي فيصف الرجال الى جهة الامام ثم الصبيان وراءهم ثم الخناثى ثم النساء ثم المراهقات ولو كان الكل رجالا روى الحسن عن أبي حنيفة يوضع أفضلهم وأسنهم مما يلي الامام وكذا قال أبو يوسف أحسن ذلك عندي أن يكون أهل الفضل مما يلي الامام ولو اجتمع حر وعبد فالمشهور تقديم الحر على كل حال وروى الحسن عن أبي حنيفة ان كان العبد أصلح قدم ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكثرهما قرآنا وعلما كما فعل صلى الله عليه وسلم في قتلى أحد من المسلمين واذا وضعوا للصلاة واحدا خلف واحد الى القبلة قال ابن أبي ليلى يجعل رأس كل واحد أسفل من رأس صاحبه هكذا درجا وقال أبو حنيفة هو حسن لان النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه دفنوا هكذا والوضع للصلاة كذلك قال وان وضعوا رأس كل بحذاء رأس الآخر فحسن وهذا كله عند التفاوت في الفضل فان لم يقع تفاوت ينبغي أن لا يعدل عن المحاذاة ولا يشترط في سقوط فرض الصلاة على الميت جماعة وعن هذا قالوا وصلى الامام على طهارة وظهر للمأمومين أنهم كانوا على غير طهارة صحت ولا يعيدون للاكتفاء بصلاة الامام بخلاف العكس (قوله ومن استهل الخ) الاستهلال أن يكون منه ما يدل على الحياة من حركة عضو أو رفع صوت والمعتبر في ذلك خروج أكثره حيا حتى لو خرج أكثره وهو يتحرك صلي عليه وفي الاقل لا والحديث المذكور رواه النسائي في الفرائض عن المغيرة بن مسلم عن أبي الزبير عن جابر اذا استهل الصبي صلي عليه وورث قال النسائي وللمغيرة بن مسلم غير حديث منكر ورواه الحاكم عن سفيان عن أبي الزبير به قال هذا اسناد صحيح وأما تمام معنى ما رواه المصنف فهو ما عن جابر رفعه الطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم قال الترمذي روي موقوفا ومرفوعا وكان الموقوف أصح انتهى وأنت سمعت غير مرة أن المختار في تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لا الترجيح بالاحفظ والاكثر بعد وجود أصل الضبط والعدالة وأما معارضته بما رواه الترمذي من حديث المغيرة وصححه أنه عليه السلام قال

السلام ثم قالت لبعض من حولها هل عاب الناس علينا بما فعلنا قال نعم قالت أسرع ما نسوا ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن البيضاء الا في المسجد ولانه دعاء أو صلاة فالمسجد أولى بهما من غيره ولنا حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له ولا أثر للمعنى بمقابلة النص وحديث عائشة رضي الله عنها دليلنا لان الناس في زمانها المهاجرون والانصار قد عابوا عليها فدل أنه كان معروفا فيما بينهم كراهة وتأويل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان معتكفا في ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج وأمر بالجنازة فوضعت خارج المسجد (قوله ومن استهل) على البناء للفاعل وفي المغرب أهلوا الهلال واستهلوا رفعوا أصواتهم عند رؤيته ثم قيل أهل الهلال واستهل

وقوله (ومن استهل) على بناء الفاعل واستهلال الصبي أن يرفع صوته بالبكاء عند الولادة وذكر في الايضاح هو أن يكون منه ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أو طرف عين وكلامه واضح

لبني

لبني آدم (ولم يصل عليه) لما روينا ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار (واذا سبي صبي مع أحد أبويه ومات لم يصل عليه) لانه تبع لهما (الا أن يقر بالاسلام وهو يعقل) لانه صح اسلامه استحسانا

السقط يصلى عليه ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة فساقطة اذا الحظر مقدم على الاطلاق عند التعارض (قوله لما روينا) ولو لم يثبت كفى في نفيه كونه نفسا من وجه جزأ من الحي من وجه فعلى الاول يغسل ويصلى عليه وعلى الثاني لا ولا فأعملنا الشبهين فقلنا يغسل عملا بالاول ولا يصلى عليه عملا بالثاني ورجحنا خلاف ظاهر الرواية واختلفوا في غسل السقط الذي لم يتم خلقة أعضائه والمختار أنه يغسل ويلف في خرقة (قوله لانه تبع لهما) قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه اما شاكرا واما كفورا (قوله وهو يعقل) أي يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث أن يؤمن بالله أي بوجوده وربوبيته لكل شيء وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي انزالها ورسله أي بارسالهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وهذا دليل أن مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى هذا قالوا اشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان البعث هل يوجد أولا وأن الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقلما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكلمهم على التصريح باعتقاد هذه الامور وكأنهم يظنون أن جواب هذه

مبينا للمفعول فيهما اذا أبصر واستهلال الصبي ان يرفع صوته بالبكاء عند ولادته ومنها الحديث اذا استهل الصبي ورث (قوله ومن لم يستهل أدرج في خرقة ولم يصل عليه) وعن أبي يوسف رحمه الله يغسل ولا يصلى عليه وكذا عن محمد رحمه الله وبه أخذ الطحاوي وفي رواية أخرى عن محمد رحمه الله أنه لا يغسل ولا يصلى عليه وبه أخذ الكرخي لان المنفصل ميتا في حكم جزء حي لا يصلى عليه فكذا لا يغسل وجه رواية أبي يوسف رحمه الله ان المولود ميتا نفس مؤمنة ومن النفوس من يغسل ولا يصلى عليه فيجوز أن يكون بهذه الصفة وما قالوا بان المولود ميتا في حكم الجزء قلنا انه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى له حظ من الشبهين فلاعتباره بالنفوس قلنا يغسل ولاعتباره بالاجزاء قلنا لا يصلى عليه وأما السقط الذي لم يتم أعضاؤه ففي غسله اختلاف المشايخ والمختار أنه يغسل ويلف في خرقة كذا في المحيط (قوله الا أن يقر بالاسلام) وهو يعقل أي صفة الاسلام وصفته ما ذكر في حديث جبرائيل عليه السلام أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وهذا يدل على أن من قال لا اله الا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الاسلام وكذا اذا اشترى جارية واستوصفها صفة الاسلام فلم تعلم فانها لا تكون مؤمنة وفي الجامع الصغير لابي البشر رحمه الله ثم أولاد المسلمين اذا ماتوا حال صغرهم قبل أن يعقلوا يكونون في الجنة فان فيهم أحاديث كثيرة أكثرها من المشاهير وبالاحاديث يتبين أنهم قالوا بلى يوم أخذ الميثاق عن اعتقاد قدر وعن أبي حنيفة رحمه الله في آثار أبي حنيفة ان الذين يصلون على جنازة أولاد المسلمين وهم صغار يقولون بعد التكبيرة الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا مشفعا وهذا اقتضاء منه باسلامهم وأما أولاد الكفار اذا ماتوا قبل ان يعقلوا اختلف فيه أهل السنة والجماعة روي عن محمد رحمه الله أنه قال اني أعرف ان الله لا يعذب أحدا من غير ذنب وقيل هم في الجنة خدم المسلمين

وقوله (لانه نفس من وجه) دليل غير ظاهر الرواية وهي عن أبي يوسف وتقريره انه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى حظا من الشبهين فلاعتباره بالنفوس يغسل ولاعتباره بالاجزاء لا يصلى عليه وهذا هو المختار وقوله (واذا سبي صبي) يعني اذا سبي صبي فلا يخلو اما أن يكون (مع أحد أبويه) أولا فان كان الاول (فمات لم يصل عليه) لانه كافر تبعا للابوين لقوله صلى الله عليه وسلم الولد يتبع خير الابوين دينا فان فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد للابوين (الا أن يقر بالاسلام وهو يعقل) صفة الاسلام المذكورة في حديث جبريل عليه السلام أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله وقيل معناه يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير والكفر ضلالة واتباعه شر (لانه صح اسلامه استحسانا) وان لم يصح قياسا كما هو مذهب الشافعي على ما عرف في الاصول

(قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الولد يتبع خير الابوين دينا) أقول فيه بحث

وقوله (أو يسلم) عطف على قوله الأن يقر يعنى انه اذا أقر بالاسلام وهو يعقل أو يسلم (أحد أبويه) صح اسلامه لما روينا وان كان الثاني صلى عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم باسلامه كما فى اللقيط على ماسيجىء فان قيل اذا كانت الدار مما يتبع فليتبع وان سبي معه أحد أبويه ترجيحا للاسلام كالابوين اذا كان أحدهما مسلما أجيب بأن تأثير الدار فى الاستتباع دون تأثير الولادة لان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باستتباع الابوين دون الدار مع قيام الدار ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبي فى دار الاسلام أصلا وكان ماترك أبواه لبيت المال لاختلاف الدينين ولم يذكر المصنف تبعية اليد بعد تبعية الدار فانه لو وقع من الغنيمة صبي فى سهم رجل فى دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد وصاحب المحيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار وقوله (واذا مات الكافر وله ولى مسلم) أى قريب لان حقيقة الولاية منفية قال الله تعالى لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء وأطلق ليتناول كل قريب له من ذوى الفروض والعصبات و ذوى الارحام وهذا الاطلاق لفظ الجامع الصغير وذكر فى الاصل كافر مات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه اذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره فان كان ثمة أحد منهم فالاولى أن يخلى المسلم بينهم وبينه يصنعون به مايصنعون بموتاهم (بذلك أمر على رضى الله عنه) روى انه لما مات أبو طالب جاء على الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله ان عمك الضال وفى رواية ان الشيخ الضال قد مات فقال النبى صلى الله عليه وسلم اغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتى تلقانى أى لاتصل عليه وقوله (لكن يغسل غسل الثوب النجس) يعنى لايغسل كغسل المسلم من البداءة بالوضوء وبالميامن ولكن يصب عليه الماء كما يصب فى غسل النجاسة ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم تجز صلاته بخلاف المسلم فانه لو حمله المصلى بعد ما غسل جازت صلاته (ويلف فى خرقة) يعنى بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور

(فصل

(أو يسلم أحد أبويه) لانه يتبع خير الابوين دينا (وان لم يسب معه أحد أبويه صلى عليه) لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما فى اللقيط (واذا مات الكافر وله ولى مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه فى حق أبيه أبى طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف فى خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ولا يوضع فيها بل يلقى

الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيحجمون عن الجواب (قوله لانه ظهرت تبعية الدار) اعلم أن التبعية على مراتب أقواها تبعية الابوين أو أحدهما أى فى أحكام الدنيا الا فى العقبى فلا يحكم بان أطفالهم فى النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدم أهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد ففى الجنة والا ففى النار وعن محمد أنه قال فيهم انى أعلم أن الله لايعذب أحدا بغير ذنب وهذا نفى لهذا التفصيل وتوقف فيهم أبو حنيفة رضى الله عنه واختلف بعد تبعية الولادة فالذى فى الهداية تبعية الدار وفى المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله أولى فان من وقع فى سهمه صبي من الغنيمة فى دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد (قوله وله ولى مسلم) عبارة معيبة ومادفع به من أنه أراد القريب لايفيد لان المؤاخذة انما هى على نفس التعبير به بعد ارادة القريب به وأطلق الولى يعنى القريب فشمل ذوى الارحام كالاخت والخال والخالة ثم جواب المسئلة مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد هذا اذا لم يكن كفره والعياذ بالله بارتداد فان كان يحفر له حفيرة ويلقى فيها كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم صرح به فى غير موضع (قوله بذلك أمر على) روى ابن سعد فى الطبقات أخبرنا محمد بن عمر الواقدى حدثنى معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن أبى رافع عن أبيه عن جده عن على رضى الله عنه

وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه توقف فيهم ووكل أمرهم الى الله تعالى (قوله كما فى اللقيط) أى يكون تبعا للدار ثم بعد الدار تعتبر اليد حتى لو وقع من الغنيمة صبي فى سهم رجل فى دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد (قوله واذا مات الكافر وله ولى مسلم) أى قريب مسلم وبعض الناس عاب على محمد رحمه الله عليه فى هذا اللفظ حيث أثبت الولاية بين الكافر والمسلم والله تعالى نفى ذلك بقوله ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء والجواب عنه أنه أراد محمد رحمه الله بالولاية القرابة وذكر الامام الكسائى والمحبوبى والكافر الميت انما يغسل لانه السنة فى عامة بنى آدم ولانه حال رجوعه الى الله تعالى ويكون ذلك حجة عليه لاتطهيرا حتى لو وقع الكافر الميت الغسيل فى الماء القليل أفسد الماء بخلاف المسلم اذا كان غسيلا والكافر كالخنزير غير أنه لم ينجس حال حياته لحمله أمانة الله ولاحتمال الاسلام فلما ختم له بالشقاوة صار شرا من الخنزير (قوله بذلك أمر على رضى الله عنه فى حق أبيه) فانه لما مات أبو طالب جاء على رضى الله عنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله ان عمك الضال قد مات فقال اغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتى تلقانى أى لاتصل عليه وسأل رجل ابن عباس رضى الله عنه ان أمى ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها وكفنها ولا تصل عليها وادفنها ولان هذه من جملة المصاحبة بالمعروف والمبرة كيلا نتركه طعمة للسباع والولد المسلم مندوب الى بر والديه وان كانا مشركين قال الله تعالى

(قوله وهذا الاطلاق لفظ الجامع الصغير) أقول يعنى عدم التقييد بقوله اذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره

*(فصل فى حمل الجنازة) * واذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة وقال الشافعى السنة أن يحملها رجلان يضعها السابق على أصل عنقه والثانى على أعلى صدره لان جنازة سعد بن معاذ رضى الله عنه هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة

---

*(فصل فى حمل الجنازة) * اذا حملوا الميت على سريره أخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة) وهى ماروى عن ابن مسعود من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الاربع (وفيه تكثير الجماعة) حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة وفيه زيادة الاكرام حيث لم يحمل كما تحمل الاحمال وفيه صيانة عن سقوط الميت (وقال الشافعى السنة أن يحملها رجلان) كما ذكر فى الكتاب واستدل على ذلك بأن النبى صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ رضى الله عنه بين العمودين (قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة) وكان الطريق ضيقا حتى روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يمشى على رؤس أصابعه وصدور قدميه وكان حالة ضرورة ونحن نقول به

---

*(فصل فى حمل الجنازة) * (قوله لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة) أقول وفيه شئ

قال لما أخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم بموت أبى طالب بكى ثم قال لى اذهب فاغسله وكفنه وواره قال ففعلت ثم أتيته فقال لى اذهب فاغتسل قال وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له أياما ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بهذه الآية ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين الآية وروى ابن أبى شيبة الحديث بسند أبى داود والنسائى قال ان عمك الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه قال أرى أن تغسله وتجنه وأمره بالغسل وانما لم نذكره نحن من السنن لانه قال فيهما اذهب فوار أباك ثم لاتحدث شيأ حتى تأتينى فذهبت فواريته وجئته فأمرنى فاغتسلت ودعا لى وليس فيه الامر بغسله الا ما قد يفهم من طريق الالتزام الشرعى بناء على ماعرف من أنه لم يشرع الغسل الا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه وهو ما رواه أبو داود عن عائشة كان عليه السلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت وهو ضعيف وروى هو والترمذى مرفوعا من غسل ميتا فليغتسل ومن حمله فليتوضأ حسنه الترمذى وضعفه الجمهور وليس فى هذا ولا فى شئ من طرق على حديث صحيح لكن طرق حديث على كثيرة والاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع ولم يذكر المصنف ما اذا مات المسلم وليس له قريب الا كافر وينبغى أن لايلى ذلك منه بل يفعله المسلمون ألا ترى أن اليهودى لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال عليه السلام لاصحابه تولوا أخاكم ولم يخل بينه وبين اليهود ويكره أن يدخل الكافر فى قبر قرابته من المسلمين ليدفنه

*(فصل فى حمل الجنازة) * (قوله لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت) روى ابن سعد فى الطبقات بسند ضعيف أنه عليه السلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار قال الواقدى والدار تكون ثلاثين ذراعا قال النووى فى الخلاصة ورواه الشافعى بسند ضعيف انتهى الا أن الآثار فى الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم وروى الطبرانى عن ابن الحويرث قال توفى جابر بن عبد الله فشهدناه فلما خرج سريره من حجرته اذا حسن بن حسن بن على رضى الله عنه بين عمودى السرير فأمر به الحجاج أن يخرج ليقف مكانه فأبى فسأله بنو جابر الا خرجت فخرج وجاء الحجاج حتى وقف بين عمودى السرير ولم يزل حتى وضع وصلى عليه الحجاج ثم جاء الى القبر فنزل حسن بن حسن فى قبره فأمر به الحجاج أن يخرج ليدخل مكانه فأبى عليهم فسأله بنو جابر فخرج فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ وأسند الطبرانى قال توفى أسيد بن حضير سنة

ووصينا الانسان بوالديه حسنا ولم يبين فى الكتاب ان الابن المسلم اذا مات وله أب كافر هل يمكن أبوه الكافر من القيام بغسله وتجهيزه وينبغى أن لايمكن من ذلك بل يفعله المسلمون ألا ترى ان اليهودى لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال عليه السلام لاصحابه تولوا أخاكم ولم يخل بينه وبين والده اليهودى ويكره للكافر ان يدخل فى قبر قريبه من المسلمين ليدفنه لان الموضع الذى فيه الكافر ينزل فيه اللعن والسخط والمسلم يحتاج الى نزول الرحمة فى كل ساعة فينزه قبره من ذلك كذا فى المحيط والله أعلم

*(فصل فى حمل الجنازة) * (قوله بذلك وردت السنة) وهو مارو ى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الاربعة ولقوله عليه السلام من حمل الجنازة من جوانبها الاربعة غفر له مغفرة موجبة ولان عمل الناس اشتهر بهذه الصفة وهو أيسر على الحاملين المتداولين بينهم وأبعد عن تشبيه حمل الجنازة بحمل الاثقال وقد أمرنا بذلك ولهذا كره حملها على الظهر أو على الدابة وتأويل ما رواه الشافعى رحمه الله انه كان لضيق الطريق أو لعوز الحاملين كذا فى المبسوط (قوله وزيادة الاكرام) بان يحمل جماعة على أعناقهم وهو مكرم حيا وميتا

(ويمشون به مسرعين دون الخبب) لانه عليه السلام حين سئل عنه قال مادون الخبب

عشرين وحمله عمر بين عمودي السرير حتى وضعه بالبقيع وصلى عليه وروى البيهقي من طريق الشافعي عن عبد الله بن ثابت عن أبيه قال رأيت أبا هريرة يحمل بين عمودي سرير سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ومن طريق الشافعي أيضا عن عيسى بن طلحة قال رأيت عثمان بن عفان يحمل بين العمودين المقدمين واضعا السرير على كاهله ومن طريقه عن يوسف بن ماهك أنه رأى ابن عمر في جنازة رافع بن خديج قائما بين قائمتي السرير ومن طريقه عن شريح أبي عون عن أبيه قال رأيت ابن الزبير يحمل بين عمودي سرير المسور بن مخرمة قلنا هذه موقوفات والمرفوع منها ضعيف ثم هي وقائع أحوال فاحتمل كون ذلك فعلوه لانه السنة أو لعارض اقتضى في خصوص تلك الاوقات حمل الاثنين والحق أن نقول لادلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الاربعة وأحدهم بين العمودين بأن يحمل المؤخر على كتفه الايمن وهو من جهة يسار الميت والمقدم على الايسر وهو من جهة يمين الميت فليحمل عليه لما أن بعض المروي عنهم الفعل المذكور روي عنهم خلافه فروى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما حدثنا هشيم عن أبي عطاء عن علي الازدي قال رأيت ابن عمر في جنازة فحمل بجوانب السرير الاربع وروى عبد الرزاق أخبرني الثوري عن عباد بن منصور وأخبرني أبو المهزم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال من حمل الجنازة بجوانبها الاربع فقد قضى الذي عليه ثم قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ماذهبوا اليه روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة حدثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبيد الله بن نسطاس عن أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الاربعة وروى محمد بن الحسن أخبرنا الامام أبو حنيفة حدثنا منصور بن المعتمر به قال من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الاربعة ورواه ابن ماجه به ولفظه من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير كلها فانه من السنة وان شاء فليدع ثم ان شاء فليدع فوجب الحكم بان هذا هو السنة وان خلافه ان تحقق من بعض من السلف فلعارض ولا يجب على المناظر تعيينه وقد يشاء فيبدي محتملات مناسبة يجوزها تجويزا كضيق المكان أو كثرة الناس أو قلة الحاملين وغير ذلك وأما كثرة الملائكة كما ذكر المصنف على ماروى ابن سعد عنه عليه السلام لقد شهده يعني سعدا سبعون ألف ملك لم ينزلوا الى الارض قبل ذلك ولقد ضمه ضمة ثم فرج عنه وما رواه الواقدي في المغازي من قوله عليه السلام رأيت الملائكة تحمله فانما يتجه محملا على تقدير تجسمهم عليهم السلام لا تجردهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقتهم وفي الآثار مع كل عبد ملكان وفيها أكثر الى سبعين فلم توجب مزاحمة حسية ولا منعا من اتصال بينك وبين انسان ولا حمل شيء على المنكبين والرأس اللهم الا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الاربعة من الحاملين ولان ماذهبنا اليه أصون للجنازة عن السقوط وكون ذلك أشق على الحاملين مصلحة معارضة بمفسدة تعريضه على السقوط خصوصا في مواطن الزحمة والحجين ولانه أكثر اكراما للميت وأعون على تحصيل سنة الاسراع وأبعد من التشبه بحمل الامتعة فانه مكروه ولذا كره حمله على الظهر والدابة (قوله دون الخبب) ضرب من العدو دون العنق والعنق خطو فسيح فيمشون به دون مادون العنق ولو مشوا به الخبب كره لانه ازدراء بالميت (قوله لانه عليه السلام حين سئل عنه الخ) أخرج أبو داود والترمذي عن ابن مسعود قال سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي مع الجنازة فقال مادون الخبب وهو مضعف

(قوله مسرعين دون الخبب) الخبب ضرب من العدو دون العنق لماروى أن النبي عليه السلام سئل عن المشي بالجنازة فقال مادون الخبب فان يكن خيرا عجلتموه اليه وان يكن شرا وضعتموه عن رقابكم والمشي خلفها أحب خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده المشي امامها أفضل لماروى ان أبابكر وعمر رضي الله عنهما كانا يمشيان أمام الجنازة ولنا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ وان علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يمشي خلف الجنازة فقيل له ان أبابكر وعمر كانا يمشيان أمامها فقال

وقوله (ويمشون به مسرعين دون الخبب) الخبب ضرب من العدو دون العنق لان العنق خطو فسيح واسع لماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المشي في الجنازة فقال مادون الخبب فان يكن خيرا عجلتموه اليه وان يكن شرا وضعتموه عن رقابكم أو قال فبعدا لاهل النار والخبب مكروه لان فيه ازدراء بالميت واضرارا بالمتبعين والمشي خلف الجنازة أفضل وقال الشافعي قدامها أفضل لان أبابكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة ولنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مشى خلف جنازة سعد بن معاذ وعلي كان يمشي خلف الجنازة وقال ابن مسعود فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل المكتوبة على النافلة وفعل أبي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لان الناس كانوا يحترزون عن المشي امامها فلو اختار المشي خلفها لضاق الطريق على من يشيعها وهكذا أجاب علي رضي الله عنه حين قيل له

(قوله الخبب ضرب من العدو دون العنق) أقول العنق ضرب من سير الدابة والابل (قوله عجلتموه اليه) أقول يعني الى الجنة

(واذا)

ان أبابكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة قال نرحمهما الله انهما قد عرفا أن المشي خلفها أفضل ولكنهما أرادا تيسير الامر على الناس وقوله (واذا بلغوا الى قبره) ظاهر فاذا وضعت عن أعناق الرجال جلسوا وكره القيام وقوله (وكيفية الحمل أن تضع الجنازة) هذا لفظ الجامع الصغير بلفظ الخطاب خاطب أبو حنيفة أبا يوسف قال يعقوب رأيت أبا حنيفة يصنع هكذا قال الامام المحبوبي وهذا دليل تواضعه قال صاحب النهاية وقد حمل الجنازة من هو أفضل منه بل أفضل جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم فانه حمل جنازة سعد بن معاذ كما ذكرنا ولان حمل الجنازة عبادة فينبغي أن يتبادر اليه كل أحد وذكر شيخ الاسلام انما أراد باليمين المقدم يمين الميت ثم قال فاذا حملت جانب السرير الايسر فذلك يمين الميت لان يمين الميت على يسار الجنازة لان الميت وضع فيها على قفاه وكان يمين الميت يسارها ويساره يمينها ثم المعنى في الحمل على هذا الوجه أما البداءة بالايمن المقدم وذلك يمين الميت ويمين الحامل فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء والمقدم أيضا أول الجنازة والبداءة بالمشي انما تكون من أوله ثم يتحول الى الايمن المؤخر لانه لو تحول الى الايسر المقدم احتاج الى المشي أمامها والمشي خلفها أفضل فلما مشى خلفها وبلغ الايمن المؤخر حمله لان فيه رجحان التيامن أيضا فبقي جانباه

(واذا بلغوا الى قبره يكره أن يجلسوا قبل أن يوضع عن أعناق الرجال) لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام أمكن منه قال وكيفية الحمل أن تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك ايثارا للتيامن وهذا في حالة التناوب

(فصل في الدفن) (ويحفر القبر ويلحد) لقوله عليه السلام اللحد لنا والشق لغيرنا

وأخرج الستة قال عليه الصلاة والسلام أسرعوا بالجنازة فان تك صالحة فخير تقدمونها اليه وان تك غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم ويستحب الاسراع بتجهيزه كله من حين يموت (قوله لانه قد تقع الحاجة الى التعاون الخ) ولان المعقول من ندب الشرع لحضور دفنها اكرام الميت وفي جلوسهم قبل وضعها ازدراء به وعدم التفات اليه هذا في حق الماشي معها أما القاعد على الطريق اذا مرت به أو على القبر اذا جيء به فلا يقوم لها وقيل يقوم واختير الاول لماروى عن علي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لاحمد (قوله أن تضع) هو حكاية خطاب أبي حنيفة لابي يوسف والمراد بمقدم الجنازة يمينها ويمين الجنازة يعني الميت هو يسار السرير لان الميت مستلق على ظهره فالحاصل ان تضع يسار السرير المقدم على يمينك ثم يساره المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه المؤخر لان في هذا ايثار التيامن *(تتمة)* الافضل للمشيع للجنازة المشي خلفها ويجوز أمامها الا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها ويكره لمشيعها رفع الصوت بالذكر والقراءة ويذكر في نفسه وعند الشافعي المشي امامها أفضل وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى هو يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا الزام تقديمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره والله سبحانه أعلم

(فصل في الدفن) (قوله ويلحد) السنة عندنا اللحد الا أن يكون ضرورة من رخو الارض فيخاف أن

رحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها أفضل ولكنهما أرادا أن يتيسر الامر على الناس معناه أن الناس يتحرزون عن المشي امامها فلو اختارا المشي خلفها الضاق الطريق على من يسبقها وقال ابن مسعود رضي الله عنه فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها كفضل المكتوبة على النافلة ولان المشي خلفها أوعظ فانه ينظر اليها ويتفكر في حالة نفسه وربما يحتاج الى التعاون في حملها وقال الامام البقالي رحمه الله المشي أمام الجنازة واسع مالم يتباعد عنها ويكره أن يتقدم الكل عليها وفي موضع لا يمشي يمينها وشمالها ويكره لمستتبعها رفع الصوت بالذكر والقراءة لانه فعل الكتابي ويذكر في نفسه والتشبه بالكافر فيما النامنه بد مكروه كذا ذكر الامام التمرتاشي رحمة الله تعالى عليه (قوله وكيفية الحمل ان تضع مقدم الجنازة على يمينك) هذا اللفظ في الجامع الصغير بلفظ الخطاب خاطب به أبو حنيفة رحمه الله أبا يوسف قال يعقوب رأيت أبا حنيفة رحمه الله يصنع هكذا قال الامام المحبوبي رحمه الله وهذا دليل تواضعه وقد حمل الجنازة من هو أفضل منه بل هو أفضل جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم فانه حمل جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه لما ان حمل الجنازة عبادة فيجب ان يتبادر في العبادة والله أعلم بالصواب

(فصل في الدفن) أصل هذه الافعال من الغسل والتكفين والدفن في بني آدم عرف بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لما توفي آدم عليه السلام غسله الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم (قوله ويلحد) لان الشق فعل اليهود والتشبه

الايسر المقدم والايسر المؤخر فيختار تقديم الايسر المقدم على الايسر المؤخر لان فيه الختم بالايسر المؤخر والختم بذلك أولى ليبقى بعد الفراغ خلف الجنازة فان المشي خلفها أفضل كما مر وقوله (وهذا) أي حملها على الوجه المذكور (في حالة التناوب) يعني عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذي حمله الى غيره وينتقل الى الجانب الآخر *(فصل في الدفن)*

أصـل هذه الافعال أعنى الغسل والتكفين والدفن فى بنى آدم عرف بفعل الملائكة فى حق آدم عليه السـلام روى أن رسول الله صـلى الله عليه وسلم قال لما توفى آدم عليه السـلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم لحد الميت وأحده جعله فى اللحد وهو الشق المائل فى جانب القبر و يلحد للميت (٩٨) ولا يشق له خلافا للشافعى فانه يقول بالعكس لتوارث أهل المدينة الشق دون اللحد ولنا

(و يدخل الميت مما يلى القبلة) خلافا للشافعى فان عنده يسل سلا لما روى أنه عليه السلام سل سلا ولنا أن جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات فى ادخال النبى عليه السلام (فاذا وضع فى لحده

ينهار اللحد فيصار الى الشق بل ذكر لى أن بعض الارضين من الرمال يسكنها بعض الاعراب لا يتحقق فيها الشق أيضا بل يوضع الميت و يهال عليه نفسه والحديث المذكور رواه الترمذى عن ابن عباس وفيه عبد الاعلى بن عامر قال الترمذى فيه مقال ورواه ابن ماجه عن أنس لما توفى النبى صلى الله عليه وسلم وكان بالمدينة رجل يلحد والآخر يضرح فقالوا نستخير ربنا ونبعث اليهما فأيهما سبق تركناه فارسل اليهما فسبق صاحب اللحد فلحد والنبى صلى الله عليه وسلم وحديث مسلم ظاهر فيه وهو ما أخرج عن سعد بن أبى وقاص أنه قال فى مرضه الذى مات فيه الحدوا الى لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو زواية من سعد أنه عليه السلام ألحد وروى ابن حبان فى صحيحه عن جابر أنه عليه السلام ألحد ونصب عليه اللبن نصبا ورفع قبره من الارض نحو شبر واستحب بعض الصحابة أن يرمس فى التراب رمسا روى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص وقال ليس أحد جنبى أولى بالتراب من الآخر (قوله و يدخل الميت مما يلى) وذلك أن توضع الجنازة فى جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع فى اللحد فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ (قوله فان عنده يسل سلا) هو بان يوضع السرير فى مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل رأس الميت القبر و يسل كذلك فيكون رجلاه موضع رأسه أو يدخل رجلاه و يسل كذلك فقد قيل كل منهما والمروى للشافعى الاول قال أخبرنا الثقة عن عمر بن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس قال سل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه وقال أخبرنا بعض أصحابنا عن أبى الزناد وربيعة وأبى النضر لا اختلاف بينهم فى ذلك أن النبى صـلى الله عليه وسـلم سل من قبل رأسه وكذلك أبو بكر وعمر واسناد أبى داود صحيح وهو ما أخرج عن أبى اسحق السبيعى قال أوصانى الحرث أن يصلى عليه عبـد الله بن يزيد الخطمى فصلى عليه ثم أدخـله القبر من قبل رجل القبر وقال هذا من السـنة وروى أيضا من طرق ضعيفة قلنا ادخاله عليه السلام مضطرب فيه فكما روى ذلك روى خلافه أخرج أبو داود فى المراسيل عن حماد

بهم مكر وه فيما منه بد وكان بالمدينة حفاران أحدهما يلحد والآخر يشق فلما قبض رسول الله عليه السلام بعثوا فى طلب الحفار فقال العباس اللهم اختر لنبيك فوجد الذى يلحد ولا حجة للشافعى رحمه الله فى توارث أهل المدينة لانهم انما توارثوا ذلك لضعف أراضيهم فينهار اللحد واللحد ان يحفر فى جانب القبلة من القبر حفيرة فيوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف وصفة الشق ان يحفر حفيرة فى وسط القبر فيوضع فيها الميت (قوله و يدخل الميت مما يلى القبلة) يعنى توضع الجنازة فى جانب القبلة من القبر و يحمل منـه الميت فيوضع فى اللحد وقال الشافعى رحمه الله يسل سلا وصفة ذلك ان توضع الجنازة فى مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ القبر فيأخذ برأس الميت و يدخـله القبر أولا و يسـل كذلك كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله وفى فتاوى قاضيخان والخلاصـة الغزالية وقال شمس الائمة الحلوانى رحمه الله صورة السل ان توضع الجنازة فى مقدم القبر حتى يكون رجلا الميت بازاء موضع رأسـه من القبر ثم يدخل الآخذ القبر فيأخذ برجلى الميت ويدخلهما القبر أولا و يسل كذا فى المحيط وشرح الطحاوى (قوله واضطربت الرواية فى ادخال النبى عليه السلام) روى ابراهيم النخعى رحمه الله ان النبى عليه السلام

قوله صلى الله عليه وسـلم اللحـد لنا والشق لغـيرنا وانما فعـل أهل المدينة الشق لضـعف أراضيهم بالبقيع وصـفة اللحد أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر فى جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت و يجعـل ذلك كالبيت المسقف وصفة الشق أن يحفر حفيرة فى وسط القبر يوضع فيها الميت وقوله (و يدخل الميت مما يلى القبـلة) يعنى توضع الجنازة فى جانب القبلة من القبر و يحـمل منه الميت فيوضع فى اللحـد، وقال الشافعى رضى الله عنه السنة أن يسـل الى قبره وصفة ذلك أن توضع الجنازة فى مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بازاء موضع قدمـيه من القبر ثم يدخـل الرجل الآخذ فى القبر فيأخـذ برأس الميت و يدخـله فى القبر أولا و يسـل كذلك وقيل صورته أن توضع الجنازة فى مقدم القبر حتى تكون رجلا الميت بازاء موضع رأسه من القـبر ثم يدخل الرجل الآخذ فى القبر فيأخـذ برجلى الميت و يدخلهـما القبر أولا و يسـل كذلك واحتج بما روى أن النـبى صلى الله عليه وسلم سل الى قبره ولنا أن جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه لا يقال هذا تعليل فى مقابلة النص وهو باطل لان الرواية فى ادخال النبى صلى الله عليه وسلم فى قبره مضطربة روى ابراهيم النخعى أن النبى صلى الله عليه وسلم أدخل فى قبره من قبـل القبلة وروى خلافه وروى عن ابن عباس مثل مذهبه وروى عنه أيضا مثل مذهبنا والمضطرب لا يصلح حجة (فاذا وضع فى لحده يقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) أى باسم الله وضـعناك وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمناك كذا فى المبسوط قال المصنف يقول

يقول واضـعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا قاله عليه السلام حين وضع أبا دجانة رضى الله عنه فى القبر (و يوجه الى القبلة) بذلك أمر رسول الله صـلى الله عليه وسـلم (وتحل العقدة) لوقوع الامن من الانتشار (و يسوى اللبن على اللحد) لانه عليه السلام جعل على قبره اللبن (و يسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد

ابن أبى سليمان عن ابراهيم هو النخعى ومن قال التيمى فقد وهـم فان حماد انما روى عن ابراهيـم النخعى وصرح به ابن أبى شيبة فى مصنفه فقال عن حماد عن ابراهيم النخعى أن النبى صلى الله عليه وسلم أدخل القبر من قبل القبلة ولم يسل سلا وزاد ابن أبى شيبة و رفع قبره حتى يعرف وأخرج ابن ماجه فى سننه عن أبى سعيد أنه عليه السلام أخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا وعلى هذا الاحاجة الى مادفع به الاستدلال الاول من أن سله للضرورة لان القبر فى أصل الحائط لانه عليه السلام دفن فى المكان الذى قبض فيه فلا يمكن أخذه من جهة القبلة على انه لم يتوف ملتصقا الى الحائط بل مستندا الى عائشة على ما فى الصحيحين كانت تقول مات بين حاقنتى وذاقنتى يقتضى كونه متباعدا عن الحائط وان كان فراشـه الى الحائط لانه حالة استناده الى عائشـة مستقبل القبلة للقطع بانه عليه السلام انما يتوفى مسـتقبلا فغاية الامر أن يكون موضع اللحد ملتصقا الى أصل الجدار ومنزل القبر قبـله وليس الادخال من جهة القبـلة الا أن يوضع الميت على سقف اللحد ثم يؤخذ الميت وحينئذ نقول تعارض ما رواه وما رويناه فتساقطا ولو ترجح الاول كان للضرورة كما قلنا وغاية فعل غيره انه فعل صحابى ظن السنة ذلك وقد وجدنا التشريع المنقول عنه عليه السلام فى الحديث المرفوع خلافه وكذا عن بعض أكابر الصحابة فالاول ما روى الترمذى عن ابن عباس أنه عليه السلام دخل قبرا ليلا فاسرج له سراج فاخذه من قبل القبلة وقال رحمك الله ان كنت لاواها تلاء للقرآن وكبر عليه أربعا وقال حديث حسن انتهى مع أن فيه الحجاج بن أرطاة ومنهال بن خليفة وقد اختلفوا فيهما وذلك يحط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن وسنذكره فى أمر الحجاج بن أرطاة فى باب القران ان شاء الله تعالى والثانى ما أخرج ابن أبى شيبة أن عليا كبر على يزيد بن المكفف أربعا وأدخله من قبل القبلة وأخرج عن ابن الحنفية أنه ولى ابن عباس فكبر عليه أربعا وأدخله من قبل القبلة (قوله هكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم حين وضع أبا دجانة) غلط فان أبا دجانة الانصارى توفى بعـد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وقعة اليمامة لكن روى ابن ماجه من حديث الحجاج بن أرطاة عن نافع عن ابن عمر كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا أدخل الميت القبر قال باسم الله وعلى ملة رسول الله زاد الترمذى بعد باسم الله وبالله وقال حسن غريب ورواه أبو داود من طريق آخر بدون الزيادة ورواه الحاكم ولفظه اذا وضعتم موتاكم فى قبورهم فقولوا باسم الله وعلى ملة رسول الله وصححه وفيه طرق أخرى عديدة (قوله و يوجه بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم) غريب واستؤنس له بحديث أبى داود والنسائى أن رجـلا قال يا رسول الله ما الكبائر قال هى تسع فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتا والله أعـلم (قوله لانه عليه السلام جعل فى قبره اللبن) أخرج مسلم عن سعد بن أبى وقاص أنه

أدخـل قبره من قبل القبلة فان صح هذا يصح المذهب وان صح ما روى وأنه عليـه السـلام سـل كان ذلك للضرورة فانه عليـه السلام مات فى حجرة عائشة رضى الله عنها من قبل الحائط وكان سنة دفن الانبياء عليهم السلام فى الموضع الذى قبضوا فيه فلم يتمكنوا من وضع السرير من قبل القبلة للحائط فلهذا سل (قوله يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله) أى بسم الله وضـعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك (قوله حين وضع أبا دجانة فى القبر) قيل الصحيح أنه وضع ذا البجادين لان أبا دجانة مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خلافة أبى بكر كذا ذكر فى التواريخ (قوله و يسجى قبر المرأة) التسجية التغطية يسجى قبر المرأة بثوب حتى يفرغ من اللحد لانها عورة من قرنها الى قدمها فربما يبـدو شىء من أعورتها ألا ترى انها خصت بالنعش على جنازتها وهو شبيه المحفة مشبك يطبق على المرأة اذا وضعت على الجنازة وقد صح ان قبر فاطمة رضى الله عنها

(كذا قال رسول الله صـلى الله عليه وسـلم حين وضع أبا دجانة فى القـبر) قال صاحب النهاية والصحيح أنه وضع ذا البجادين لان أبا دجانة مات بعـد رسول الله صـلى الله عليه وسلم فى خـلافة أبى بكر هكذا ذكر فى التواريخ وقوله (و يوجه الى القبلة بذلك أمر رسول الله صـلى الله عليه وسلم) روى عن على رضى الله عنه أنه قال مات رجـل من بنى عبد المطلب فقـال صلى الله عليه وسلم يا على استقبل به القبـلة استقبالا وقوله (وتحل العقدة) يعنى عقدة الـكفن مخافـة الانتشار لوقوع الامن منه (ويسوى اللبن عليه) لان النبى صلى الله عليه وسلم جعل على قبره اللبن وقوله (و يسجى قبر المرأة) التسجيـة التغطية يسجى قبر المـرأة (بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد) لما ذكر فى الـكتاب وقـد صح أن قبر فاطـمة رضى الله عنها سجى بثوب

(قوله فى خـلافة أبى بكر رضى الله عنـه) أقول وفى شرح تاج الشريعـة فى زمن عثمان رضى الله عنه

(ولا يسجى قبر الرجل) وقال الشافعي يسجى لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سجى قبر سعد بن معاذ ولنا ما روى عن علي أنه مر بميت قد سجى قبره فنزعه وقال انه رجل يعني أن مبنى حال الرجال على الانكشاف كما قال في الكتاب وتأويل قبر سعد بن معاذ أن كفنه ما كان يغمر بدنه فسجى قبره حتى لا يقع الاطلاع لاحد (١٠٠) على شئ من أعضائه وقوله (ويكره الآجر والخشب) هذا ظاهر الرواية وقوله (لانهما) أي الآجر والخشب (لاحكام البناء والقبر موضع البلى) ومنهم من فرق بينهما فكره الآجر من حيث التفاؤل به لمساسته النار دون الخشب لعدمه فيه وكان المصنف أشار الى ذلك بقوله ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا ورد بان مساس النار لا يصلح علة الكراهة فان السنة أن يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار وقال شمس الائمة السرخسي والاول أوجه يعني التعليل باحكام البناء لانه جمع في كتاب الصلاة بين استعمال الآجر ورفوف الخشب وهي ألواحه ولا يوجد معنى النار فيها وقوله (وفي الجامع الصغير يستحب اللبن والقصب) انما صرح بلفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدوري لان رواية القدوري لا تدل على الاستحباب بل على نفي الشدة لا غير ورواية الجامع الصغير تدل عليه ولان رواية القدوري لا تدل على جواز الجمع بينهما ورواية الجامع الصغير تدل لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن أي حزمة من القصب

ولا يسجى قبر الرجل) لان مبنى حالهن على الستر ومبنى حال الرجال على الانكشاف (ويكره الآجر والخشب) لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا (ولا بأس بالقصب) وفي الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب لانه عليه السلام جعل على قبره طن من قصب

قال في مرضه الذي مات فيه ألحدوا لي لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم وتقدم مع حديث ابن حبان وفيه نصب عليه اللبن نصبا الحديث (قوله لانهما من احكام البناء) ومنهم من علل بأن الآجر مسته النار ودفع بان السنة أن يغسل بالماء الحار فعلم أن مس النار لم يعتبر مانعا في الشرع والاولى ما في الكتاب وفي الدفع نوع نظر (قوله لانه عليه السلام جعل على قبره طن من قصب) هو بضم الطاء حزمة روى ابن أبي شيبة عن الشعبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن من قصب وهو مرسل وأسند ابن سعد في الطبقات أوصى أبو ميسرة عمرو بن شرحبيل الهمداني أن يجعل على لحده طن من قصب وقال اني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك انتهى ولا يلزم خطأ هذا الحديث لمعارضة ما تقدم فانه

يسجى بثوب ونعش على جنازتها ولم يكن النعش في جنازة النساء حتى ماتت فاطمة فاوصت قبل موتها ان تستر جنازتها فاتخذوا لها نعشا من جريد النخل فبقي سنة هكذا في جميع النساء (قوله ولا يسجى قبر الرجل) لان عليا رضي الله تعالى عنه رأى قبر رجل يسجى بثوب فنحى الثوب وقال لا تشبهوه بالنساء (قوله ويكره الآجر الى قوله ثم بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا) قال الجزلي هذا ليس بشئ لانه يكفن في ثوب قصره القصار وان كان به أثر النار وكذا يغلى الماء بالسدر والحرض وقال مشايخ بخارى لا يكره الآجر في بلدتنا لمساس الحاجة اليه لضعف الاراضي حتى قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل رحمه الله لو اتخذوا تابوتا من حديد لم أر به باسا في هذه الديار لكن ينبغي ان يوضع مما يلي الميت اللبن كذا في المحيط فعلى هذا أئمة خوارزم قالوا لا بأس به أيضا في ديارنا لانها أرض رخوة نزة لا يستمسك اللحد غالبا وفي شرح الجامع الصغير للكسائي وان تعذر اللحد لا باس بالتابوت للميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب وان يجعل عن يمين الميت وعن يساره لبنا وأوصى به وان أهيل التراب عليه لا باس بالحجر والآجر وكذا على القبر ان احتيج الى الكتابة وفي الجامع الصغير لقاضيخان رحمة الله عليه ولا باس بكتابة شئ أو بوضع الاحجار على القبر ليكون علامة وفي الايضاح والتحفة وكره أبو حنيفة رحمة الله عليه البناء على القبر وان لم يعلم بعلامة وكره أبو يوسف رحمة الله عليه ان يكتب عليه كتابا لما روى جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تجصصوا القبر ولا تبنوا عليه ولا تقعدوا عليه ولا تكتبوا عليه (قوله ولا باس بالقصب) وحكى عن شمس الائمة الحلواني رحمة الله تعالى عليه انه قال هذا في قصب لم يعمل وأما القصب المعمول بالفارسية بوريای بافته ازنی فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لانه قصب كله وقال بعضهم يكره لانه لم يرد السنة بالمعمول وأما الحصير المتخذ من البردى فالقاؤه في القبر مكروه لانه لم ترد به السنة وكثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أوصوا بان يرمسوا به في التراب رمسا أي يدفنوه من غير شق ولا لحد وقالوا ليس جنبي الايسر باولى من الايمن في التراب وكانوا يرمسون في التراب رمسا ويهال عليهم التراب الا ان الوجه يوقى من التراب بلبنتين أو ثلاث كذا في المحيط (قوله ويسنم القبر ولا يسطح) وقال الشافعي رحمه الله يسطح لما روى أنه لما توفي ابراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحا واحتج علماؤنا رحمهم الله بحديث سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم ان جبرائيل عليه السلام صلى بالملائكة على آدم وجعل قبره مسنما وعن ابراهيم

(قوله ورد بأن مساس النار الخ) أقول وقد أجاب عن هذا الرد الكاكي والاتقاني والزيلعي كل بجواب مستقل أما الزيلعي ثم قال ولهذه يكره الاجمار بالنار عند القبر واتباع الجنازة بها لان القبر أول منزل من منازل الآخرة ومحل المحن بخلاف البيت حيث لا يكره فيه الاجمار ولا غسله بالماء الحار انتهى ولا شك أن هذا يدفع ذلك الرد

(ثم يهال التراب ويسنم القبر ولا يسطح) أي لا يربع لانه عليه السلام نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبره عليه السلام أخبر أنه مسنم

وقوله (ثم يهال التراب عليه) يقال هلت الدقيق في الجراب صببته من غير كيل وكل شئ أرسلته ارسالا من رمل أو تراب أو طعام أو نحوه قلت هلته أهيله هيلا فانهال أي جرى فانصب ومنه يهال التراب أي يصب وقوله (ويسنم القبر) المراد من تسنيم القبر رفعه من الارض مقدار شبر أو أكثر قليلا وقوله (ولا يسطح أي لا يربع) وقال الشافعي يربع ولا يسنم لما روى أن ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحا ولنا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تربيع القبور وعن ابراهيم النخعي أنه قال أخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مسنمة عليها فلق من مدر بيض الفلق جمع فلقة وهي القطعة من المدر عم الرائي ولم يعينه لانه كان في الرائين كثرة وتاويل تسنيم قبر ابراهيم عليه السلام انه سطح قبره أولا ثم سنم كذا في المبسوط والمحيط

لا منافاة لجواز أن يكون قد وضع اللبن على قبره عليه السلام نصبا مع قصب كمل به لاعواز في اللبن أو غير ذلك (قوله لانه عليه السلام نهى عن تربيع القبور) ومن شاهد قبر النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنه مسنم قال أبو حنيفة حدثنا شيخ لنا يرفع ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها وروى محمد بن الحسن أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم قال أخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر ناشزة من الارض وعليها فلق من مدر أبيض وفي صحيح البخاري عن أبي بكر بن عياش أن سفيان التمار حدثه أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مسنما ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ولفظه عن سفيان دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسنمة وما عورض به مما روى أبو داود عن القاسم بن محمد قال دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت يا أمه اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء ليس معارضا لهذا حتى يحتاج الى الجمع بادنى تأمل وأيضا ظهر أن القاسم أراد أنها مسنمة برواية أبي حفص بن شاهين في كتاب الجنائز قال حدثنا عبد الله بن سليمان بن الاشعث حدثنا عبد الله بن سعيد حدثنا عبد الرحمن المحاربي عن عمرو بن شمر عن جابر قال سألت ثلاثة كلهم له في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أب سألت أبا جعفر محمد بن علي وسألت القاسم بن محمد بن أبي بكر وسألت سالم ابن عبد الله قلت أخبروني عن قبور آبائكم في بيت عائشة فكلهم قالوا انها مسنمة وأما ما في مسلم عن أبي الهياج الاسدي قال قال لي علي أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته فهو على ما كانوا يفعلونه من تعلية القبور بالبناء الحسن العالي وليس مرادنا ذلك القدر بل قدر ما يبدو من الارض ويتميز عنها والله سبحانه أعلم (تتمة) لا يدخل أحد من النساء القبر ولا يخرجهن الا الرجال ولو كانوا أجانب لان مس الاجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها فكذا بعد موتها فاذا ماتت ولا محرم لها دفنها أهل الصلاح من مشايخ جيرانها فان لم يكونوا فالشباب الصلحاء أما ان كان لها محرم ولو من رضاع أو صهرية نزل وألحدها ولا ينبش بعد اهالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة الا لعذر قال المصنف في التجنيس والعذر أن الارض مغصوبة أو يأخذها شفيع ولذا لم يحول كثير من الصحابة وقد دفنوا بأرض الحرب اذ لا عذر فان أحب صاحب الارض أن يسوي القبر ويزرع فوقه كان له ذلك فان حقه في باطنها وظاهرها فان شاء ترك حقه في باطنها وان شاء استوفاه ومن الاعذار أن يسقط في اللحد مال ثوب أو درهم لاحد واتفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وأرادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجويز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه ولم يعلم خلاف بين المشايخ في أنه لا ينبش وقد دفن بلا غسل أو بلا صلاة فلم يبيحوه لتدارك فرض لحقه يتمكن منه به أما اذا أرادوا نقله قبل الدفن أو تسوية اللبن فلا بأس بنقله نحو ميل أو ميلين قال المصنف في التجنيس لان المسافة الى المقابر قد تبلغ هذا المقدار وقال السرخسي قول محمد بن سلمة ذلك دليل على أن نقله من بلد الى بلد مكروه والمستحب أن يدفن كل في مقبرة البلدة التي مات بها ونقل عن عائشة انها قالت حين زارت قبر أخيها عبد الرحمن وكان مات بالشام وحمل منها لو كان الامر فيك الى ما نقلتك ولدفنتك حيث مت ثم قال المصنف في التجنيس في النقل من بلد الى بلد لا اثم لما نقل أن يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل الى الشام وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام بعد ما أتى عليه زمان من مصر

النخعي أنه قال أخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهم انها مسنمة عليها فلق مدر بيض ولان تربيع القبر تشبه بصنع أهل الكتاب والتشبه بصنعهم فيما لنا بد منه مكروه وتاويل

(باب الشهيد)

(الشهيد من قتله المشركون أو وجد فى المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلما

الى الشام ليكون مع آبائه انتهى ولا يخفى أن هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا الا أنه نقل
عن سعد بن أبي وقاص أنه مات فى ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال اليها ثم قال
المصنف وذكر أنه اذا مات في بلدة يكره نقله الى أخرى لانه اشتغال بما لا يفيد بما فيه تأخير دفنه وكفى بذلك
كراهة ومن حفر قبرا فى مقبرة ليدفن فيه فدفن غيره لا ينبش لكن يضمن قيمة الحفر ولا يدفن صغير ولا كبير
فى البيت الذى كان فيه فان ذلك خاص بالانبياء بل ينقل الى مقابر المسلمين ولا يدفن اثنان فى قبر واحد الا
لضرورة ولا يحفر قبر لدفن آخر الا ان بلى الاول فلم يبق له عظم الا أن لا يوجد فيضم عظام الاول ويجعل
بينهما حاجز من تراب ومن مات فى سفينة دفنوه ان أمكن الخروج الى أرض والا ألقوه فى البحر بعد الغسل
والتكفين والصلاة وعن أحمد يثقل ليرسب وعن الشافعية كذلك ان كان قريبا من دار الحرب والا شدبين
لوحين ليقذفه البحر فيدفن ويكره الدفن فى الاماكن التى تسمى فساقى والجلوس على القبر ووطؤه
وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفن حواليهم خلق من وطء تلك القبور الى أن يصل الى قبر
قريبه مكروه ويكره النوم عند القبر وقضاء الحاجة بل أولى وكل مالم يعهد من السنة والمعهود منها ليس
الا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم فى الخروج الى البقيع ويقول السلام
عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون أسأل الله لى ولكم العافية واختلف فى اجلاس القارئين
ليقرؤا عند القبر والمختار عدم الكراهة وفى التجنيس من علامة النوازل امرأة حامل ماتت واضطرب فى
بطنها شئ وكان رأيهم أنه ولد حى شق بطنها افرق بين هذا وبين ما اذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالا
عليه القيمة ولا يشق بطنه لان فى المسئلة الاولى ابطال حرمة الميت لصيانة حرمة الحى فيجوز أما فى المسئلة
الثانية ابطال حرمة الاعلى وهو الآدمى لصيانة حرمة الادنى وهو المال ولا كذلك فى المسئلة الاولى انتهى
وتوضيحه الاتفاق على أن حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا ولا يشق بطنه حيا لو ابتلعها اذا لم يخرج مع الغضلات
فكذا ميتا بخلاف شق بطنها لاخراج الولد اذا علمت حياته وفى الاختيار جعل عدم شق بطنه عن محمد ثم قال
وروى الجرجانى عن أصحابنا أنه يشق لان حق الآدمى مقدم على حق الله تعالى ومقدم على حق الظالم
المتعدى انتهى وهذا أولى والجواب عما قدمنا أن ذلك الاحترام يزول بتعديه ويجوز الجلوس للمصيبة
ثلاثة أيام وهو خلاف الاولى ويكره فى المسجد وتستحب التعزية للرجال والنساء اللاتى لا يفتن لقوله صلى
الله عليه وسلم من عزى أخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم من
عزى مصابا فله مثل أجره وقوله صلى الله عليه وسلم من عزى ثكلى كسى بردين فى الجنة ويكره اتخاذ الضيافة
من الطعام من أهل الميت لانه شرع فى السرور لا فى الشرور وهى بدعة مستقبحة روى الامام أحمد وابن
ماجه باسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال كنا نعد الاجتماع الى أهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة
ويستحب لجيران أهل الميت والاقرباء الاباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله صلى الله عليه
وسلم اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد جاءهم ما يشغلهم حسنه الترمذى وصححه الحاكم ولانه بر ومعروف
ويلح عليهم فى الاكل لان الحزن يمنعهم من ذلك فيضعفون والله أعلم

(باب الشهيد)

حديث ابراهيم رضى الله عنه ان رسول الله عليه السلام سطح قبره أولا ثم سنم كذا فى المبسوط والمحيط
والله أعلم بالصواب

(باب الشهيد)

ولم

(باب الشهيد) المقتول ميت باجله عند أهل السنة والجماعة وانما بوب للشهيد بحياله لاختصاصه بالفضيلة فكان اخراجه من باب صلاة الميت بباب على حدة كاخراج جبريل من الملائكة وسمى الشهيد شهيدا لان الملائكة يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا فهو فعيل بمعنى مفعول وقيل لانه مشهود له بالجنة وقيل لانه حى عند الله حاضر وهو فى اصطلاح الفقهاء

ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل) لانه فى معنى شهداء أحد وقال عليه السلام فيهم زملوهم
بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل بالحديدة ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالى فهو فى
معناهم فيلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين
ونحوها

وجه فصله وتأخيره ظاهر وسمى شهيدا اما لشهود الملائكة اكراما له أو لانه مشهود له بالجنة أو لشهوده
أى حضوره حيا يرزق عند ربه على المعنى الذى يصح (قوله الشهيد الخ) هذا تعريف للشهيد الملزوم للحكم
المذكور أعنى عدم تغسيله ونزع ثيابه لا لمطلقه فانه أعم من ذلك على ما سنذكر من أن المرتث وغيره
شهيد وهذا التعريف على قول الكل بناء على ما اختاره بعضهم من أن المختلف فيه من الاحكام والاوصاف
يجتنب فى الحد لكن يحتاج الى قيد مدخل وهو قولنا الا ما يجب بشبهة الابوة ولو أريد تصويره على رأى أبى
حنيفة قيل كل مسلم مكلف لا غسل عليه قتل ظلما من أهل الحرب أو البغى أو قطاع الطريق بأى آلة كانت
وبجارح من غيرهم ولم تجب بقتله دية بنفس القتل ولم يرتث فظلما مخرج للمقتول بحد أو قصاص أو افترسه
سبع أو سقط عليه بناء أو سقط من شاهق أو غرق فانه يغسل وان كان شهيدا وأما اذا انفلتت دابة كافر
فوطئت مسلما من غير سائق أو رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار أو
نفر المسلمون منهم فالجؤهم الى خندق أو نار ونحوه فالقوا أنفسهم أو جعلوا حولهم الحسك فمشى عليها
مسلم فمات به لم يكن شهيدا خلافا لابى يوسف لان فعله وفعل الدابة دون حامل يقطع النسبة اليهم أما لو
طعنوهم حتى ألقوهم فى نار أو ماء أو نفروا دابة فصدمت مسلما أو رموا نارا بين المسلمين فهبت بها ريح الى
المسلمين أو أرسلوا ماء فغرق به مسلم فانهم يكونون شهداء اتفاقا لان القتل مضاف الى العدو تسبيبا فان قيل
فى الحسك ينبغى أن لا يغسل لان جعله تسبيب للقتل قلنا ما قصد به القتل يكون تسبيبا وما لا فلا وهم قصدوا به
الدفع لا القتل وقولنا بجارح لا يخص الحديد بل يشمل النار والقصب وقولنا بنفس القتل احترازا عما اذا
وجب بالصلح عن دم العمد بعد ما وجب القصاص وعما اذا قتل الوالد ولده فالواجب الدية والولد شهيد
لا يغسل فى الرواية المختارة فان موجب فعله ابتداء القصاص ثم ينقلب مالا لمانع الابوة وباقى القيود
ظاهرة وستخرج مما سيورد من الاحكام (قوله قال عليه الصلاة والسلام فى شهداء الخ) غريب تمامه وفى
مسند الامام أحمد أنه عليه السلام أشرف على قتلى أحد فقال انى شهيد على هؤلاء زملوهم بكلومهم ودمائهم
اهـ الا أنه يستلزم عدم الغسل اذ مع الغسل لا يبقى وفى ترك غسل الشهيد أحاديث منها ما أخرج البخارى
وأصحاب السنن عن الليث بن سعد عن الزهرى عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله أنه عليه
الصلاة والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد ويقول أيهما أكثر أخذا للقرآن فاذا أشير له الى
أحدهما قدمه فى اللحد وقال أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وأمر بدفنهم فى دمائهم ولم يغسلهم زاد
البخارى والترمذى ولم يصل عليهم قال النسائى لا أعلم أحدا تابع الليث من أصحاب الزهرى على هذا الاسناد
ولم يؤثر عند البخارى تفرد الليث بالاسناد المذكور وأخرج أبو داود عن جابر قال رمى رجل بسهم فى صدره
أو فى حلقه فمات فادرج فى ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنده صحيح وأخرج النسائى
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم فى سبيل الله الا يأتى يوم القيامة يدمى
لونه لون الدم والريح ريح المسك (قوله وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها) والحاصل

قال شيخ الاسلام رحمه الله اختلف الناس لماذا سمى الشهيد شهيدا قال بعضهم لان الملائكة يشهدون
موته فكان مشهودا فعيل بمعنى مفعول كالقتيل وقال بعضهم لانه مشهود له بالجنة بالنص وقيل
سمى به لانه حى حاضر عند الله تعالى قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند
ربهم (قوله ولم يجب بقتله دية) لا يرد عليه الاب اذا قتل ابنه عمدا بآلة جارحة لانه لم يجب بهذا القتل دية وانما
وجب القصاص لكن سقط لحرمة الابوة ووجبت الدية فيكون شهيدا (قوله وهو طاهر بالغ) كان ينبغى

(من قتله المشركون أو وجد فى المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية) فقوله من قتله المشركون يعنى باية آلة كانت وفى معناهم أهل البغى وقطاع الطريق للخروج عن طاعة الامام وقوله (وبه أثر) أى جراحة ظاهرة أو باطنة كخروج الدم من العين أو نحوها وقوله (أو قتله المسلمون ظلما) احترازا عما قتله المسلمون رجما أو قصاصا وقوله (ولم يجب بقتله دية) احترازا عن شبه العمد والخطا وحكمه أن يكفن بالاتفاق ولا يغسل اذا كان فى معنى شهداء أحد بالاتفاق ويصلى عليه عندنا خلافا للشافعى أما التكفين فهو سنة فى موتى بنى آدم فان كان عليه ثياب لم تنزع عنه لقوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم وفى رواية بثيابهم وينزع الفرو والحشو والقلنسوة والخف والسلاح لانها ليست من جنس الكفن ويزيدون وينقصون اتماما للكفن على ما ذكر وأما عدم الغسل فلانه فى معنى شهداء أحد وقال عليه السلام فيهم زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم (فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مالى فهو فى معناهم فيلحق بهم) والقيد بالحديدة انما هو اذا كان القتل من

والشافعي يخالفنا في الصلاة و يقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة

أنه اذا وجد ميتا في المعركة فلا يخلواما ان وجد به أثر أولا فان وجد فان كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد أوغير ظاهرة فان كان من موضع معتاد كالانف والدبر والذكر لم تثبت شهادته فان الانسان قد يبول دما من شدة الخوف وان كان من غير معتاد كالاذن والعين حكم بها وان كان الاثر من غير رض ظاهر وجب أن يكون شهيدا وان لم يكن به أثر أصلا لا يكون شهيدا الان الظاهر أنه لشدة خوفه انخلع قلبه وأما ان ظهر من الفم فقالوا ان عرف أنه من الرأس بان يكون صافيا غسل وان كان خلافه عرف أنه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل وأنت علمت أن المرتقي من الجوف قد يكون علقا فهو سوداء بصورة الدم وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات (قوله و يقول السيف محاء للذنوب) ذكره في بعض كتب الفقه حديثا وهو كذلك في صحيح ابن حبان وانما معتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر أنه عليه السلام لم يصل على قتلى أحد وهذا معارض بحديث عطاء بن أبي رباح أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى أحد أخرجه أبو داود في المراسيل فيعارض حديث جابر عندنا ثم يترجح بانه مثبت وحديث جابر ناف ونمنع أصل المخالف في تضعيف المراسيل ولو سلم فعنده اذا اعتضد برفع معناه قبل وقد روى الحاكم عن جابر قال فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين فاء الناس من القتال فقال رجل رأيته عند تلك الشجرة فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فلما رآه ورأى ما مثل به شهق و بكى فقام رجل من الانصار فرمى عليه بثوب ثم جيء بحمزة فصلى عليه ثم بالشهداء فيوضعون الى جانب حمزة فيصلي عليهم ثم يرفعون و يترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم وقال صلى الله عليه وسلم حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة مختصر وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه الا أن في سنده مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفي وهو وان ضعفه يحيى والنسائي فقد قال الاهوازي كان عطاء بن مسلم يوثقه وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثني عليه ثناء تاما وقال ابن عدي ما أرى به باسا فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن وهو حجة استقلالا فلا أقل من صلاحيته عاضدا لغيره وأسند أحمد حدثنا عفان بن مسلم حدثنا حماد بن سلمة حدثنا عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال كان النساء يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين الى أن قال فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجيء برجل من الانصار فوضع الى جنبه فصلى عليه فرفع الانصاري وترك حمزة ثم جيء بآخر فوضع الى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة صلى يومئذ عليه سبعين صلاة وهذا أيضا لا ينزل عن درجة الحسن وعطاء بن السائب فيه ما تقدم في باب صلاة الكسوف وأرجو أن حماد بن سلمة ممن أخذ عنه قبل التغير فان حماد بن زيد ممن ذكر أنه أخذ عنه قبل ذلك ووفاته تأخرت عن وفاة عطاء بنحو خمسين سنة وتوفي حماد بن سلمة قبل ابن زيد بنحو اثنتي عشرة سنة فيكون صحيحا

أن يشترط العقل أيضا كما اشترط البلوغ والطهارة اذ الثلاثة تشرط عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله والشافعي رحمه الله يخالفنا في الصلاة) اختلف العلماء في حكم الشهيد على ثلاثة أقوال قال علماؤنا رحمهم الله انه لا يغسل و يصلى عليه وقال الحسن البصري رحمه الله يغسل لان الغسل سنة الموتى من بني آدم ولان الغسل شرع كرامة والشهيد أحق بالكرامات وانما لم يغسل شهداء أحد لان الجراحات فشت في الصحابة في ذلك اليوم وكان يشق عليهم حمل الماء من المدينة وغسلهم فعذرهم رسول الله لذلك وهذا التأويل باطل فانه لم يأمر بالتيمم ولو كان ترك الغسل للتعذر لامرهم بالتيمم كما لو تعذر غسل الميت في زماننا لعدم الماء ولانه لم يعذرهم في ترك الدفن وكانت المشقة في حفر القبور للدفن أظهر منه في الغسل وكما لم يغسل شهداء أحد لم يغسل شهداء بدر وهذه الضرورة لم تكن يومئذ وكذلك لم يغسل شهداء الخندق وحنين فظهر ان الشهيد لا يغسل وقال الشافعي رحمه الله لا يصلى عليه لحديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى على أحد من شهداء أحد قلنا روى عبد الله بن ثعلبة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الجنازة على شهداء أحد حتى

المسلمين وأما من أهل الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرط كما تقدم لان شهداء أحد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح وشرطه عند أبي حنيفة أن يكون طاهرا لانه اذا كان جنبا يغسل على ما يذكر في الكتاب وشرطه أن لا يكون مرتثا على ما يذكره وأما الصلاة عليه فقد خالفنا الشافعي وقال السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة وقلنا الصلاة على الميت لاظهار كرامته والشهيد أولى بالكرامة

ونحن

ونحن نقول الصلاة على الميت لاظهار كرامته والشهيد أولى بها والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي (ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي أو قطاع الطريق فبأي شيء قتلوه لم يغسل) لان شهداء أحد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح (واذا استشهد الجنب غسل عند أبي حنيفة) وقالا لا يغسل لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت

وعلى الابهام لا ينزل عن الحسن وأخرج الدارقطني عن ابن عباس قال لما انصرف المشركون عن قتلى أحد الى أن قال ثم قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبر عليه عشرا ثم جعل يجاء بالرجل فيوضع وحمزة مكانه حتى صلى عليه سبعين صلاة وكانت القتلى يومئذ سبعين وهذا أيضا لا ينزل عن الحسن ثم لو كان الكل ضعيفا ارتقى الحاصل الى درجة الحسن ثم كان عاضد المراسيل سيد التابعين عطاء بن أبي رباح على أن الواقدي في المغازي قال حدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس فذكره وأسند في فتوح الشام حدثني رويم بن عامر عن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن بشار عن الواقصي عن سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكري قال كنت في الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق مع عمرو بن العاص الى أيلة وأرض فلسطين فذكر القصة وفيها أنه قتل من المسلمين مائة وثلاثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين وكان مع عمرو تسعة آلاف من المسلمين (قوله ونحن نقول الصلاة على الميت لاظهار كرامته) لا يخفى أن المقصود الاصلي من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكريم يستفاد ارادته من ايجاب ذلك على الناس فنقول اذا أوجب الصلاة على الميت على المكلفين تكريما فلان يوجبها عليهم على الشهيد أولى لان استحقاقه للكرامة أظهر (قوله كالنبي والصبي) لو اقتصر على النبي كان أولى فان الدعاء في الصلاة على الصبي لابويه هذا ولو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار أو موتاهم بموتاهم لم يصل عليهم الا أن يكون موتى المسلمين أكثر فيصلي حينئذ عليهم و ينوي أهل الاسلام فيها بالدعاء (قوله فبأي شيء قتلوه كان شهيدا) لان القتل في قتالهم مثله في قتال أهل الحرب لان قتالهم مأمور به كاهل الحرب قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله وسمى قطاع الطريق محاربي الله ورسوله والقطع بأن محارب الله ورسوله يجب قتاله على أنهم بغاة فيدخلون في التي تبغي بالمفهوم اللغوي فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى (قوله ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح) الله أعلم بذلك ولا حاجة اليه في ثبوت ذلك الحكم اذ يكفي فيه ثبوت بذله نفسه ابتغاء مرضاة الله اذ هو المناط في قتيل المشركين (قوله ما وجب بالجنابة) وهو الغسل (سقط بالموت) لان وجوبه لوجوب ما لا يصح الا به وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل ولان الشهادة أقيمت مقام الغسل الواجب بالموت لاحتباس الدماء ان قتل بغير جارح أو لتلطخهم ان قتل بجارح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله وله أن الشهادة عهدت مانعة من ثبوت التنجس بالموت و بالتلطخ والارتب مقتضاه أما

روي انه صلى على حمزة رضي الله عنه سبعين صلاة وحديث جابر ليس بقوي وقيل انه كان يومئذ مشغولا قتل أبوه وأخوه وخاله فرجع الى المدينة ليدبر كيف يحملهم الى المدينة فلم يكن حاضرا حين صلى رسول الله عليه السلام عليهم فلهذا روى ما روى ومن شاهد النبي عليه السلام فقد روى انه صلى عليهم ثم سمع جابر منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ان تدفن القتلى في مصارعهم فرجع فدفنهم فيها (قوله لان شهداء أحد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح) كان فيهم من دمغ رأسه بالحجر وفيهم من قتل بالعصا وقد عمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الامر بترك الغسل وأهل البغي كاهل الحرب لان المحاربة معهم مأمور بها قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله فهو في هذه المحاربة باذل نفسه لابتغاء مرضاة الله تعالى كالمقتول في محاربة الكفار وكذا قطاع الطريق لانه تعالى وصفهم بكونهم محاربين الله ورسوله (قوله لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت) وذلك لان السبب الموجب لوجوب الوضوء والغسل في الحدث والجنابة هو الصلاة والحدث والجنابة شرط الوجوب وقد سقطت عنه الصلاة بالموت فيسقط وجوب الغسل

وقوله (والطاهر عن الذنوب) جواب عن قوله السيف محاء للذنوب وهو ظاهر وقوله (ومن قتله أهل الحرب) ظاهر مما ذكرنا واعترض بان من قتله أهل الحرب فهو في معنى شهداء أحد (فبأي شيء قتلوه لم يغسل) وأما أهل البغي وقطاع الطريق فمن أهل الاسلام فلم يكن قتيلهم بمعنى شهداء أحد فيشترط الحديدة أو الآلة التي لا تلبث في ثبوت الشهادة أجيب بان كلا من الفريقين لما أمرنا بقتالهم ألحق بقتال أهل الحرب قال الله تعالى في أهل البغي فقاتلوا التي تبغي الآية وقال صلى الله عليه وسلم في قطاع الطريق قاتل دون مالك وقال من قتل دون ماله فهو شهيد واذا كان قتالهما مأمورا به صار كقتال أهل الحرب وفي قتال أهل الحرب الحكم تعميم الآلة فكذا في قتالهما وقوله (لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت)

قال المصنف (والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي) أقول قال ابن الهمام لو اقتصر على النبي صلى الله عليه وسلم كان أولى فان الدعاء في الصلاة على الصبي لابويه انتهى وفيه بحث (قوله لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت لانه خرج عن كونه مكلفا بالغسل عن الجنابة) أقول فيه بحث لان الاولياء يخلفونه

والثانى لم يجب للشهادة ولابى حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا

رفعها النجاسة كانت قبلها فموقوف على السمع ولم يرد بذلك الا فى نجاسة الحدث للقطع اجماعا بانه لا توضأ شهيد مع العلم باستلزام كل موت للحدث الاصغر أقله ما يحصل بزوال العقل قبيله فلو بقى الحال على عدم السمع لكفى فى ايجاب الغسل فكيف والسمع يوجبه وهو ما صح من حديث حنظلة وبه يندفع قوله ما سقط بسقوط ما وجب لاجله ولو لم يكن قلنا فى جوابه لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا وادخال القبر كما كان مشروعا للقراءة والمس وقد لا يجب واحد منهما فيتحقق سقوطه فان أصلحوا العبارة فقالوا اسقط لعدم فائدته وهى التوصل به الى فعل ما لا يحل الا به دفع بتجويز تلك الفائدة وهى العرض على الرب جل جلاله فيبقى الوجوب الذى كان ثابتا قبل الموت بناء على أن صفة تعلقه قبل الموت للتوصل الى حل ما لا يحل بدونه حالة الحياة والعرض ان مات قبل الغسل والحق أن الدفع ليس الا بالنص وهو حديث حنظلة لان لهم أن يدفعوا هذا بان الوجوب قبل الموت كان متعلقا به وبعده بغيره فهو غيره أولا ينتقل الى غيره الا بدليل فنرجع فى ايجادهم ذلك الدليل الى حديث حنظلة فان قالوا هو انما يفيد ارادة الله سبحانه تكريمه لانه واجب والا لم يسقط بفعل غير الآدميين لان الوجوب عليهم قلنا كان ذلك أول تعليم للوجوب وافادة له فجاز أن يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل بخلاف ما بعد الاول كغسل الملائكة آدم عليه السلام سقط بفعلهم لانه ابتداء افادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل ولم يسقط ما بعده الا بفعل المكلفين وأما معارضته بقوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ولا تغسلوهم فليس بدافع لانه فى معينين ليس حنظلة منهم ولو كان فى الكل وهو منهم كان قبل العلم بانه كان جنبا لان العلم بذلك انما كان من زوجته بعد العلم بغسل الملائكة له على ما يفيده نص حديثه وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير

ايضا لسقوط الموجب وهو الصلاة (قوله والثانى لم يجب للشهادة) كالمحدث اذا استشهد والفقه فيه أن الاستشهاد أقيم مقام الغسل كالذكاة فى الشاة وذلك لان الميت انما تنجس باعتبار احتباس الدماء السيالة فيه لا بنفس الموت بدليل ان ما لا دم له من الحيوانات لا يتنجس بالموت والاستشهاد مانع من الاحتباس فلا يغسل فان قيل ان هذا باطل طردا وعكسا أما طردا فلان المرتث يغسل وان لم يكن فيه احتباس الدماء وأما عكسا فلان المقتول بالصخور والخشب فى الحرب لا يغسل وان لم توجد الدماء قلنا الاستشهاد انما عرف مانعا من نجاسة تتمكن بالموت شرعا بخلاف القياس اذ القياس يقتضى التنجس وان وجد الدماء لما أن الدماء نجسة فلا يطهر محلها الا بالغسل والنص ورد فى حق من لم يرتث فلا يقاس عليه كما قلنا ان الذكاة شرعت مانعة من التنجس لما فيها من الانهار لكنها لما كانت خلاف القياس من الوجه الذى قلنا لم تثبت طهارة اللحم بذكاة المجوسى وبذكاة من ترك التسمية عامدا وأما الثانى فلان الرمى بالصخور والخشب أقيم مقام الادماء تيسيرا على الناس لاعواز الاطلاع على ذلك (قوله فلا ترفع الجنابة) ألا ترى انه لو كان فى ثوب الشهيد نجاسة يغسل تلك النجاسة ولا يغسل الدم عنه وقوله بانه شهيد فلا يغسل قلنا من حيث انه شهيد لا يغسل وانما يغسل من حيث انه جنب وأما قوله الغسل لاجل الصلاة قلنا الغسل جاز أن يكون للصلاة ولدخول المسجد ولقراءة القرآن ومس المصحف فجاز ان يبقى مشروعا للادخال القبر والعرض على الله تعالى كذا فى مبسوط شيخ الاسلام والاسرار ولما كانت الجنابة مانعة من دخول المسجد وادخاله وهو مغمى عليه فلان يمنع ادخاله فى القبر للعرض على الله تعالى أولى (قوله وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا فغسلته الملائكة) ولو لم يكن واجبا لما غسلته الملائكة اذ غسلهم للتعليم كما فى قصة آدم عليه السلام فان قيل الواجب غسل الآدميين لا غسل الملائكة قلنا الواجب هو الغسل وأما الغاسل فيجوز من كان ولما ثبت وجوب غسل الجنب وجب علينا الا انا مخاطبون بحقوق الآدميين دون الملائكة وانما أمروا فى البعض

لانه خرج عن كونه مكلفا بالغسل عن الجنابة (والثانى) أى الغسل بسبب الموت (لم يجب) لان الشهادة تمنعه فان قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم لا يفصل بين الشهيد الجنب وغيره (ولابى حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة) ألا ترى أنه لو كان فى ثوب الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة ولا يغسل عنه الدم قيل لو لم يكن رافعا لوضئ المحدث اذا استشهد واللازم باطل فكذا الملزوم وأجيب بانه لا يلزم من أن يكون رافعا للاعلى أن لا يكون رافعا للادنى وبانه ثبت بالنص (فقد صح أن حنظلة رضى الله عنه لما استشهد جنبا غسلته الملائكة) فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أهله عن حاله فقالت زوجته انه أصاب منى فسمع الهيعة فأعجلته عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب فقال عليه السلام هو ذاك والهيعة الصوت الذى يفزع منه فان قيل الواجب غسل بنى آدم دون الملائكة ولو كان ذلك واجبا لامر النبى عليه السلام باعادة غسله أجيب بان الواجب هو الغسل وأما الغاسل فيجوز كائنا من كان ألا ترى أن الملائكة لما غسلوا آدم عليه السلام تأدى به الواجب ولم يعد أولاده غسله وقوله (وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا) يعنى عندهما وكذا

وكذا قبل الانقطاع فى الصحيح من الرواية وعلى هذا الخلاف الصبى لهما أن الصبى أحق بهذه الكرامة وله أن السيف كفى عن الغسل فى حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة ولا ذنب على الصبى فلم يكن فى معناهم (ولا يغسل عن الشهيد دمه ولا ينزع عنه ثيابه) لما روينا (وينزع عنه الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح

قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وقد قتل حنظلة بن أبى عامر الثقفى ان صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة عليهم السلام فسلوا صاحبته فقالت خرج وهو جنب لما سمع الهائعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك غسلته الملائكة وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وليس عند الحاكم فسلوا صاحبته يعنى زوجته وهى جميلة بنت أبى ابن سلول أخت عبد الله ابن أبى بن سلول وكان قد بنى بها تلك الليلة فرأت فى منامها كان بابا من السماء فتح وأغلق دونه فعرفت أنه مقتول من الغد فلما أصبحت دعت باربعة من قومها فاشهدتهم أنه دخل بها خشية أن يقع فى ذلك نزاع ذكره الواقدى وابن سعد فى الطبقات وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انى رأيت الملائكة تغسل حنظلة بن أبى عامر بين السماء والارض بماء المزن فى صحاف الفضة قال أبو أسيد ذهبنا اليه فوجدناه يقطر رأسه ماء فرجعت فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفى غريب الحديث للسرقسطى بسنده عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن أبى عامر وقد واقع امرأته فخرج وهو جنب لم يغتسل فلما التقى الناس لقى أبا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط أبو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد على صدره يذبحه فربه جعونة بن شعوب الكنانى فاستغاث به أبو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهو يرتجز ويقول

لاحمين صاحبى ونفسى * بطعنة مثل شعاع الشمس

وفى الواقدى سمى القاتل الاسود بن شعوب (قوله فى الصحيح من الرواية) احتراز عن الرواية الاخرى انه لم يكن الغسل واجبا عليهما قبل الموت اذ لا يجب قبل الانقطاع وجه المختارة أن الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع وقد حصل الانقطاع بالموت ولا بد من الحاقه بالجنب اذ قد صار أصلا معللا بالعرض على الله سبحانه والا فهو مشكل بادنى تامل (قوله ان الصبى أولى بهذه الكرامة) وهى سقوط الغسل فان سقوطه لابقاء أثر المظلومية وغير المكلف أولى بذلك لان مظلوميته أشد حتى قال أصحابنا خصومة البهيمة يوم القيامة أشد من خصومة المسلم (قوله وله أن السيف الخ) حاصله اما ابداء قيد زائد فى العلية فانها علة الا السقوط بابقاء أثر المظلومية فقال هو العلة ابقاء أثرها بجعل القتل طهرة أى جعل القتل فى سبيل الله طهرة عن الذنوب ابقاء لاثر الظلم ولا ذنب على غير المكلف فلم يتحقق تأثير القتل فى حقه لهذا الحكم واما منع العلة وتعيينها بمجرد جعل الشهادة طهرة اكراما وعلى كل حال فقوله أولى لاتفاق الكل على اعتبار التكريم فى اسقاط الغسل بالقتل والتكريم فى جعل القتل طهرة من الذنوب أظهر منه فى ابقاء أثر الظلم أو هو غير موجود معه أصلا

لاظهار الفضيلة (قوله وكذا قبل الانقطاع فى الصحيح من الرواية) وذكر فى المبسوط والمحيط وان قتلتا والحيض والنفاس قائم فعندهما لا تغسلان بلا اشكال وعن أبى حنيفة رحمه الله فى أصح الروايتين عنه ان يغسلا لان الانقطاع حصل بالموت والدم السائل موجب للاغتسال عند الانقطاع ووجه الاخرى ان الاغتسال ما كان واجبا عليها ما قبل الانقطاع وذكر الامام التمرتاشى رحمه الله ان الحائض لو رأت يوما أو يومين ثم قتلت لم تغسل (قوله لهما ان الصبى أحق بهذه الكرامة) وهى سقوط الغسل فان سقوط الغسل عن الشهيد لابقاء أثر مظلوميته فى القتل فكان اكراما له والمظلومية فى حق الصبى أشد فكان أولى بهذه الكرامة توضيحه ان حال الصبيان والمجانين فى الطهارة فوق حال البالغين فاذا لم يغسل البالغ اذا استشهد لانه يطهر بالسيف فالصبى والمجنون أولى (قوله فلم يكن فى معناهم) لان منع الشهادة نجاسة الموت فى البالغ لمعنيين لاراقة الدماء السيالة فان لها أثرا فى التطهير كما فى الذكاة ولتكفير الذنوب فان السيف محاء للذنوب ومحو الذنوب تطهير وفى الصبى لم يوجد هذا وان وجد الاول فلا يكون النص الوارد فى البالغ واردا فى الصبى (قوله لما روينا) وهو قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم (قوله وينزع عنه الفرو الى

لا يغسلان لان الغسل الاول سقط بالموت والثانى لم يجب بالشهادة وعنده يغسلان لان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة (وكذا قبل الانقطاع فى الصحيح من الرواية) فانه عن أبى حنيفة فيه روايتان فى رواية لا يغسلان لان الاغتسال ما كان واجبا عليهما قبل الانقطاع وفى رواية وهو الصحيح يغسلان لان الانقطاع حصل بالموت والدم السائل يوجب الاغتسال عند الانقطاع وقوله (وعلى هذا الخلاف الصبى) على ما ذكرناه وقوله (بهذه الكرامة) أى بسقوط الغسل فان سقوط الغسل عن الشهيد لابقاء أثر مظلوميته فى القتل فكان اكراما له والمظلومية فى حق الصبى أشد فكان أولى بهذه الكرامة (ولابى حنيفة أن السيف كفى عن الغسل فى حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة) عن الذنب (ولا ذنب للصبى فلا يكون فى معناهم) ومن لم يكن فى معناهم غسل وقوله (ولا يغسل عن الشهيد دمه) ظاهر

والخف) لانها ليست من جنس الكفن (و يزيدون و ينقصون ماشاؤا) انما الكفن قال (ومن ارتث غسل) وهو من صار خلقا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحياة لان بذلك يخف أثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء أحد (والارتثاث أن يأكل أو يشرب أو ينام أو يداوى أو ينقل من المعركة حيا) لانه نال بعض مرافق الحياة وشهداء أحد ماتوا عطاشا والكاس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه كي لا تطأه الخيول لانه ما نال شيأ من الراحة ولو آواه فسطاط أو خيمة كان مرتثا لما بينا (ولو بقي حيا حتى مضى وقت صلاة وهو يعقل فهو مرتث) لان تلك الصلاة صارت دينا في ذمته وهو من أحكام الاحياء

(قوله و يزيدون و ينقصون ماشاؤا) أي يزيدون اذا كان ما عليه من غير جنس الكفن أو ناقصا عن العدد المسنون و ينقصون اذا كان زائدا عليه (قوله لنيل مرافق الحياة) تعليل لقوله خلقا في حكم الشهادة وحكم الشهادة أن لا يغسل وقيد به لانه لم يصر خلقا في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله تعالى (قوله وشهداء أحد الخ) كون هذا وقع لشهداء أحد الله أعلم به و روى البيهقي في شعب الايمان بسنده عن أبي جهم بن حذيفة العدوي قال انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عمي ومعه شنة ماء فقلت ان كان به رمق سقيته ومسحت وجهه فاذا به ينشد فقلت أسقيك فاشار أن نعم فاذا رجل يقول آه فأشار ابن عمي أن انطلق به اليه فاذا هو هشام بن العاص أخو عمرو بن العاص فأتيته فقلت أسقيك فسمع آخر يقول آه فأشار هشام أن انطلق اليه فجئته فاذا هو قد مات فرجعت الى هشام فاذا هو قد مات فرجعت الى ابن عمي فاذا هو قد مات وأسند هو والطبراني عن حبيب بن أبي ثابت أن الحرث بن هشام وعكرمة بن أبي جهل وعياش بن أبي ربيعة أثبتوا يوم اليرموك فدعا الحرث بماء يشربه فنظر اليه عكرمة فقال ارفعوه الى عكرمة فرفعوه اليه فنظر اليه عياش فقال عكرمة ارفعوه الى عياش فما وصل الى عياش ولا الى أحد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا (قوله أو يمضي عليه وقت صلاة وهو يعقل) أي و يقدر على أدائها حتى يجب القضاء كذا قيده في شرح الكنز والله أعلم بصحته وفيه افادة أنه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان أراد اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض أنه لا يسقط وان أراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة ففي يسقط القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجريح (قوله وهذا مروي عن أبي يوسف) في الكافي أو عاش مكانه يوما وليلة لانه ليس في معنى شهداء أحد اذ لم يبق أحد منهم حيا يوما كاملا أو ليلة وعن أبي يوسف وقت صلاة كاملا يغسل لانه وجب عليه تلك الصلاة وهو من أحكام الاحياء وعنه ان عاش بعد الجرح أكثر اليوم أو أكثر الليلة يغسل اقامة للاكثر مقام الكل (قوله وعند محمد) قيل الاختلاف بينهما فيما اذا أوصى بامور الدنيا أما بامور الآخرة فلا يكون مرتثا اتفاقا وقيل الخلاف في الوصية بامور الآخرة وفي أمور الدنيا يكون مرتثا اتفاقا وقيل لا خلاف بينهما فجواب أبي يوسف فيما اذا كانت بامور الدنيا ومحمد لا يخالفه وجواب محمد فيما اذا كانت بامور الآخرة وأبو يوسف لا يخالفه فيها ومن الارتثاث أن يبيع أو يشتري أو يتكلم بكلام كثير بخلاف القليل فان ممن شهد أحدا من تكلم كسعد بن الربيع وهذا كله اذا كان بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشيء مما ذكرنا

آخره) وقال الشافعي لا ينزع شيء منه واحتج علماؤنا رحمهم الله بما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ينزع منه العمامة والخفان والقلنسوة وعن زيد بن صوحان ادفنوني في ثيابي ولا تنزعوا عني الاحشوا ولان هذا عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يدفنون ابطالهم بما عليهم من الاسلحة وقد نهينا عن التشبه بهم والمراد من ثيابه في الحديث ثيابه التي تصلح للتكفين ولا يكره التكفين به في غير الشهيد (قوله و يزيدون ماشاؤا) أي اذا كان ناقصا عن العدد المسنون و ينقصون اذا كان زائدا عليه (قوله وشهداء احد ماتوا عطاشا) روي انهم طلبوا ماء وكان الساقي يطوف عليهم وكان اذا عرض الماء على انسان اشار الى صاحبه حتى ماتوا عطاشا (قوله ولو اوصى بشيء من امور الآخرة) اختلف المتأخرون في ذلك

وقوله (وينزع عنه الفرو الخ) مذهبنا وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج باطلاق قوله عليه السلام زملوهم من غير فصل وانما ماروينا في السنن عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم واذا تعارضا صرنا الى القياس وهو على ماذكر في الكتاب (قوله و يزيدون و ينقصون ماشاؤا) أي يزيدون ماشاؤا اذا كان ناقصا عن العدد المسنون و ينقصون ماشاؤا يعني اذا كان زائدا على العدد المسنون وقوله (ومن ارتث) هو من قولك ثوب رث أي خلق وكلامه ظاهر وقوله (ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة) انما قيد بامور الآخرة لانه اذا أوصى بشيء من أمور الدنيا يغسل بالاتفاق

قال

قال وهذا مروي عن أبي يوسف ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة كان مرتثا عند أبي يوسف لانه ارتفاق وعند محمد لا يكون لانه من أحكام الاموات (ومن وجد قتيلا في المصر غسل) لان الواجب فيه القسامة والدية فخف أثر الظلم (الا اذا علم أنه قتل بحديدة ظلما) لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لا يتخلص عنها ظاهرا اما في الدنيا أو العقبى وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ما لا يلبث بمنزلة السيف و يعرف في الجنايات ان شاء الله تعالى (ومن قتل في حد أو قصاص غسل وصلي عليه) لانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق عليه وشهداء أحد بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضاة الله تعالى فلا يلحق بهم (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه) لان عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة

(قوله الا أن يعلم أنه قتل بحديدة ظلما) أي و يعلم قاتله عينا أما مجرد وجدانه مذبوحا لا يمنع غسله وقد يستفاد هذا من قوله لان الواجب فيه القصاص لان وجوبه انما يتحقق على القاتل المعين هذا اذا عنى بالقصاص استيفاءه على ولي الامر لا تسليم القاتل نفسه له (قوله لانه باذل نفسه) وقد صح انه عليه السلام غسل ماعزا (قوله لان عليا الخ) غريب والله أعلم *(فرع)* من قتل نفسه عمدا اختلف فيه المشايخ قيل يصلى عليه وقيل لا ومنهم من حكى فيه خلافا بين أبي يوسف وصاحبيه فعنده لا يصلى عليه وعندهما يصلى عليه لابي يوسف انه ظالم بالقتل فيلحق بالباغي ولهما أن دمه هدر فصار كالو مات حتف أنفه وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول أبي يوسف عن جابر بن سمرة قال أتي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه

منهم من قال الاختلاف فيما اذا أوصى بشيء من امور الآخرة فاما اذا أوصى بشيء من امور الدنيا يغسل بالاتفاق وقيل اذا أوصى بامور الآخرة لا يغسل اتفاقا والخلاف فيما اذا أوصى بامور الدنيا وقيل لا خلاف فما قال أبو يوسف رحمه الله محمول على ما اذا أوصى بامور الدنيا وعند ذلك يغسل اجماعا وما قال محمد رحمه الله على ما اذا أوصى بامور الآخرة وعند ذلك لا يغسل اجماعا (قوله الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما) أي وعرف قاتله عينا واما اذا علم انه قتل بحديدة ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما ان الواجب هنالك الدية والقسامة على أهل المحلة كذا في المحيط هذا اذا وجد في المصر اما اذا وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا يجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل اذا وجد به أثر القتل (قوله وهو عقوبة) أي القصاص عقوبة وليس بعوض حتى يخف أثر الظلم به كما في الدية ولئن كان عوضا لكن نفعه يعود الى الورثة لا اليه لان المقصود من القصاص ليس الا التشفي ودرك الثار وهذا انما يتحقق في حق الاحياء فلم ينتفع الميت به فلم يخف أثر الظلم به بخلاف الدية لان نفعها يعود الى الميت حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله فان قيل الذي وجب القصاص بقتله ليس في معنى شهداء أحد اذ لم يجب بقتلهم شيء قلنا فائدة القصاص ترجع الى ولي القتيل وسائر الناس دون المقتول فلم يحصل له بالقتل شيء كما لم يحصل لشهداء أحد بخلاف الدية على ماذكرنا كذا في المحيط (قوله ومن قتل في حد أو قصاص غسل) لما روي ان ماعزا لما رجم جاء عمه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قتل ماعز كما يقتل الكلاب فماذا تأمرني ان أصنع به فقال لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الارض لوسعتهم اذهب وغسله وكفنه وصل عليه كذا في المبسوط (قوله ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه) وهذا مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله يصلى عليه

وقوله (الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما) أي حينئذ لا يغسل قيل هذا اذا علم قاتله عينا وأما اذا علم أنه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما أن الواجب هنالك الدية والقسامة على أهل المحلة ولفظ الكتاب يشير الى هذا لانه قال (لان الواجب فيه القصاص) ولا قصاص يجب الا على القاتل المعلوم (وهو) أي القصاص (عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة ظاهرا) اما في الدنيا ان وقع الاستيفاء أو في العقبى ان لم يستوف ولو كان وجوب القصاص مانعا عن الشهادة لانسد بابها وهو باطل فان قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهداء أحد اذ لم يجب بقتلهم شيء ومن ليس في معناهم يغسل أجيب بان فائدة القصاص ترجع الى ولي القتيل وسائر الناس دون القتيل فلم يحصل له بالقتل شيء كما لم يحصل لشهداء أحد بخلاف الدية فان نفعها يعود الى الميت حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه وقوله (وعند أبي يوسف ومحمد ما لا يلبث بمنزلة السيف) يعني لا يشترط في قتيل وجد في المصر أن يقتل بحديدة عندهما بل المثقل من الحجر والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القتيل ظلما في المصر اذا عرف قاتله وعلم انه قتله بالمثقل لوجوب القصاص عندهما وعند أبي حنيفة لا يجب القصاص في القتل بالمثقل و يعرف في الجنايات وقوله (ومن قتل في حد أو قصاص غسل) لما روي أن ماعزا رضي الله عنه لما رجم جاء عمه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تأمرني أن أصنع به فقال عليه السلام لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الارض لوسعتهم اذهب فغسله وكفنه وصل عليه ولانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق ومن كان كذلك لم يكن في معنى شهداء أحد لانهم بذلوا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله فلا يلحق بهم وقوله (ومن قتل من البغاة أو قطاع الطريق لم يصل عليه) وقال الشافعي يصلى عليه لانه مؤمن الا أنه مقتول بحق فهو كالمقتول في رجم أو قصاص ولنا ان عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم يغسلهم فقيل له أهم كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا أشار الى أنه انما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم و زجرا لغيرهم وهو نظير المصلوب يترك

(قوله قيل هذا اذا علم قاتله عينا الخ) أقول كذا في النهاية وفي شرح الكاكي وتاج الشريعة والاتقاني

على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره والله أعلم *(باب الصلاة فى الكعبة)* قد تقدم فى أول باب صلاة الجنازة وجه تأخير هذا الباب فلا نعيده
(الصلاة فى الكعبة جائزة فرضها ونفلها) عندنا (خلافا للشافعى) قال صاحب النهاية كان هذا اللفظ وقع سهوا من الكاتب فان الشافعى
يرى جواز الصلاة فى الكعبة فرضها ونفلها (١١٠) كذا أورده أصحاب الشافعى فى كتبهم ولم يورد أحد من علمائنا أيضا هذا الخلاف

فيما عندى من الكتب وأجيب بان مراده ما اذا توجه الى الباب وهو مفتوح وليست العتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل وهو خير من الحمل على السهو الا أن اطلاق الكلام ينافيه قوله (ولمالك فى الفرض) يعنى أنه يجوز النفل فى جوف الكعبة ولا يجوز الفرض ويقول الصلاة فيها جائزة من حيث انه استقبل بعضا وفاسدة من حيث انه استدبر آخر والترجيح لجانب الفساد احتياطا فى أمر العبادة وهو القياس فى النفل أيضا الا أنه ترك لورود الاثر فيه ومبناه على المساهلة فانه يجوز قاعدا مع القدرة على القيام والفرض ليس فى معناه ليلحق به ولنا أنه عليه السلام صلى فى جوف الكعبة الفرض يوم الفتح رواه بلال ولئن كان نفلا فالفرض فى معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الاركان ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط كما لو صلى خارجها والاستدبار انما يوجب الفساد اذا لم

(باب الصلاة فى الكعبة)

(الصلاة فى الكعبة جائزة فرضها ونفلها) خلافا للشافعى فيهما ولمالك فى الفرض لانه عليه السلام صلى فى جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط (فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه

(باب الصلاة فى الكعبة)

(قوله خلافا للشافعى) سهو فان الشافعى رحمه الله يرى جواز الصلاة فيها وقوله تعالى أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود ظاهر فيه لان الامر بالتطهير للصلاة فيه ظاهر فى صحة الصلاة فيه وفى الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو وأسامة وبلال وعثمان بن طلحة وأغلقها عليه ثم مكث فيها قال ابن عمر فسألت بلالا حين خرج ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جعل عمودين عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ثم صلى وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة وكان هذا يوم الفتح على ما صرح به عن أيوب عن نافع عن ابن عمر فهذا وغيره فى الصحيحين يعارض روايتهما عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة وفيها ست سوار فقام عند سارية فدعا ولم يصل ويقدم عليه بانه مثبت وهو أولى من النافى ومن تأول حديث بلال بانه أراد بالصلاة الدعاء نفر وج عن الظاهر فان قيل يرتكب للجمع بين الاحاديث قيل تأويل ينفيه الصريح وهو ما فى البخارى عن ابن عمر قال فسألت بلالا صلى النبى صلى الله عليه وسلم فى الكعبة قال نعم ركعتين بين الساريتين على يساره اذا دخلت ثم خرج فصلى فى وجه الكعبة ركعتين لكنه معارض بما فى حديث أيوب فى الصحيحين من قول ابن عمر ونسيت أن أسأله كم صلى وما قد يقال عدم سؤاله لا يستلزم عدم اخباره ليس بشئ لمن تأمل السياق فالاولى أن يجمع بينهما بانه صلى الله عليه وسلم دخلها يوم النحر فلم يصل ودخلها من الغد فصلى وذلك فى حجة الوداع وهو مروى عن ابن عمر باسناد حسن أخرجه الدارقطنى فيحمل حديث ابن عباس عليه (قوله لان استيعابها ليس بشرط) خرج

لانه مؤمن قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الا انه مقتول بحق كالمقتول فى رجم او قصاص ولنا حديث على رضى الله عنه انه لم يغسل أهل الخوارج يوم النهر وان ولم يصل عليهم قيل أهم كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا اشار الى انه انما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم وهو نظير المصلوب يترك على خشبته عقوبة وزجرا لغيره ومن قتل نفسه مخطأ بان تناول رجلا من العدو ليضربه فاخطأ واصاب نفسه ومات فانه يغسل ويكفن ويصلى عليه وهذا بلا خلاف واما من تعمد قتل نفسه بحديدة هل يصلى عليه اختلف فيه المشايخ بعضهم قالوا لا يصلى عليه وكان شمس الائمة الحلوانى رحمه الله يقول الاصح عندى ان يصلى عليه وتقبل توبته ان كان تاب فى ذلك الوقت لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكان القاضى الامام على السغدى رحمه الله يقول الاصح عندى انه لا يصلى عليه لا لانه لا توبة له لكنه باغ على نفسه والباغى لا يصلى عليه كذا فى المحيط وذكر فى فتاوى قاضى خان فى أوائل باب غسل الميت المسلم اذا قتل نفسه يغسل ويصلى عليه فى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

(باب الصلاة فى الكعبة)

(قوله خلافا للشافعى رحمه الله) قال العلامة صاحب النهاية ولم يورد احد من علمائنا هذا الخلاف فيما عندى

يستقبل بعضها لانتفاء المأمور به وهو استقبال شطر منها وأما اذا استقبل فممنوع لانه أتى بما على أمر به وقوله (فان صلى الامام بجماعة فيها) الصلاة بالجماعة فى جوف الكعبة لا تخلو عن وجوه أربعة اما أن يكون وجهه الى ظهر الامام أو الى وجه الامام أو يكون ظهره الى ظهر الامام أو الى وجه الامام والاول والثالث جائز بلا كراهة والثانى بكراهة والرابع لا يجوز أما جواز الاول فظاهر وأما جواز الثانى فلوجود المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم على الامام وأما كراهته فلشبهه بعابد الصورة بالمقابلة فينبغى أن

يجعل بينه وبين الامام سترة تحرزا عن ذلك وأما جواز الثالث فلما ذكره فى الكتاب أنه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطأ قيل وهذا ليس بكاف لان من جعل ظهره الى وجه الامام وهو الوجه الرابع متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطأ ومع ذلك لا تجوز صلاته وكان الواجب أن يقول وهو غير متقدم عليه والجواب أنه لما علل عدم الجواز فى الوجه الرابع بالتقدم على الامام دل على أنه مانع فاقتصر على ذكره فى الاول اعتمادا على أنه يفهم من الثانى وقوله (بخلاف مسئلة التحرى) يعنى اذا صلوا فى ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام وهو يعلم حاله فانه لا تجوز صلاته لانه اعتقد أن امامه على الخطأ وقد مر فى باب شروط الصلاة وقد ظهر وجه عدم جواز الوجه الرابع من هذا وأما اذا كان على يمين الامام أو يساره فهو أيضا جائز وهو ظاهر وقوله (فاذا صلى (١١١) الامام فى المسجد الحرام وتحلق الناس

حول الكعبة) فى بعض النسخ فتحلق وهو ظاهر لانه عطف على قوله صلى وقوله (فمن كان منهم أقرب) جزاء اذا صلى الامام وأما قوله (تحلق) بلا فاء فقال بعضهم حال بتقدير قد وقوله فمن كان جزاء الشرط وقال بعضهم هو جزاء الشرط وقوله فمن كان جملة أخرى شرطية عطفت على الاولى وقوله (اذا لم يكن فى جانب الامام) يشير الى أنه اذا كان فى جانبه لم يجز لوجود التقدم لان التقدم والتأخر انما يظهر عند اتحاد الجانب قال بعض الشارحين لان التقدم والتأخر من الاسماء الاضافية فلا يظهر الا عند اتحاد الجهة وفيه نظر لانهما من الاسماء الاضافية وليس للاضافة تقييد بجهة وقال بعضهم لانه عند اتحاد الجهة كان فى معنى من جعل ظهره الى وجه الامام وهو جيد وقوله (ومن صلى على ظهر

على الخطأ بخلاف مسئلة التحرى (ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلاته) لتقدمه على امامه (واذا صلى الامام فى المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلاة الامام فمن كان منهم أقرب الى الكعبة من الامام جازت صلاته اذا لم يكن فى جانب الامام) لان التقدم والتأخر انما يظهر عند اتحاد الجانب (ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلاته) خلافا للشافعى لان الكعبة هى العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل ألا ترى أنه لو صلى على جبل أبى قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم

به الجواب عما يقال تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار أنه مستدبر بعضها ومستقبل بعضها فتضمن منع كون استدبار بعضها مانعا بل المانع عدم الشرط والشرط استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع (قوله لانه ينقل) ويحول والقبلة لا تحول فى غير الضرورة حتى لو نقلت تلك الاحجار وجب التوجه الى خصوص ذلك المكان ولو صلى على جبل أرفع من الكعبة جازت فيلزم من مجموعها تبين أن القبلة هى تلك العرصة الى عنان السماء (قوله وقد ورد النهى الخ) أخرج ابن ماجه فى سننه عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى

من الكتب كالمبسوطين والاسرار والايضاح والمحيط وشروح الجامع الصغير وذكر فى الوجيز الغزالى فالمصلى فى جوف الكعبة يستقبل أى جدار شاء ويستقبل الباب وهو مردود وان كان مفتوحا والعتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل جاز ولو انهدمت الكعبة والعياذ بالله صح صلاته خارج العرصة متوجها اليها كمن صلى على أبى قبيس والكعبة تحته وان صلى فيها لم يجز الا أن يكون بين يديه شجرة أو بقية حائط والواقف على سطح كالواقف فى العرصة فلو وضع شيأ بين يديه لا يكفيه ولو غرز خشبة فوجهان وفى الخلاصة الغزالية وتجوز الصلاة فى الكعبة الى بعض بنائها كان فيها قولين عن الشافعى رحمه الله وفى شرح القدورى للعلامة الزاهدى رحمه الله وقال مالك والشافعى رحمهما الله فى قول لا يجوز فيها أداء المكتوبة وقيل لا يجوز فيها الفرض والنفل لما روى انه عليه السلام لما دخل البيت دعا فى نواحيها كلها ولم يصل حتى خرج فصلى عند الباب ركعتين ولنا ما روى عن بلال وصفوان أيضا انه عليه السلام صلى يوم الفتح فى الكعبة بين العمودين المقدمين (قوله بخلاف مسئلة التحرى) أى اذا وقع تحرى المقتدى على جهة ووقع تحرى الامام على جهة أخرى لا تجوز صلاته خلفه لانه اعتقد امامه على الخطأ أما فى الكعبة لا يعتقد امامه على الخطأ وان كان ظهره الى ظهر الامام ولو كان وجهه الى وجه الامام جاز ويكره وفى الايضاح وينبغى لمن يواجه الامام ان يجعل بينه وبين الامام سترة احترازا عن التشبه بعابد الصورة وأما اذا كان على يمين الامام أو يساره فهو أيضا جائز (قوله وقد ورد النهى عنه) ذكر فى آخر باب الحدث من المبسوط روى عن أبى هريرة

الكعبة) أى على سطحها ولعله اختار لفظ الظهر لورود لفظ الحديث به على ما ذكره أراد أن من صلى على سطح الكعبة (جازت صلاته) عندنا وان لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعى لا يجوز الا أن يكون بين يديه سترة بناء على أن المعتبر فى جواز التوجه اليها للصلاة البناء وعندنا أن القبلة هى الكعبة والكعبة هى العرصة والهواء الى عنان السماء ولا معتبر بالبناء لانه ينقل ألا ترى أن من صلى على أبى قبيس جازت صلاته ولا شئ من بناء الكعبة بين يديه فدل على أنه لا معتبر بالبناء وقوله (الا أنه يكره) استثناء من قوله جازت صلاته وتذكير الضمير بتأويل فعل الصلاة وأدائها (لما فيه) أى فى التعلى على ظهر الكعبة (من ترك التعظيم وقد ورد النهى عنه) قيل أى عن ترك التعظيم وقيل عن أداء الصلاة على ظهرها وروى عن أبى هريرة أنه قال نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى سبعة مواطن المجزرة والمزبلة والمقبرة والحمام

(قوله وفيه نظر لانهما من الاسماء الاضافية وليس للاضافة تقييد بجهة) أقول فيه بحث

(كتاب الزكاة)

(الزكاة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم اذا ملك نصابا ملكا تاما وحال عليه الحول) أما الوجوب فلقوله تعالى وآتوا الزكاة ولقوله عليه السلام أدوا زكاة أموالكم وعليه اجماع الامة والمراد بالواجب الفرض لانه لا شبهة فيه واشتراط الحرية

الله عليه وسلم قال سبع مواطن لا تجوز الصلاة فيها ظهر بيت الله والمقبرة والمزبلة والمجزرة والحمام وعطن الابل ومحجة الطريق وأشار الترمذي الى هذه الطريق وأعل بابي صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه قال صاحب التنقيح وأما أبو صالح كاتب الليث فقد وثقه جماعة وتكلم فيه آخرون

(كتاب الزكاة)

هي في اللغة الطهارة قد أفلح من تزكى والنماء زكا الزرع اذا نمى وفي هذا الاستشهاد نظر لانه ثبت الزكاء بالهمز بمعنى النماء يقول زكا زكاء فيجوز كون الفعل المذكور منه لا من الزكاة بل كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة في معنى النماء ثم سمي بها نفس المال المخرج حقا لله تعالى على ما نذكر في عرف الشارع قال تعالى وآتوا الزكاة ومعلوم أن متعلق الايتاء هو المال وفي عرف الفقهاء هو نفس فعل الايتاء لانهم يصفونه بالوجوب ومتعلق الاحكام الشرعية أفعال المكلفين ومناسبته للغوى أنه سبب له اذ يحصل به النماء بالاخلاف منه تعالى في الدارين والطهارة للنفس من دنس البخل والمخالفة وللمال باخراج حق الغير منه الى مستحقه أعني الفقراء ثم هي فريضة محكمة وسببها المال المخصوص أعني النصاب النامي تحقيقا أو تقديرا ولذا يضاف اليه فيقال زكاة المال وشرطها الاسلام والحرية والبلوغ والعقل والفراغ من الدين وتقريره ظاهر من الكتاب (قوله لقوله عليه السلام أدوا الخ) عن سليم بن عامر قال سمعت أبا امامة رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع فقال اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدوا زكاة أموالكم وأطيعوا اذا أمرتم تدخلوا جنة ربكم قال قلت لابي أمامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعته وأنا ابن ثلاثين سنة رواه الترمذي وصححه وروي من حديث غير أبي أمامة أيضا (قوله والمراد بالواجب الفرض) لقطعية الدليل اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب أن بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من

رضي الله تعالى عنه انه قال نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الصلاة في سبعة مواطن المجزرة والمزبلة والمقبرة والحمام وقوارع الطريق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله تعالى والله أعلم بالصواب

(كتاب الزكاة)

تركيبها يدل على النماء يقال زكا الزرع اذا نما سميت بها لانها سبب نماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في العقبى قال الله تعالى وما أنفقتم من شئ فهو يخلفه أو على الطهارة قال الله تعالى وحنانا من لدنا وزكاة أي طهارة وفيها معنى التطهير قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وسميت صدقة لدلالتها على صدق العبد في العبودية وفي الشرع عبارة عن ايتاء جزء من النصاب الحولي الى الفقير لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال وقيل هو اسم للقدر الذي يخرج الى الفقير لان ايتاء الايتاء محال وسببها المال لانها تضاف اليه ويتكرر بتكرره وشرط وجوبها ما يذكر (قوله الزكاة واجبة) أراد به الواجب القطعي وهو الفرض (قوله اذا ملك نصابا) لا بد من ملك النصاب لان المال انما صار سببا بغنى المالك وقال عليه السلام لمعاذ ثم أعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم والغنى انما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف به وأحوال الناس فيه متفارقة فقدر الشرع بالنصاب (قوله ملكا تاما) احترز به عن ملك المديون وعن صداق المرأة على قول أبي حنيفة رحمه

وقوارع الطريق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله الحرام *(كتاب الزكاة)* قرن الزكاة بالصلاة اقتداء بكتاب الله تعالى في قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ولان الصلاة حسنة لمعنى في نفسها بدون الواسطة والزكاة ملحقة بها وموضعه أصول الفقه والزكاة في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع اذا نمى وفي عرف الفقهاء اسم لفعل أداء حق يجب للمال يعتبر في وجوبه الحول والنصاب لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان وقد يطلق على المال المؤدى لان الله تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الايتاء الا في العين وسببها ملك النصاب النامي وشرطها الحرية والبلوغ والعقل والاسلام والخلو عن الدين وكمال نصاب حولي وصفتها الفرضية وحكمها الخروج عن عهدة التكليف في الدنيا والنجاة من العقاب والوصول الى الثواب في العقبى قال (الزكاة واجبة على الحر) أي فريضة لازمة

(كتاب الزكاة)

(قوله والزكاة في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع اذا نمى) أقول مصدر زكا الزرع هو الزكاء والزكو ولم يذكر علماء اللغة الزكاة في مصدره (قوله وسببها ملك النصاب النامي) أقول من

لان كمال الملك بها والعقل والبلوغ لما نذكره والاسلام لان الزكاة عبادة ولا تتحقق من الكافر ولا بد من ملك مقدار النصاب لانه عليه السلام قدر السبب به ولا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه المتمكن به من الاستنماء لاشتماله

قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة في كل نوع (قوله لان كمال الملك بها) مقتضى الظاهر أن يقول لان الملك بها فكانه عمم الملك في الملك يدا فلو قال على هذا التقدير لان الملك بها لم يصدق لثبوته دونها في المكاتب فانه مالك يدا اذ ليس بحر ثم لم يتكلم على قيد التمام وهو مخرج للملك المكاتب فيخرج حينئذ مرتين وهذا أعم اخراجا فانه يخرج أيضا النصاب المعين من السائمة الذي تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول فانه لا زكاة فيه عليها عند أبي حنيفة خلافا لهما لان الملك وان تحقق بذلك لكنه غير كامل بالنظر الى ما هو المقصود وصيرورته نصاب الزكاة ينبني على تمام المقصود به لا على مجرد الملك ولذا لم يجب في الضمار ويخرج أيضا المشترى للتجارة اذا لم يقبض حتى حال حول لا زكاة فيه اذ لم يستفد ملك التصرف وكمال الملك بكونه مطلقا للتصرف وحقيقته مع كونه حاجزا ويخرج المال المشتغل بالدين لذلك اذ صاحب الدين مستحق أخذه من غير قضاء ولا رضا وهذا يصيره كالوديعة والمغصوب بخلاف الموهوب له فانه يجب عليه في مال الهبة بعد الحول وان تمكن الواهب من الرجوع لانه لا يملكه الا بقضاء أو رضا ولا يخرج ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو أن سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه ولا يخفى ان هذا على قول أبي حنيفة ان خلط دراهمه بدراهم غيره استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان ولا يورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصة الميت منه والله سبحانه أعلم واذ قد عرفت هذا فلو قيل تجب على المسلم البالغ المالك لنصاب ملكا تاما لكان أوجز اذ يستغنى بالمالك عن الحر وبتمام الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه (قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم قدر السبب به) له شواهد كثيرة ومنها حديث الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمس أواق صدقة وليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وسيبلغك غيره من الشواهد (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال الخ) روى مالك والنسائي عن نافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول وأخرج أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحارث الاعور عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وساق الحديث وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار فما زاد فبحساب ذلك قال فلا أدري أعلي يقول فبحساب ذلك أو رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول والحارث وان كان مضعفا لكن عاصم ثقة وقد روى الثقة أنه رفعه معه فوجب قبول رفعه ورد تصحيح وقفه وروى هذا المعنى من حديث ابن عمر ومن حديث أنس وعائشة (قوله ولانه الممكن من الاستنماء) بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا وحقيقته أن المقصود من

الله اذا كان ابلا سائمة باعيانها غير مقبوض لها أما نقصان ملك المديون فان صاحب الدين يستحقه عليه ويأخذه من غير قضاء ولا رضا وذلك آية عدم الملك كما في الوديعة والمغصوب فلان يكون دليل نقصان الملك أولى ولا يلزم على هذا الموهوب له حيث تجب عليه الزكاة وان كان للواهب الرجوع في هبته وهو لم يمنع تمام الملك للموهوب له لانا نقول انه لا يتملكها عليه الا بقضاء أو رضا وأما الصداق قبل القبض فان بالعقد يحصل أصل الملك وتمام ما هو المقصود ولا يحصل الا بالقبض وصيرورته نصاب الزكاة يبتنى على تمام المقصود لا على حصول أصل المقصود كذا في المبسوط وشرح القدوري ومن جملته المبيع قبل القبض فانه ملك للمشترى وليس بتام لان الملك عبارة عن المطلق الحاجز أي يطلق تصرف المالك كيف شاء ويمنع غيره عن التصرف فيه وما لم يكن بهذا التفسير كان ناقصا والمبيع ليس بهذه الصفة لانه لا يجوز التصرف فيه قبل القبض ثم قيل هي واجبة على الفور وهو قول الكرخي رحمه الله فانه قال يأثم بتأخير الزكاة بعد التمكن وهكذا ذكر

بالكتاب وهو قوله تعالى وآتوا الزكاة والسنة المعروفة وهي بني الاسلام على خمس الحديث واجماع الامة لم ينكرها أحد من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وانما عدل عن لفظ الفرض الى الواجب اما لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت باخبار الآحاد أو لان استعمال أحدهما في موضع الآخر جائز مجازا وانما قال ملكا تاما احترازا عن مال المكاتب فانه ملك المولى وانما للمكاتب فيه ملك اليد وعن مال المديون فان صاحب الدين يستحقه عليه فيكون ملكه ناقصا وكلامه فيه ظاهر وقوله

اضافة الصفة الى الموصوف أي النصاب النامي المملوك فانه هو السبب (قوله وانما عدل عن لفظ الفرض الى الواجب اما لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت باخبار الآحاد) أقول لكن قال المصنف والمراد بالوجوب الفرض لانه لا شبهة فيه يأبى عن هذا التوجيه (قوله أو لان استعمال أحدهما في موضع الآخر الخ) أقول هذا لا يصلح أن يكون سببا للعدول (قوله وانما قال ملكا تاما احترازا عن مال المكاتب) أقول الاحتراز عنه قد حصل باشتراط الحرية

على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه ثم قيل هى واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر وقيل على التراخى لان جميع العمر وقت الاداء ولهذا لا تضمن بهلاك النصاب بعد التفريط

شرعية الزكاة مع المقصود الاصلى من الابتلاء مواساة الفقراء على وجه لا يصير هو فقيرا بان يعطى من فضل ماله قليلا من كثير والايجاب فى المال الذى لا نماء له أصلا يؤدى الى خلاف ذلك عند تكرر السنين خصوصا مع الحاجة الى الانفاق فشرط الحول فى المعد للتجارة من العبد أو بخلق الله تعالى اياه لها ليتمكن من تحقيقها فى الوجود فيحصل النماء المانع من حصول ضد المقصود وقولهم فى النقدين خلقا للتجارة معناه أنهما خلقا للتوسل بهما الى تحصيل غيرهما وهذا لان الضرورة ماسة فى دفع الحاجة والحاجة فى المأكل والمشرب والملبس والمسكن وهذه غير نفس النقدين وفى أخذها على التغالب من الفساد ما لا يخفى فخلق النقدان لغرض أن يستبدل بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة فيهما فكانا للتجارة خلقة (قوله ثم قيل هى واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر) الدعوى مقبولة وهى قول الكرخى والدليل المذكور عليها غير مقبول فان المختار فى الاصول أن مطلق الامر لا يقتضى الفور ولا التراخى بل مجرد طلب المأمور به فيجوز للمكلف كل من التراخى والفور فى الامتثال لانه لم يطلب منه الفعل مقيدا بأحدهما فيبقى على خياره فى المباح الاصلى والوجه المختار أن الامر بالصرف الى الفقير معه قرينة الفور وهى انه لدفع حاجته وهى معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام وقال أبو بكر الرازى وجوب الزكاة على التراخى لما قلنا من أن مطلق الامر لا يقتضى الفور فيجوز للمكلف تأخيره وهذا معنى قولهم مطلق الامر للتراخى لا أنهم يعنون أن التراخى مقتضاه قلنا ان لم يقتضه فالمعنى الذى عيناه يقتضيه وهو ظنى فتكون الزكاة فريضة وفوريتها واجبة فيلزم بتأخيره من غير ضرورة الاثم كما صرح به الكرخى والحاكم الشهيد فى المنتقى وهو عين ماذكر الفقيه أبو جعفر عن أبى حنيفة أنه يكره أن يؤخرها من غير عذر فان كراهة التحريم هى المحمل عند اطلاق اسمها عنهم ولذا ردوا شهادته اذا تعلقت بترك شئ كان ذلك الشئ واجبا لانهما فى رتبة واحدة على مامر غير مرة وكذا عن أبى يوسف فى الحج والزكاة فترد شهادته بتأخيرهما حينئذ لان ترك الواجب مفسق واذا أتى به وقع أداء لان القاطع لم يوقته بل ساكت عنه وعن محمد ترد شهادته بتأخير الزكاة لا الحج لانه خالص حق الله تعالى والزكاة حق الفقراء وعن أبى يوسف عكسه فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية الزكاة والحق تعميم رد شهادته لان ردها منوط بالمأثم وقد تحقق فى الحج أيضا مايوجب الفور مما هو غير الصيغة على مانذكر فى بابه ان شاء الله وماذكر ابن شجاع عن أصحابنا أن الزكاة على التراخى يجب حمله على أن المراد بالنظر الى دليل الافتراض أى دليل الافتراض لا يوجبها وهو لا ينفى وجود دليل الايجاب وعلى هذا ماذكروا من انه اذا شك هل زكى أو لا يجب عليه أن يزكى بخلاف مالو شك أنه صلى أم لا بعد الوقت لا يعيد لان وقت الزكاة العمر فالشك حينئذ فيها كالشك فى الصلاة فى الوقت والشك فى الحج مثله فى الزكاة هذا ولا يخفى على من أنعم التأمل أن المعنى الذى قدمناه لا يقتضى الوجوب لجواز أن يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف متراخيا اذ بتقدير اختيار الكل للتراخى وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان أداء جميع المكلفين فتأمل واذا أخر حتى مرض يؤدى سرا من الورثة ولو لم يكن عنده مال فأراد أن يستقرض لاداء الزكاة ان كان أكبر رأيه أنه يقدر على قضائه بالاجتهاد فيه كان الافضل له الاستقراض وان كان ظنه خلافه فالافضل أن

الحاكم الشهيد وعن محمد رحمه الله من أخر الزكاة بغير عذر لا تقبل شهادته فرق محمد رحمه الله بين الحج والزكاة فقال لا يأثم بتأخير الحج ويأثم بتأخير الزكاة لان فى الزكاة حق الفقراء فيأثم بتأخير حقهم أما الحج فخالص حق الله تعالى وروى هشام عن أبى يوسف رحمه الله أنه لا يأثم بتأخير الزكاة ويأثم بتأخير الحج لان الزكاة غير موقتة أما الحج ففريضة يتعلق أداؤها بالوقت بمنزلة الصلاة وعسى لا يدرك الوقت فى

(وليس

(فادير الحكم عليه) يعنى يكون الاعتبار به دون حقيقة الاستنماء حتى اذا ظهر النماء أو لم يظهر تجب الزكاة وقوله (ثم قيل هى واجبة على الفور) وهو قول الكرخى فانه قال يأثم بتأخير الزكاة بعد التمكن وروى عن محمد من أخر الزكاة من غير عذر لا تقبل شهادته وفرق بينها وبين الحج فقال لا يأثم بتأخير الحج ويأثم بتأخير الزكاة لان فى الزكاة حق الفقراء فيأثم بتأخير حقهم وأما الحج فخالص حق الله تعالى وروى هشام عن أبى يوسف أنه لا يأثم بتأخير الزكاة ويأثم بتأخير الحج لان الزكاة غير موقتة أما الحج فهو موقت كالصلاة فربما لا يدرك الوقت فى المستقبل وموضعه أصول الفقه

وقوله (وليس على الصبى والمجنون زكاة) هو الموعود بقوله لما نذكره وقوله (هى غرامة مالية) أى وجوب شئ مالى استعار لفظ الغرامة للوجوب لما أن حقيقة الغرامة هى أن يلزم الانسان ما ليس عليه كأنه يقول الزكاة واجب مالى وكل ماهو واجب مالى يجب عليه كنفقة الزوجات والعشر والخراج فالزكاة تجب عليه ويؤدى عنه الولى وهو قول ابن عمر وعائشة (ولنا أنها عبادة) لان العبادة ما يأتى به المرء على خلاف هوى نفسه تعظيما لامر ربه والزكاة كذلك وقد قال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس الحديث وغيرها عبادة

(وليس على الصبى والمجنون زكاة) خلافا للشافعى رحمه الله فانه يقول هى غرامة مالية فتعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج ولنا أنها عبادة فلا تتأدى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما

لا يستقرض لان خصومة صاحب الدين أشد (قوله هى غرامة) حاصله الحاق الزكاة بنفقة زوجة الصبى والمجنون وعشر أرضهما وخراجها فانه يجب فى أرضهما العشر والخراج وكذا الاراضى الموقوفة على المساجد وجميع جهات البر والجامع أنها غرامة أى حق مالى يلزم بسبب فى مالهما فيخاطب الولى بدفعه ويدل على الحكم المذكور أيضا ما رواه الترمذى من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال ألا من ولى يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة قلنا أما الحديث فضعيف قال الترمذى انما روى الحديث من هذا الوجه وفى اسناده مقال لان المثنى يضعف فى الحديث قال صاحب التنقيح قال مهنا سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال ليس بصحيح وللحديث طريقان آخران عند الدارقطنى وهما ضعيفان باعترافه وأما القياس فنمنع كون ما عينه تمام المناط فانه منقوض بالذمى لا يؤخذ من ماله الزكاة فلو كان وجوبها بمجرد كونها حقا ماليا يثبت للغير لم يخرج أداؤها منه بدون الاسلام بل وأجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك وحين لم يكن كذلك علم انه اعتبر فيها وصف آخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزائل مع الكفر قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس وعد منها الزكاة كالصلاة والحج والصوم فتكون موضوعة عن الصبى قال عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه أبو داود والنسائى والحاكم وصححه واعتبار تعلق خطاب الدفع الذى هو عبادة بالولى ابتداء لا بطريق النيابة ليدفع به هذا وما يقال المعتبر فى الاداء نية الاصل لا النائب جائز لكن الكلام فى ثبوت مفيد وقوع هذا الجائز اذ بمجرد الجواز لا يلزم الوجود شرعا فلا يفيد ماذكروه المطلوب ولم يوجد فان الحديث لم يثبت والقياس لم يصح كما سمعت على أنه لو صح لم يقتض الا وجوب الاداء على الولى نيابة كما هو فى المقيس عليه من نفقة الزوجة وهل يكون تصرف الانسان فى مال غيره الا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه فى مال نفسه وما روى عن عمر وابنه رضى الله عنهما وعائشة رضى الله عنها من القول بوجوبها فى مالهم الا يستلزم كونه عن سماع اذ قد علمت امكان الرأى فيه فيجوز كونه بناء عليه فحاصله قول صحابى عن اجتهاد عارضه رأى صحابى آخر قال محمد بن الحسن فى كتاب الآثار

المستقبل كذا فى فتاوى قاضيخان رحمه الله (قوله وليس على الصبى والمجنون زكاة خلافا للشافعى رحمه الله فانه يقول هى غرامة مالية) الغرامة أن يلزم الانسان ما ليس عليه كذا فى المغرب وأراد بالغرامة هنا المؤنة أى مؤنة مالية لان سببها المال ويؤدى بالمال وملكه بالمال كامل فيعتبر بالنفقة فهى صلة للمتصلين به قرابة وزوجية والزكاة صلة للمتصلين به ملة وصارت كالعشر والخراج ولنا أنها عبادة فلا تتادى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء فان قيل هذا التعليل يعارض النص وهو قوله عليه السلام ابتغوا فى أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة قلنا أريد بها النفقة فقد ورد فى الحديث نفقة الرجل على نفسه صدقة

يتخذ ما ينفق مغرما ذم الله تعالى قول الاعراب انتهى الظاهر أنه أراد بالغرامة معنى المؤنة قال فى الايضاح والخلاف بيننا وبينه راجع الى أصل وهو أن الواجب عنده مؤنة تجب حقا للفقير هذا النقل عن الايضاح فى شرح الكاكى قال المصنف (ولنا أنها عبادة) أقول أى ليست بغرامة والمراد أنها عبادة تكليفية يدل على ذلك قوله تحقيقا لمعنى الابتلاء فلا يرد صلاة الصبى وصومه نقضا على الدليل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس الحديث وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هى) أقول القران فى النظم لا يقتضى القران فى الحكم والاولى أن يقال واذا كانت مبنى الاسلام تكون عبادة بلا شبهة (قوله ولا اختيار لهما الخ) أقول قوله ولا اختيار لهما أى الاختيار الكامل الذى هو

بالاتفاق فكذلك هى وكل ماهو عبادة (لا يتأدى الا بالاختيار تحقيقا للابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل) وهو قول على وابن عباس رضى الله عنهما فان قيل الصلاة والصوم والايمان على أصلكم يصح من الصبى فاما أن يكون باختيار أو غيره فان كان الاول فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار وان كان الثانى انتقض قولكم وكل ماهو عبادة لا يتأدى الا بالاختيار فالجواب أنها انما تصح باختيار قوله فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار قلنا غير متصور لان ذلك الاختيار لا يستلزم ضرر العدم الوجوب عليه وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك

قال المصنف (خلافا للشافعى فانه يقول هى غرامة مالية) أقول قال العلامة الكاكى أى وجوب مالى وفى المغرب الغرامة الزام شئ ليس عليه وفى الكافى فى هذا اللفظ ترك الادب لان الزكاة ليست بغرامة بدليل قوله تعالى ومن الاعراب من

لعدم العقل بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض وكذا الغالب فى العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ولو أفاق

أخبرنا أبو حنيفة حدثنا ليث بن أبى سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال ليس فى مال اليتيم زكاة وليث كان أحد العلماء العباد وقيل اختلط فى آخر عمره ومعلوم أن أبا حنيفة لم يكن ليذهب فيما أخذ عنه فى حال اختلاطه ويرويه وهو الذى شدد فى أمر الرواية مالم يشدده غيره على ماعرف وروى مثل قول ابن مسعود عن ابن عباس تفرد به ابن لهيعة وفى ابن لهيعة ماقدمناه غير مرة وحاصل مانقول فى نفى الزكاة عنهما ان نفى العبادة عنهما بالنافى الثابت وعن وليهما ابتداء على العدم الاصلى لعدم سلامة مايفيد ثبوته عليه ابتداء وأما الحاقهما بالمكاتب فى نفى الوجوب بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من عدم جواز تبرعاتهما بل أدنى لعدم نفاذ تصرفاتهما فيه بخلاف المكاتب ففيه نظر فان المؤثر فى عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه بل النقصان المسبب عن كونه مديونا أولان ملكه باعتبار اليد فقط للتردد فى قرار الملك لتجويز عجزه فيصير للسيد ملكا وهو ليس ملكا حقيقيا أصلا بخلاف الصبى والمجنون بقى ايراد العشر والخراج يتوجه على وجه الالزام فلو تم واعترفنا بالخطا فى ايجابهما فى أرضهما لم يضرنا فى المتنازع فيه ثم جوابه عدم معنى العبادة فى الخراج بل هى مؤنة محضة فى الارض وقصوره فى العشر لان الغالب فيه معنى المؤنة ومعنى العبادة فيه تابع فالمالك ملكهما بمؤنتهما كما ملك العبد ملكا مصاحبا لما الان المؤنة سبب بقائه فتثبت مع ملكه وكذا الخراج سبب بقاء الاراضى فى أيدى ملاكها لان سببه بقاء الذب عن حوزة دار الاسلام وهو بالمقاتلة وبقاؤهم بمؤنتهم والخراج مؤنتهم باتفاق الصحابة على جعله فى ذلك والعشر للفقراء الذين هم بالدعاء قال عليه الصلاة والسلام انما تنصر هذه الامة بضعيفها بدعوتهم الحديث والزكاة وان كانت أيضا للفقراء لكن المقصود من ايجاب دفعها اليهم فى حقه الابتلاء بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو بنى الاسلام الحديث وفى حقهم سد حاجتهم والمنظور اليه فى عشر الاراضى الثانى لانه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة وقد عهد تقرر المؤنة فى الارض فيكون محل النظر على المعهود غير أن خصوص المصرف وهم الفقراء يوجب فيه معنى العبادة وهذا القدر لايستلزم سوى أدنى مايتحقق به معناها وهو بكونه تبعا فكان كذلك (قوله ولو أفاق) أى المجنون اعلم أن الوجوب مطلقا لايسقط بالعجز عن الاداء للعجز عن استعمال العقل بل اذا كان حكمه وهو وجوب الاداء يتعذر متعلقه وهو الاداء امتثالا مع عدم العقل بشرط نذكره نحو أن يكون من العبادات المحضة فان المقصود من ايجابها ايجاد نفس الفعل ابتلاء ليظهر العاصى من المطيع وهذا لايتحقق الا عن اختيار صحيح وهو لايمكن بدون العقل وانما انتفى الوجوب لانتفاء حكمه لانه المقصود منه وان وجد السبب كما ينتفى لانتفاء محله بخلاف ما المقصود منه المال ووصوله الى معين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فانه لايتعذر معه حكمه وهو الايصال فانه مما يحصل بالنائب فامكن ثبوت حكم الوجوب مطلقا أعنى وجوب الاداء دون عقل بخلاف العبادات المحضة فان اختيار النائب ليس هو اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله طاعة من عليه الا اذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا

ألا ترى انه أضاف الاكل الى كل المال والنفقة تستأصل المال لا الزكاة ولان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى زكاة الصبى ولم يرجعوا الى هذا الحديث وهم الاصول فى نقل الشريعة فدل اعراضهم على أنه مؤول أو منسوخ قال على وابن عباس رضى الله عنهما لاتجب الزكاة على الصبى حتى تجب الصلاة عليه وقال ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما تجب الزكاة فى مال الصبى والمجنون ويؤديها الولى وكان ابن مسعود رضى الله عنه يقول يحصى الوصى أعوام اليتيم فاذا بلغ أخبره وهو اشارة الى أنه تجب عليه الزكاة وليس للولى ولاية الاداء وهو قول ابن أبى ليلى رحمة الله عليه حتى قال اذا أداها الولى من ماله ضمن (قوله بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض) المؤنة عبارة عما هو سبب بقاء الشئ كالنفقة ثم العشر والخراج سبب بقاء الاراضى فى أيدى الملاك لما ان مصرف العشر هو الفقراء ومصرف الخراج المقاتلة والمقاتلة يذبون قاصدى أهل الاسلام والفقراء يدعون بنصرة أهل الاسلام على الكفار قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فتبقى الاراضى

فى

وقوله (بخلاف الخراج) جواب عن قوله وصار كالعشر والخراج وقوله (وكذا الغالب فى العشر معنى المؤنة) لما أن سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج فباعتبار الارض وهى الاصل كانت المؤنة أصلا وباعتبار الخارج وهو وصف الارض كان شبيها بالزكاة والوصف تابع للموصوف فكان معنى العبادة تابعا فان قيل سبب وجوب الزكاة النصاب النامى والنصاب أصل والنماء وصف ومع ذلك لم يكن فى الزكاة معنى المؤنة أصلا فالجواب أن المؤنة مايحتاج اليه للبقاء كالنفقة والزكاة ليست سببا لبقاء المال وتمامه قررناه فى التقرير وقوله (ولو أفاق) يعنى المجنون

مدار التكليف فلا يرد النقض بصلاته وصومه فتأمل (قوله فالجواب أن المؤنة مايحتاج اليه للبقاء كالنفقة والزكاة ليست سببا لبقاء المال الخ) أقول وكذا النفقة ليست سببا لبقاء المال بل لبقاء الزوجة مثلا وكذا الزكاة لبقاء الفقراء

(فى بعض السنة فهو بمنزلة الافاقة فى بعض الشهر) يعنى اذا كان مفيقا فى جزء من السنة أولها أو آخرها قل أو كثر بعد ملك النصاب تلزمه الزكاة كما لو أفاق فى جزء من شهر رمضان فى يوم أو ليلة تلزمه صوم الشهر كله فى قول محمد ورواية عن أبى يوسف لما أن السنة للزكاة بمنزلة الشهر للصوم والافاقة فى جزء من الشهر كالافاقة فى جميعه فى وجوب صوم جميع الشهر فكذا هذا (وعن أبى يوسف أنه يعتبر أكثر الحول) فان كان مفيقا فيه فقد غلبت الصحة الجنون فصار كجنون ساعة فوجبت الزكاة وان كان مجنونا فيه كان كالمجنون فى جميع السنة (ولا فرق بين الجنون (الاصلى) وهو أن يدرك مجنونا (والعارضى) وهو أن يدرك مفيقا ثم يجن على ظاهر الرواية يعنى اذا أفاق فى بعض السنة وجبت الزكاة سواء كان الجنون أصليا أو عارضيا لما ذكرنا وكذا على قول أبى يوسف لان المعتبر عنده الافاقة فى أكثر الحول من غير نظر الى الاصلى والعارض (وعن أبى حنيفة) فى الاصلى (أنه يعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبى اذا بلغ) لان التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الافاقة بمنزلة بلوغ الصبى وأما اذا طرأ الجنون فان استمر سنة سقط لانه استوعب مدة التكاليف وهى الصلاة والصوم والحج وان كان أقل من ذلك لم يعتبر قال (وليس على المكاتب زكاة) قد ذكرنا أن المكاتب ليس له ملك تام فلا تجب عليه الزكاة (ومن كان عليه دين يحيط بماله) وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة أو للعباد كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلفات وأرش الجراحة ومهر المرأة سواء كان من النقود أو من غيرها وسواء كان حالا أو مؤجلا

فى بعض السنة فهو بمنزلة افاقته فى بعض الشهر فى الصوم وعن أبى يوسف رحمه الله انه يعتبر أكثر الحول ولا فرق بين الاصلى والعارضى وعن أبى حنيفة انه اذا بلغ مجنونا يعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبى اذا بلغ (وليس على المكاتب زكاة) لانه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافى وهو الرق ولهذا لم يكن من أهل أن يعتق عبده (ومن كان عليه دين يحيط بماله

يكون ذلك الا بالعقل ثم ما يتعذر الاداء فيه عند عدم العقل انما يسقط الوجوب بشرطين أن يكون الجنون أصليا وهو المتصل بالصبى ان بلغ مجنونا أو عارضيا طال وأن يكون تبقية الوجوب تستلزم الحرج فى فعل المأمور به أما الاول فلان العارض اذا لم يطل عد عدما شرعا كالنوم لايسقط الوجوب ويجب على النائم القضاء وذلك لانه يتوقع زواله فى كل ساعة بخلاف الطويل فى العادة والجنون ينقسم الى مديد وقصير فالحق المديد بالصبا فيسقط معه أصل الوجوب والقصير بالنوم بجامع أن كلا عذر يعجز عن الاداء زال قبل الامتداد وأما الثانى فلان الوجوب لفائدته وهى الاداء أو القضاء فما لم يتعذر الاول ويثبت طريق تعذر الثانى لاتنتفى الفائدة فلا ينتفى هو وطريق تعذره أن يستلزم حرجا وهو بالكثرة ولا نهاية لها فاعتبرنا الدخول فى حد التكرار فلذا قدرناه فى الصلاة بالست على مامر فى باب صلاة المريض وفى الصوم بأن يستوعب الشهر وفى الزكاة أن يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن أبى يوسف وأبى حنيفة وهو الاصح لان الزكاة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وفيه نظر فان التكرار بخروج الثانية لا بدخولها لان شرط الوجوب أن يتم الحول فالاولى أن المعتبر فى الزكاة والصوم نفس وقتهما ووقتهما مديد فاعتبر نفسه فقلنا انما يسقط باستيعاب الجنون وقتهما حتى لو كان مفيقا فى جزء من الشهر وجن فى باقى أيامه لزمه قضاء كله وفى الزكاة فى السنة كلها وروى هشام عن أبى يوسف أن امتداد الجنون بوجوده فى أكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول لكنه مديد جدا فقدرناه والاكثر يقام مقام الكل فقدرنا به تيسيرا فان اعتبار أكثره أخف على المكلف من اعتبار الكل لانه أقرب الى السقوط والنصف ملحق بالاقل ثم ان محمدا لايفرق بين الاصلى وهو المتصل بزمن الصبا بأن جن قبل البلوغ فبلغ مجنونا والعارض بأن بلغ عاقلا ثم جن فيما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية وخص أبو يوسف الحكم المذكور بالعارض لانه الملحق بالعوارض أما الاصلى فحكمه حكم الصبا عنده فيسقط الوجوب وان قل ويعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كما يعتبر ابتداؤه من وقت البلوغ ويجب بعد الافاقة مابقى من الصوم لاما مضى من الشهر ولا يجب مامضى من الصلاة مما هو أقل من يوم وليلة بعد البلوغ وقيل على العكس وروى عن أبى حنيفة أيضا كما ذكر المصنف وصاحب الايضاح وجه الفرق أن الجنون قبل البلوغ فى وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ضعفه الاصلى فكان أمرا أصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبى بخلاف الحاصل بعد البلوغ فانه معترض على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم وقال محمد الجنون مطلقا عارضى لان الاصل فى الجبلة السلامة بل كانت متحققة فى الوجود وفواتها انما يكون بعارض والجنون يفوتها فكان عارضا والحكم فى العارض أنه يمنع الوجوب اذا امتد والا فلا (قوله لانه ليس بمالك من كل وجه) أحسن من تعليلهم بانه مصرف الزكاة بالنص لانه لامنافاة فى العقل

فى أيدى أربابها من أهل الاسلام وهذا فى الاموال التى يندر هلاكها كالاراضى بخلاف النصاب (قوله ولو أفاق فى بعض السنة فهو بمنزلة افاقته فى بعض الشهر فى الصوم) حتى لو أفاق يوما من أول الحول أو آخره تجب الزكاة كما لو أفاق يوما من أول رمضان أو آخره يجب صوم كل الشهر (قوله بمنزلة الصبى) لان التكليف

(قوله وعن أبى يوسف انه يعتبر أكثر الحول الخ) أقول النصف كالاكثر فى حق الجنون يفهم ذلك من سياق كلام المصنف

(فلازكاة عليه وقال الشافعي يجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام) فان المديون مالك لماله لان دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا تعلق له بماله ولهذا علك التصرف فيه كيف شاء (ولنا أنه مشغول بحاجته الاصلية) أى معد لما يدفع الهلاك حقيقة أو تقديرا لان صاحبه يحتاج اليه لاجل قضاء الدين دفعا للحبس والملازمة عن نفسه وكل ما هو كذلك اعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش لنفسه أو دابته وثياب المهنة وهذا أيضا راجع الى نقصان الملك فان لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضا ولا قضاء فكان ملكا ناقصا وقوله (وان كان ماله أكثر من دينه) ظاهر واعلم أن المديون اذا كان له صنوف من الاموال المختلفة والدين يستغرق بعضها صرف أولا الى النقود فان فضل شئ منه صرف الى عروض التجارة دون السائمة فان فضل شئ منه صرف الى مال القنية فان كان له نصب من الابل والبقر والغنم يصرف الى أقلها زكاة حتى ان في هذه المسئلة يصرف الدين الى الابل والغنم ولا يصرف الى البقر ثم المالك بالخيار ان شاء صرفه الى الغنم وان شاء الى الابل لاتحاد الواجب فيهما والاصل في جنس هذه المسائل أن ما كان أنفع للفقراء لا يصرف الدين اليه وقوله (والمراد دين له مطالب) ظاهر وقوله (حال بقاء النصاب وكذا بعد الاستهلاك) صورته رجل ملك مائتي درهم فمضى عليه حولان ليس عليه زكاة السنة الثانية لان وجوب زكاة السنة الاولى صار مانعا عن وجوبها في السنة الثانية لانتقاص النصاب بزكاة الاولى ولو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب قبل أداء الزكاة ثم استفاد مائتي درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكاة المستفاد لان وجوب زكاة النصاب الاول دين في ذمته (وكذا

فلازكاة عليه) وقال الشافعي تجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام ولنا أنه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة (وان كان ماله أكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا) لفراغه عن الحاجة الاصلية والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب

بين ايجاب الصدقة على من جوزله أخذها ولا في الشرع كابن السبيل هذا وأما العبد المأذون فان كان يملكه فهو مشغول بالدين وان كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكاته وكذا ان فضل أقل وعند المولى مال آخر ضمه اليه وزكى الجميع (قوله ولنا انه مشغول) يتضمن تسليم أنه نصاب تام لانه مرجع ضمير أنه ثم منع استقلاله بالحكم بابداء انتفاء جزء العلة بادعاء أن السبب النصاب الفارغ عن الشغل أو ابداء المانع على تقدير استقلاله على قول مخصصي العلة وانما اعتبرنا عدم الشغل في الموجب لان معه يكون مستحقا بالحاجة الاصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحال والمؤاخذة في المآل اذ الدين حائل بينه وبين الجنة وأى حاجة أعظم من هذه فصار كالماء المستحق للعطش وثياب البذلة وذلك معتبر معدوما حتى جاز التيمم مع ذلك الماء ولم تجب الزكاة وان بلغت ثياب البذلة نصبا وما في الكافي من اثبات المنافاة الشرعية بين وجوب الزكاة على الانسان وحل أخذها له فيه نظر لما بينا من عدمها شرعا كما في ابن السبيل يجب عليه ويجوز له أخذها وتقريره بانه ان كان غنيا حرم الاخذ عليه لقوله عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة لغني والا حرم الاخذ منه لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونمنع كون الغنى الشرعي منحصرا فيما يحرم الاخذ وقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني مخصوص بالاجماع بابن السبيل فجاز تخصيصه بالقياس الذى ذكرناه مرة أخرى قال المشايخ وهو قول ابن عمر وعثمان وكان عثمان رضى الله عنه يقول هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص أمواله فيؤدى منها الزكاة بمحضر من الصحابة من غير نكير ثم اذا سقط الدين كأن أبرأ الدائن من عليه الدين اعتبر ابتداء الحول من حين سقوطه وعند محمد رحمه الله تجب الزكاة عند تمام الحول الاول لان الدين يمنع الوجوب للمطالبة وبالابراء تبين انه لا مطالبة فصار كأنه لم يكن وقال أبو يوسف الحول لم ينعقد على نصاب المديون فانه مستحق لحاجته فهو كالمعدوم (قوله حتى لا يمنع دين النذر والكفارة) وكذا دين صدقة الفطر والحج وهدى التمتع والاضحية لعدم المطالب بخلاف العشر والخراج ونفقة فرضت عليه لوجود المطالب بخلاف مال والتقط وعرفها سنة ثم تصدق بها حيث تجب عليه زكاة ماله لان الدين ليس متيقنا لاحتمال اجازة صاحب المال الصدقة (قوله ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب) صورته له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول

لم يسبق هذه الحالة فصارت الافاقة كبلوغ الصبي (قوله والمراد به دين له مطالب من جهة العباد) كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلف وارش الجراحة ومهر المرأة كان الدين من النقود أو من المكيل أو الموزون أو الثياب أو الحيوان وجب بنكاح أو خلع أو صلح عن دم عمد وهو حال أو مؤجل وذكر الامام البزدوى رحمه الله في جامعه عن البعض دين المهر لا يمنع اذا لم يكن الزوج على غرم الاداء لانه لا يعد دينا وفي طريقة الشهيد الدين المؤجل هل يمنع لا رواية فيه ان قلنا لا فله وجه وان قلنا نعم فله وجه كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله (قوله حتى لا يمنع دين النذر والكفار) وكذلك دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدى المتعة

(قوله فان لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضا ولا قضاء) أقول هذا اذا كان المال من جنس الدين وأما اذا لم يكن من جنسه فليس كذلك

بسبب الاستهلاك فمنع وجوب الزكاة وقوله (خلافا لزفر فيهما) أى في النصاب الذى وجب فيه الزكاة وفي النصاب الذى وجب فيه دين الاستهلاك فانه لم يجعل هذين الدينين مانعين عن الزكاة لانه لا مطالب له من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة وقوله (ولابي يوسف في الثاني) أى في النصاب الذى وجب فيه دين الاستهلاك (على ما روى عنه) أى على ما روى عنه أصحاب الاملاء وقوله (لأن له مطالبا وهو الامام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فان الملاك نوابه) دليلنا وهذا لان ظاهر قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة يثبت للامام حق الاخذ من كل مال وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده كانوا يأخذون الى أن فوض عثمان رضى الله عنه في خلافته أداء الزكاة عن الاموال الباطنة الى ملاكها لمصلحة هي أن النقد مطمع كل طامع فكره أن يفتش السعاة على التجار مستور أموالهم ففوض الاداء اليهم وحق الاخذ للساعي لغرض الثبوت في ذلك أيضا فانه اذا مر على العاشر كان له أن يأخذ منه الزكاة فيطالبه ويحبسه ولذلك منع وجوب الزكاة وبهذا فرق أبو يوسف بين دين الزكاة ودين الاستهلاك فان دين النصاب المستهلك لا مطالب له من جهة العباد بخلاف النصاب القائم فانه يمكن أن يمر به على العاشر فتثبت له ولاية المطالبة حينئذ وقوله (لانها مشغولة بالحاجة الاصلية وليست بنامية) يعني أن الشغل بالحاجة الاصلية وعدم النماء كل منهما مانع عن وجوبها وقد اجتمعا ههنا أما كونها مشغولة بها فلانه لا بد له من دار يسكنها وثياب يلبسها وأما عدم النماء فلانه اما خلقي كما في الذهب والفضة أو بالاعداد للتجارة وليسا بموجودين ههنا

وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر فيهما ولابي يوسف في الثاني على ما روى عنه لان له مطالبا وهو الامام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فان الملاك نوابه (وليس في دور السكنى وثياب البدن وأثاث المنازل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكاة) لانها مشغولة بالحاجة الاصلية وليست بنامية أيضا

الثاني لان خمسة منه مشغولة بدين الحول الاول فلم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصابا كاملا ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه (قوله وكذا بعد الاستهلاك) صورته له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شئ ومن فروعه اذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة أو لا يريد لم تجب الزكاة عليه في البدل الا بحول جديد أو يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على أن استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة (قوله على ما روى عنه) هي رواية أصحاب الاملاء ولما لم تكن ظاهر الرواية عنه مرضها ووجه الفرق أن دين المستهلك لا مطالب له من العباد بخلاف دين القائم فانه يجوز أن يمر على العاشر فيطالبه ولا كذلك المستهلك (قوله لان له مطالبا) من جهة العباد لان الملاك نوابه وذلك أن ظاهر قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة الآية توجب حق أخذ الزكاة مطلقا للامام وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده فلما ولى عثمان وظهر تغير الناس كره أن تفتش السعاة على الناس مستور أموالهم ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه ولم تختلف الصحابة عليه في ذلك وهذا لا يسقط طلب الامام أصلا ولذا لو علم أن أهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها فلا فرق بين كون الدين بطريق الاصالة أو الكفالة حتى لا يجب عليهما الزكاة بخلاف الغاصب وغاصب الغاصب حيث يجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لان الغاصب ان ضمن يرجع على غاصبه بخلاف غاصبه وانما فارق الغصب الكفالة وان كان في الكفالة بامر الاصيل يرجع الكفيل اذا أدى كالغاصب لان في الغصب ليس له أن يطالبهما جميعا بل اذا اختار تضمين أحدهما يبرأ الآخر أما في الكفالة فله أن يطالبهما معا فكان كل مطالبا بالدين وكما يمنع دين الزكاة يمنع دين العشر والخراج وقد تقدم

والاضحية لا يمنع لانه لا مطالب لها بخلاف الخراج وضمان العشر الذى أتلفه ونفقة فرضت عليه لان لها مطالبا كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله (قوله خلافا لزفر رحمه الله فيهما) أى في دين الزكاة حال بقاء النصاب ودين الزكاة بعد استهلاك النصاب لا يمنعان وجوب الزكاة عنده لانه لا مطالب لهما من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة وقيل لابي يوسف رحمه الله ما حجتك على زفر رحمه الله فقال ما حجتي على رجل يوجب في مائتي درهم أربعمائة درهم اراد به اذا كانت له مائتا درهم فحال عليه ثمانون حولا على مذهب زفر رحمه الله يلزمه في كل حول خمسة وذلك أربعمائة (قوله ولابي يوسف رحمه الله في الثاني) والفرق بين دين الزكاة حال بقاء النصاب ودين الزكاة بعد الاستهلاك ان الاول مطالب في الجملة كما اذا مر على

(قوله أو بالاعداد للتجارة) أقول النماء كما يكون بالاعداد للتجارة يكون بالسوم أيضا فالمناسب حينئذ ذكر السوم

وعلى هذا كتب العلم لاهلها

لنا ومن فروع دين النذر لو كان له نصاب فنذر أن يتصدق بمائة منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه خمسة لزكاته ثم يخرجه عن عهدة نذر تلك المائة التصدق بسبعة وتسعين ونصف لانه نذر التصدق بعين دراهم استحق منها درهمان ونصف ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذا بعضه ولو كان أطلق النذر فلم يضف المائة الى ذلك النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة ثم ان كان للمديون نصب يصرف الدين الى أيسرها قضاء فاذا كان له دراهم ودنانير وعروض ودينه غير مستغرق صرف الى الدراهم والدنانير أولا اذا القضاء منهما أيسر لانه لا يحتاج الى بيعهما ولانه لا تتعلق المصلحة بعينهما ولانهما القضاء الحوائج وقضاء الدين أهمها ولان للقاضي أن يقضي منهما جبرا وللغريم أن يأخذهما اذا ظفر بهما وهما من جنس حقه فان فضل الدين عنهما أو لم يكن له منهما شيء صرف للعروض لانها عرضة للبيع بخلاف السوائم لانها للبن والنسل فان لم يكن له عروض أو فضل الدين عنها صرف الى السوائم فان كانت أجناسا صرف الى أقلها زكاة نظرا للفقراء فان كانت أربعين شاة وخمسا من الابل وثلاثين من البقر صرف الى الابل أو الغنم يخير في ذلك دون البقر وعرف من هذا أنه لو لم يكن له البقر تخير لاستوائهما في الواجب وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل في طريقة الشهيد لا رواية فيه ان قلنا لا فله وجه وان قلنا نعم فله وجه ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد أداءه لا يجعل مانعا من الزكاة ذكره في التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلا كان أو معجلا لانها متى طالبت أخذته وقال بعضهم ان كان مؤجلا لا يمنع لانه غير مطالب به عادة انتهى وهذا يفيد أن المراد المؤجل عرفا لا شرطا مصرحا به والا لم يصح قوله لانها متى طلبت أخذته ولا بانه غير مطالب به عادة لان هذا في المعجل لا المؤجل شرطا فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة (قوله وعلى هذا كتب العلم لاهلها) ليس بقيد معتبر المفهوم فانها لو كانت لمن ليس من أهلها وهي تساوي نصبا لا تجب فيها الزكاة الا أن يكون أعدها للتجارة وانما يفترق الحال بين الاهل وغيرهم أن الاهل اذا كانوا محتاجين لما عندهم من الكتب للتدريس والحفظ والتصحيح لا يخرجون بها عن الفقر وان ساوت نصبا فلهم أن يأخذوا الزكاة الا أن يفضل عن حاجتهم نسخ تساوي نصابا كأن يكون عنده من كل تصنيف نسختان وقيل بل ثلاث فان النسختين يحتاج اليهما لتصحيح كل من الاخرى والمختار الاول بخلاف غير الاهل فانهم يحرمون بها أخذ الزكاة اذ الحرمان تعلق بملك قدر نصاب غير محتاج اليه وان لم يكن ناميا وانما النماء يوجب عليه الزكاة ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير أما كتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة في المنع مطلقا وفي الخلاصة في الكتب ان كان مما يحتاج اليها في الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصابا وحل له أخذ الصدقة فقها كان أو حديثا أو أدبا كثياب البذلة والمصحف على هذا ذكره في الفصل السابع من كتاب الزكاة وقال في باب صدقة الفطر لو كان له كتب ان كانت كتب النجوم والادب والطب والتعبير تعتبر وأما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد فلا يعتبر نصابا فهذا تناقض في كتب الادب والذي يقتضيه النظر أن نسخة من النحو أو نسختين على الخلاف لا تعتبر من النصاب وكذا من أصول الفقه والكلام غير المخلوط بالآراء بل مقصور على تحقيق الحق من مذهب أهل السنة الا أن لا يوجد

العاشر ولا كذلك الثاني (قوله وعلى هذا كتب العلم لاهلها) قيد الاهل ههنا غير مفيد لما أنه ان لم يكن من أهلها وهي ليست للتجارة لا تجب فيها الزكاة أيضا وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكاة فانه اذا كانت له كتب العلم تساوي مائتي درهم وهو يحتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه وأما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه وكذلك آلات المحترفين هذا في الآلات التي ينتفع بعينها ولا يبقى أثرها في المعمول وأما اذا كان يبقى أثرها في المعمول كما لو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا ليصبغ ثياب الناس بأجر وحال عليها الحول كان عليه الزكاة اذا

وقوله (وعلى هذا كتب العلم) يعني أنها تمنع وجوبها اذا لم تكن للتجارة سواء كانت مع أهلها أو مع غيره لعدم النماء وعلى هذا فقوله (لاهلها) غير مفيد ههنا وانما يفيد في حق المصرف فان أهل كتب العلم اذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم فان كان يحتاج اليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة اليه والا فلا

(قوله وعلى هذا كتب العلم الى قوله فان كان يحتاج اليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة اليه والا فلا) أقول لم يتبين مما قرره كونه مفيدا كما لا يخفى والاولى أن يقال فان أهل كتب العلم اذا كانت له كتب يحتاج اليها للتدريس ونحوه وهي تساوي مائتي درهم جاز صرف الزكاة اليه بخلاف غير أهلها حيث لا يجوز الصرف اليه اذا كانت له كتب تساوي النصاب لانه غير محتاج اليها

وآلات

وقوله (وآلات المحترفين) قيل يريد بها ما ينتفع بعينه ولا يبقى أثره في المعمول كالصابون والحرض وغيرهما كالقدور وقوارير العطار ونحوها لكون الأجر حينئذ مقابلا بالمنفعة فلا يعد من مال التجارة وأما ما يبقى أثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا ليصبغ للناس بالاجر وحال عليه الحول فانه تجب فيه الزكاة اذا بلغ نصابا لان المأخوذ من الاجر مقابل بالعين وقوله (لما قلنا) يعني أنها ليست بنامية قال (ومن له على آخر دين فجحده سنين) لما فرغ من بيان من تجب عليه الزكاة ومن لا تجب شرع في بيان الاموال التي لا تجب فيها وهو ما يسمى ضمارا وهو الغائب الذي لا يرجى وصوله فاذا رجي فليس بضمار كذا نقله المطرزي عن أبي عبيدة وأصله من الاضمار وهو التغييب والاخفاء ومنه أضمر في قلبه وقالوا الضمار ما يكون عينه قائما ولا ينتفع به كالدين المجحود والمال المفقود والعبد الآبق والمغصوب اذا لم يكن عليه بينة وقوله (معناه صارت له بينة بان أقر عند الناس) انما قيد بذلك احترازا عن مسئلة تأتي بعد هذا وهي قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة وقوله

(قوله وقوله لما قلنا يعني أنها ليست بنامية) أقول فيه أن الظاهر أنه اشارة الى قوله لانها مشغولة الخ فلا يرد قوله ان قوله لاهلها غير مفيد ههنا لان الكلام اذا كان في الحوائج الاصلية لا بد من التقييد فلا وجه لقصر الاشارة الى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل (قوله شرع في بيان الاموال التي لا تجب فيها) أقول الشروع في ذلك كان قبل هذه المسئلة بقوله وليس في دور السكنى وثياب البدن الخ

وآلات المحترفين لما قلنا (ومن له على آخر دين فجحده سنين ثم قامت له بينة لم يزكه لما مضى) معناه صارت له بينة بان أقر عند الناس وهي مسئلة مال الضمار وفيه خلاف زفر والشافعي ومن جملته المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم يكن عليه بينة والمال الساقط في البحر

غير المخلوط لان هذه من الحوائج الاصلية (قوله وآلات المحترفين) المراد بها ما لا يستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد فتي تفنى عينهما أو ما يستهلك ولا يبقى أثر عينه فلو اشترى الغسال صابونا الغسل الثياب أو حرضا يساوي نصابا وحال عليها الحول لا تجب فيه فان ما يأخذه من الاجرة بمقابلة العمل ولو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا يساوي نصبا للصبغ أو الدباغ دهنا أو عفصا للدباغة وحال عليه الحول تجب فيه لان المأخوذ بمقابلة العين وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها به ففيها الزكاة والا فلا (قوله معناه صارت له بينة) يفيد أنه لم تكن له بينة في الاصل احترازا عما لو كانت عليه بينة فانه سيذكر أن فيه الزكاة (قوله وهي مسئلة مال الضمار) قيل هو الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس به وأصله من الاضمار قال

طلبن مزاره فأصبن منه * عطاء لم يكن عدة ضمارا

وقيل هو غير المنتفع به بخلاف الدين المؤجل فانه أخر الانتفاع به وصار كمال غائب (قوله ومن جملته الخ) ومن جملته أيضا الذي ذهب به العدو الى دار الحرب والمودع عند من لا يعرفه اذا نسي شخصه سنين ثم تذكره فان كان عند بعض معارفه فنسي ثم تذكر الايداع زكاه لما مضى ويمكن أن يكون منه الالف التي دفعها الى المرأة مهرا وحال الحول وهي عندها ثم علم أنها أمة تزوجت بغير اذن مولاها وردت الالف عليه ودية قضى بها في حلق لحية انسان ودفعت اليه فحال الحول عليها عنده ثم نبتت وردت الدية وما أقر به لشخص ودفعه اليه فحال عليه عنده ثم تصادقا على أن لا دين فرده وما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة في هذه الصورة على أحد لانه كان غائبا غير مرجو القدرة على الانتفاع به وأما زكاة الاجرة المعجلة عن سنين في الاجارة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر فتجب على الآجر لانه ملكها بالقبض وعند الانفساخ لا يجب عليه رد عين المقبوض بل قدره فكان كدين لحقه بعد الحول وقال الشيخ الامام الزاهد علي بن محمد البزدوي ومجد الائمة السرخكتي يجب على المستأجر أيضا لان الناس يعدون مال هذه الاجارة دينا على الآجر وفي بيع الوفاء يجب زكاة الثمن على البائع وعلى قول الزاهد والسرخكتي يجب على المشتري أيضا وصرح السيد أبو شجاع بعدم الوجوب على المستأجر وفي الخلاصة قال الاحتياط أن يزكي كل منهما وفي فتاوى قاضيخان استشكل قول السرخكتي بانه لو اعتبر دينا عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعا ينبغي أن لا تجب على الآجر والبائع لانه مشغول بالدين ولا على المستأجر والمشتري أيضا لانه وان اعتبر دينا لهما فليس بمنتفع به لانه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد وثم لا يجب ما لم يحل الحول بعد القبض انتهى يعني فيكون في معنى الضمار وفي الكافي لو استأجر دارا عشر سنين بالف وعجلها الى المؤجر ثم لم يقبضها حتى انقضت العشر سنين ولا مال لهما سوى الالف كان على المؤجر في السنة الاولى زكاة تسعمائة لظهور الدين بمائة بسبب انفساخ الاجارة

بلغ نصابا لان ما أخذ من الاجر مقابل بالعين وكذا كل من ابتاع عينا ليعمل به ويبقى أثره في المعمول كالعفص والدهن لدبغ الجلد فحال عليه الحول كان عليه الزكاة وان لم يبق لذلك العين أثر في المعمول كالصابون والحرض لا زكاة فيه لانه لا يبقى فيه بعد العمل فكان الاجر مقابلا بالمنفعة فلا يعد من مال التجارة كذا في فتاوى قاضيخان رحمة الله تعالى عليه (قوله معناه وصارت له بينة) وانما قيد بهذا احترازا عن مسئلة تأتي

(والمدفون فى المفازة اذا نسى مكانه) (١٢٢) قيد بالمفازة احترازا عن المدفون فى أرض له أو كرم أو بيت على ما يجيء وقوله (لهما) أى

والمدفون فى المفازة اذا نسى مكانه والذى أخذه السلطان مصادرة ووجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب على هذا الخلاف لهما أن السبب قد تحقق وفوات اليد غير مخل بالوجوب كمال ابن السبيل ولنا قول على رضى الله عنه لا زكاة فى المال الضمار ولان السبب هو المال النامى ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه وابن السبيل يقدر بنائبه والمدفون فى البيت نصاب لتيسر الوصول اليه وفى المدفون فى أرض أو كرم اختلاف المشايخ

فى حق تلك السنة وفى السنة الثانية فى ثمانمائة الاقدر ما وجب من الزكاة فى السنة الاولى وهو اثنان وعشرون ونصف وهكذا فى كل سنة تنقص عنه زكاة مائة وقدر ما وجب الى أن يصير الباقى خالصا من دين الانفساخ أقل من مائتين وأما المستأجر فانما تجب عليه فى السنة الثالثة زكاة ثلاثمائة لانه ملك دينا على المؤجر فى السنة الاولى مائة وفى الثانية مائتين لم يحل حولها وفى الثالثة حال حول المائتين واستفاد مائة فى آخر الحول فيضمها الى النصاب ثم تزيد زكاته فى كل سنة مائة للانفساخ اذ به ملك مائة دينار فاذا لم يه فى الرابعة زكاة أربعمائة وهلم جرا الى العاشرة فعليه زكاة الالف فيها ولو كانت الاجرة أمة للتجارة فحين عجلها المؤجر نوى فيها التجارة والباقى بحاله لا زكاة على المؤجر لانه لا شىء فيها الاستحقاق تمام عين الاجرة بخلاف الاولى لان المستحق بالانفساخ مائة دينا فى الذمة لا يتعين فى المقبوض وعلى المستأجر فى السنة الثالثة زكاة ثلاثة أعشارها تزيد كل سنة عشرا ولا يخفى وجهه ولو كان المسئلة على القلب أعنى قبض المستأجر الدار ولم يعجل الاجرة فالمؤجر هنا كالمستأجر والمستأجر كالمؤجر فعلى المستأجر أن يزكى للسنة الاولى تسعمائة وللثانية بثمانمائة فتنقص فى كل سنة مائة الا زكاة ما مضى لان الملك فى الاجرة يثبت ساعة فساعة والمؤجر يزكى فى السنة الثالثة ثلاثمائة والرابعة أربعمائة الاقدر زكاة ما مضى ولو كانا تقابضا فى الاجرة والدار فظاهر أنه لا زكاة على المستأجر لزوال ملكه بالتعجيل ولم تعد لعدم الانفساخ (قوله على هذا الاختلاف) عندنا لا فطرة عليه وعنده عليه (قوله ولنا قول على رضى الله عنه لا زكاة فى مال الضمار) هكذا ذكره مشايخنا عنه وروى أبو عبيد القاسم بن سلام

بعد هذا وهى قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة وذكر فى مبسوط فخر الاسلام رحمه الله ولو كانت له بينة عادلة تجب الزكاة فيما مضى لانه لا يعد تاويا المال لان حجة البينة فوق حجة الاقرار وهذا رواية هشام عن محمد رحمه الله وفى رواية أخرى عنه قال لا تلزم الزكاة لما مضى وان كان يعلم ان له بينة اذ ليس كل شاهد يعدل ولا كل قاض يعدل وفى المجاثاة بين يدى القاضى للخصومة ذل والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة شيأ بخلاف الاقرار لانه يوجب الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان الدين معلوما للقاضى لان صاحب الدين هنالك لا يحتاج الى الخصومة لان القاضى يلزمه المال بعلمه (قوله وهى مسئلة مال الضمار) المال الضمار الغائب الذى لا يرجى فاذا رجى فليس بضمار وعن أبى عبيدة أصله من الاضمار وهو التغييب والاخفاء ومنه أضمر فى قلبه شيأ واشتقاقه من البعير الضامر بعيد ونظيره فى الصفات ناقة كناز أى سمينة ولكالك أى ضخمة وفى الفوائد الظهيرية وبعضهم قالوا الضمار ما يكون عينه قائما ولكن لا يكون منتفعا به مشتق من قولهم بعير ضامر وهو الذى يكون فيه أصل الحياة ولكن لا ينتفع به لرزاحته وشدة هزاله وقال الامام التمرتاشى لا زكاة فى مال الضمار أى غير منتفع به بخلاف الدين المؤجل فانه أخر الانتفاع وصار فى معنى مال غائب (قوله والمدفون فى المفازة) وكذلك الوديعة اذا نسى المودع والمودع من الاجانب لا من معارفه وان كانت من معارفه فتذكر بعد سنين كان عليه زكاة ما مضى كذا فى الجامع الصغير لقاضيخان رحمه الله (قوله ولا نماء الا بالقدرة على التصرف) وفى الفوائد الظهيرية والمعنى فى المسئلة انه لا زكاة فلا زكاة أى لا نماء فلا زكاة بخلاف مال ابن السبيل لانه منتفع به فى حقه بدليل تمكنه من بيعه وجواز بيعه دليل قدرته على التسليم (قوله وفى المدفون فى أرض أو كرم اختلاف المشايخ رحمهم الله) قيل تجب الزكاة لان حفر جميع الارض المملوكة ممكن فلم يتعذر الوصول اليه فصارت كالدار وقيل لا تجب الزكاة لان حفر جميعه متعسر والحرج مدفوع

لزفر والشافعى (أن السبب قد تحقق) والمانع منتف وكل ما كان كذلك تحقق لا محالة أما تحقق السبب فلانه ملك نصابا ناما على ما مر وأما انتفاء المانع فلانه لو كان ثمة مانع لكان فوات اليد وهو لا يخل بالوجوب كمال ابن السبيل (ولنا قول على رضى الله عنه لا زكاة فى المال الضمار) وقوله (ولان السبب الخ) دليل يتضمن الممانعة بان يقال لا نسلم أن السبب قد وجد لان السبب (هو المال النامى) وهو غير متحقق لان النماء انما يكون بالقدرة على التصرف ولا قدرة على المال الضمار وقوله (وابن السبيل يقدر بنائبه) جواب عن قولهما كمال ابن السبيل وتقريره سلمنا أن السبب قد تحقق ولكن لا نسلم أن المانع منتف قوله وفوات اليد غير مخل بالوجوب قلنا ممنوع قوله كمال ابن السبيل قلنا قياس فاسد لان ابن السبيل قادر على التصرف بنائبه ولهذا لو باع شيأ من ماله جاز لقدرته على التسليم بنائبه وقوله (والمدفون فى البيت نصاب) أى موجب لوجوب الزكاة (لتيسر الوصول اليه) لكون البيت بيده بجميع أجزائه فيصل اليه بحفره (وفى المدفون فى أرض مملوكة أو كرم اختلاف مشايخ بخارى) فقيل يجب لامكان حفر جميع الارض والوصول اليه وقيل لا تجب لان حفر جميعها اذا لم يكن

ولو

١٢٣

ولو كان الدين على مقر ملىء أو معسر تجب الزكاة لامكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل

فى كتاب الاموال حدثنا يزيد بن هارون حدثنا هشام بن حسان الحسن عن الحسن البصرى قال اذا حضر الوقت الذى يؤدى فيه الرجل زكاته أدى عن كل مال وعن كل دين الا ما كان ضمارا لا يرجوه وروى ابن أبى شيبة فى مصنفه حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون قال أخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة يقال له أبو عائشة عشرين ألفا فالقاها فى بيت المال فلما ولى عمر بن عبد العزيز أتاه ولده فرفعوا مظلمتهم اليه فكتب الى ميمون أن ادفعوا اليهم أموالهم وخذوا زكاة عامهم هذا فانه لولا أنه كان مالا ضمارا أخذنا منه زكاة ما مضى أخبرنا أبو أسامة عن هشام عن الحسن قال عليه زكاة ذلك العام انتهى وروى مالك فى الموطا عن أيوب السختيانى أن عمر بن عبد العزيز كتب فى مال قبضه بعض الولاة ظلما يأمر برده الى أهله ويؤخذ زكاته لما مضى من السنين ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لا يؤخذ منه الا زكاة واحدة فانه كان ضمارا وفيه انقطاع بين أيوب وعمر واعلم أن هذا لا ينتهض على الشافعى لان قول الصحابى عنده ليس حجة فكيف بمن دونه فهذا للاثبات المذهبى والمعنى المذكور بعد للالزام وهو قوله ولان السبب الخ ففيه منع قولهما ان السبب قد تحقق فقال لا نسلم لان السبب هو المال النامى تحقيقا أو تقديرا بالاتفاق للاتفاق على أن من ملك من الجواهر النفيسة ما تساوى آلافا من الدنانير ولم ينو فيها التجارة لا تجب فيها الزكاة وولاية اثبات حقيقة التجارة باليد فاذا فاتت انتفى تصور الاستنماء تحقيقا فانتفى تقديرا فانتفى النماء تقديرا لان الشىء انما يقدر تقديرا اذا تصور تحقيقا وعن هذا انتفى فى النقدين أيضا الانتفاء نماءهما التقديرى بانتفاء تصور التحقيقى بانتفاء اليد فصار بانتفائها كالتاوى فلذا لم تجب صدقة الفطر عن الآبق وانما جاز عتقه عن الكفارة لان الكفارة تعتمد مجرد الملك وبالاباق والكتابة لا ينقص الملك أصلا بخلاف مال ابن السبيل لثبوت التقديرى فيه لامكان التحقيقى اذا وجد نائبا (قوله ولو كان الدين على مقر ملىء أو معسر تجب الزكاة) وكذا قوله بعده فهو أى الدين نصاب بعد تحقق الوجوب حال كون مسمى الدين فيستلزم أنه اذا قبض زكاة لما مضى وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك فى بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك اذ لم يتعرض له المصنف فنقول قسم أبو حنيفة الدين الى ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل مال ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففى القوى تجب الزكاة اذا حال الحول ويتراخى الاداء الى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد فبحسابه وفى المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا وتعتبر لما مضى من الحول فى صحيح الرواية وفى الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط وروى عنه أنه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيأ زكاه قل أو كثر الا دين الكتابة والسعاية وفى رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وأرش الجراحة لانه ليس بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا تؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أنه يقول الاصل أن المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أجر عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض فى قوله وان كانا للتجارة كان حكمه كالقوى لان أجرة مال التجارة كثمن مال التجارة فى صحيح الرواية (قوله ابتداء أو بواسطة التحصيل) لف ونشر مرتب ابتداء يتصل بملىء وبواسطة التحصيل بالمعسر وعن الحسن بن زياد ان ما على المعسر ليس نصابا لانه لا ينتفع به فقول المصنف أو بواسطة التحصيل

بخلاف البيت والدار (قوله لامكان الوصول ابتداء) أى فى المقر الملىء أو بواسطة التحصيل أى فى حق المعسر وقال الامام التمرتاشى رحمة الله عليه ولم يذكر وجوب الاضحية قيل وينبغى ان لا يلزمه بخلاف الزكاة لان الملك ههنا يكفى لوجوبها مع وجود التمكن من الوصول اليه كابن السبيل وفى الاضحية لا يكفى

متعذرا كان متعسرا والحرج مدفوع (ولو كان الدين على مقر ملىء) أى غنى مقتدر (أو معسر تجب الزكاة لامكان الوصول اليه ابتداء) أى فى الملىء (أو بواسطة التحصيل) يعنى فى المعسر فكان من قبيل اللف والنشر على السنن

وكذالو كان على جاحد وعليه بينة أو علم به القاضي لماقلنا ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة رحمه الله لان تفليس القاضي لايصح عنده وعند محمد لاتجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس وأبو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع أبي حنيفة رحمه الله في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء (ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكاة) لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة (وان نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكاة) لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير المقيم مسافرا الا بالسفر

دفعه (قوله وكذالو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضي به) يعني يكون نصابا وروى هشام عن محمد ان مع علم القاضي يكون نصابا وفيما اذا كانت له بينة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنون لايكون نصابا وأكثر المشايخ على خلافه وفي الاصل لم يجعل الدين نصابا ولم يفصل قال شمس الائمة الصحيح جواب الكتاب اذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بينة تعدل وفي الجثو بين يدي القضاة ذل وكل أحد لايختار ذلك فصار في هذين البينة وعلم القاضي شمول العدم وشمول الوجوب والتفصيل وان كان المديون يقر في السر ويجحد في العلانية لم يكن نصابا ولو كان مقرا فلما قدمه الى القاضي جحد وقامت عليه بينة ومضى زمان في تعديل الشهود سقطت الزكاة من يوم جحد الى أن عدلوا لانه كان جاحدا وتلزمه الزكاة فيما كان مقرا قبل الخصومة وهذا انما يتفرع على اختيار الاطلاق في المجحود (قوله لان تفليس القاضي الخ) يفيد أن لفظ مفلس بالتشديد في قوله ولو كان على مقر مفلس لانه تعليله ولانه ذكر المفلس بالتخفيف وأعطى حكمه من غير خلاف بين الثلاثة وهو قوله ولو كان الدين على مقر مليء أو معسر اذ المعسر هو المفلس والخلاف انما هو فيمن فلسه القاضي وصرح بعضهم بان ما على المقر المفلس بالتخفيف ليس بينهم خلاف في أنه نصاب ولم يشترط الطحاوي التفليس على قول محمد وقول المحبوبي لو كان المديون مقرا مفلسا فعلى صاحب الدين زكاة ما مضى اذا قبضه عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد ان كان الحاكم فلسه فلا زكاة عليه لما مضى بناء على مذهبه أن التفليس يتحقق فيصير الدين تاويا به وعند أبي حنيفة لا لان المال غاد ورائح فهو في ذمة المفلس مثله في المليء يوافق نافي الخلاف (قوله وأبو يوسف رحمه الله مع أبي حنيفة الخ) وقيل قول أبي يوسف مبني على قوله الاول وذكر صدر الاسلام قول أبي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكاة مطلقا من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم في تحقق الافلاس (قوله رعاية لجانب الفقراء) هذا من القضايا المسلمة المسكوت عن النظر فيها مع أنها لا تصلح للوجه أصلا اذ مجرد رعاية الفقراء لا يصلح دليلا للحكم بايجاب الله تعالى المال فكل موضع يتأتى فيه رعايتهم وكم من موضع لا تجب فيه فلا يثبت ايجاب عليه الا بدليله فالاولى ما قيل ان التفليس وان تحقق لكن محل الدين الذمة وهي والمطالب باقيان حتى كان لصاحب الدين حق الملازمة فبقاء الملازمة دليل بقاء الدين على حاله فاذا قبضه زكاه لما مضى (قوله لاتصال النية بالعمل) حاصل هذا الفصل أن ما كان من أعمال الجوارح فلا يتحقق بمجرد النية وما كان من التروك كفى فيه مجردها فالتجارة من الاول فلا يكفي مجرد النية بخلاف تركها ونظيره السفر والفطر والاسلام والاسامة لا يثبت واحد منها الا بالعمل وتثبت أضدادها بمجرد النية فلا يصير مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا الدابة سائمة بمجرد النية بل بالعمل ويصير المسافر مقيما والمفطر صائما والمسلم كافرا والدابة علوفة بمجرد نية هذه الامور والمراد بالمفطر الذي لم ينو صوما بعد في وقت تصح

بدليل ابن السبيل فانه لاتجب عليه (قوله ولو كان الدين على مقر مفلس) بالتشديد ويدل عليه تعليله

(وكذالو كان على جاحد وعليه بينة أو علم القاضي به لماقلنا) يعني من امكان الوصول اليه قال الامام فخر الاسلام ولو كان له بينة عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لانه لا يعد تاويا بالمأن حجة البينة فوق حجة الاقرار وهذا رواية هشام عن محمد وفي رواية أخرى عنه قال لا تلزمه الزكاة لما مضى وان كان يعلم أن له بينة اذ ليس كل شاهد يقبل ولا كل قاض يعدل وفي المحاباة بين يدي القاضي للخصومة ذل والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة شيأ بخلاف الاقرار لانه يوجب الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان الدين معلوما للقاضي لان صاحب الدين هنالك لا يحتاج الى الخصومة لان القاضي يلزمه بعلمه وقوله (ولو كان على مقر مفلس) بفتح اللام المشددة (فهو نصاب) أي موجب للزكاة (عند أبي حنيفة لان تفليس القاضي) أي النداء عليه بانه أفلس (لايصح عنده) فكان وجوده كعدمه ولو لم يفلسه وجبت عليه الزكاة بالاتفاق لامكان الوصول بواسطة التحصيل كما مر فكذا بعد التفليس (وعند محمد لاتجب) عليه (لتحقق الافلاس بالتفليس) ولما صح التفليس عنده جعله بمنزلة المال التاوي والمجحود (وأبو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس) حتى تسقط المطالبة الى وقت اليسار (ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة) فتجب لما مضى اذا قبض عندهما (رعاية لجانب الفقراء) وقوله (ومن اشترى جارية للتجارة) ظاهر وحاصله أن النية اذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها واذا تجردت عن العمل لاتعتبر فيما يتعلق ثبوته بالجوارح والتجارة عمل الجوارح فلا تحصل بمجرد النية لانها تصلح لترك الفعل دون انشائه قال وان

(وان اشترى شيأ ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل بخلاف ما اذا ورث ونوى التجارة) لانه لا عمل منه ولو ملكه بالهبة أو بالوصية أو النكاح أو الخلع أو الصلح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف رحمه الله لاقترانها بالعمل وعند محمد لا يصير للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة وقيل الاختلاف على عكسه (ولا يجوز أداء الزكاة الا بنية مقارنة للاداء أو مقارنة لعزل مقدار الواجب) لان الزكاة عبادة فكان من شرطها النية والاصل فيها الاقتران الا أن الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية في الصوم

فيه النية (قوله وان اشترى شيأ الخ) المراد ما تصح فيه نية التجارة لا عموم شيء فانه لو اشترى أرضا خراجية أو عشرية ليتجر فيها لاتجب فيها زكاة التجارة والا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الارض وعن محمد في أرض العشر اشتراها للتجارة تجب الزكاة مع العشر واذا لم يصح بقيت الارض على وظيفتها التي كانت وكذا لو اشترى بذر التجارة وزرعه في عشرية استأجرها كان فيها العشر لا غير (قوله بخلاف ما اذا ورث) الحاصل أن نية التجارة فيما يشتريه تصح بالاجماع وفيما يرثه لا تصح بالاجماع لانه لا صنع له فيه أصلا وفيما تملكه بقبول عقد مما ذكر خلاف وجه الاعتبار أن مقتضى الدليل اعتبار النيات مطلقا وان تجردت عن الاعمال قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله الا أنها لم تعتبر لخفائها حتى تتصل بالعمل الظاهر وقد اتصلت في هذه ووجه الآخر أن اعتبارها اذا طابقت المنوي وهو التجارة وهي مبادلة المال بالمال وذلك منتف في الهبة وما معها والذي في نفسي ترجيح الاول ويلحق بالبيع بدل المؤجر فلو آجره ولده بعبد ونواه للتجارة كان للتجارة وبالميراث ما دخل له من حبوب أرضه فنوى امساكها للتجارة فلا تجب لو باعها بعد حول (قوله ولا يجوز الخ) حصر الجواز في الامرين فأفاد أنه لو نوى الزكاة وجعل يتصدق ولو الى آخر السنة ولم تحضره النية لا يسقط عنه شيء الا زكاة ما تصدق به على قول محمد ولو دفعها الوكيل فالعبرة لنية المالك وفيه بحث لبعضهم لم يعرج عليه في فتاوى قاضيخان قال أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق حتى نوى الآمر من زكاة ماله من غير أن يتلفظ به ثم تصدق المأمور جازت عن الزكاة انتهى وكذا لو قال عن كفارتي ثم نوى الزكاة قبل دفعه (قوله كتقديم النية الخ) حاصله الحاق الزكاة بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحوق لزوم

بتفليس القاضي (قوله وان اشترى شيأ ونواه للتجارة) هذا في الشيء الذي تصح فيه نية التجارة وأما اذا اشترى شيأ لم تصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة بان اشترى أرضا عشرية أو خراجية بنية التجارة فانه لا تجب فيه زكاة التجارة لان نية التجارة لا تصح فيها لانها لو صحت يلزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الارض وهذا لا يجوز واذا لم تصح بقيت الارض على ما كانت وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه في أرض عشرية استأجرها كان فيه العشر لا غير كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفتاوى قاضيخان رحمة الله تعالى عليهما (قوله كان للتجارة عند أبي يوسف رحمه الله) لاقترانها بالعمل وهو القبول وان لم يقارن عمل التجارة وهذا لان التجارة اكتساب المال فلا يدخل في ملكه الا بقبوله فهو كسبه فصح قران النية به كالشراء فان قيل نية التجارة بلا تجارة محال قلنا الدليل يقتضي اعتبار النيات وان لم تقارن الاعمال قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله الا أنها لم تعتبر لخفائها فاذا قارنت الاعمال زال الاستتار فوجب الاعتبار (قوله أو مقارنة لعزل مقدار الواجب) لما أن العزل فعل فيكتفى باقتران النية به تيسيرا وأما اذا نوى ان يؤدي الزكاة فجعل يتصدق الى آخر السنة ولم تحضره النية لم يجب لما أن النية يعتبر اقترانها بالفعل ولم يوجد كذا في

(وان اشترى شيأ ونواه للتجارة كان للتجارة) مبناه ما تقدم فانه اذا اشترى ونوى قرنت نيته بالعمل واذا ورث ونوى تجردت النية عن العمل لما أن الميراث يدخل في ملكه بغير عمله وصنعه حتى ان الجنين يرث وان لم يكن منه فعل (ولو ملكه بالهبة أو بالوصية) أو بغيرهما مما ذكر في الكتاب ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف لاقترانها بالعمل وهو القبول وعند محمد لا يكون للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة) لان هذه العقود ليست بتجارة والحاصل أن ما يدخل في ملك الرجل على نوعين نوع يدخل بغير صنعه كالارث ونوع يدخل بصنعه وهو أيضا على نوعين ببدل مالي كالشراء والاجارة وغيره كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية فالذي يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية التجارة مجردة بالاتفاق والذي يدخل ببدل مالي يعتبر فيه نية التجارة بالاتفاق والذي يدخل ببدل غير مالي أو بغير بدل فقد اختلف فيه على ما ذكرنا قيل قوله وان اشترى شيأ ونواه للتجارة كان للتجارة ليس على اطلاقه فان من اشترى شيأ لم تصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة كمن اشترى أرضا عشرية أو خراجية بنية التجارة فانه لا تجب فيه زكاة التجارة لان نية التجارة فيها لا تصح لانها لو صحت لزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الارض وهو لا يجوز واذا لم تصح بقيت الارض على ما كانت وقوله (وقيل الاختلاف على عكسه) يعني ما نقل الاسبيجابي في شرح الطحاوي عن القاضي الشهيد انه ذكر في مختلفه هذا الاختلاف على عكس ما ذكر في الكتاب وهو أنه في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون للتجارة وفي قول محمد يكون لها قال (ولا يجوز أداء الزكاة الا بنية مقارنة للاداء) لان الزكاة عبادة فلا بد لها من نية ولا معتبر بها الا اذا قارنت العمل فان قارنت الاداء فظاهر وان قارنت عزل مقدار الواجب فلما ذكر بقوله (الا أن الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا)

فانا لو شرطناوجودها عند كل دفع لزم الحرج فكان كتقديم النية فى الصوم وقوله (ومن تصدق بجميع ماله لا ينوى الزكاة) أى غيرناو لها (سقط عنه فرضها استحسانا) والقياس أن لا يسقط قيل وهو قول زفر لان النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما فى الصلاة وجه الاستحسان ماذكره (ان الواجب جزء منه) أى من جميع ماله وهو ربع العشر (فكان متعينا فيه) أى فى الجميع والمتعين لا يحتاج الى التعيين ولقائل أن يقول الواجب متعين بتعيين المؤدى أو بتعيين الشارع لا سبيل الى الاول لكونه خلاف المفروض والثانى انما يعتبر اذا لم يزاحمه مزاحم كصوم رمضان وهذا ليس (١٢٦) كذلك لان النفل مشروع والجواب أنه متعين بتعيين المؤدى بدلالة حاله كمن أطلق نية الحج وعليه حجة الاسلام والمفروض عدم تعينه نصا لا دلالة ولو سلك ههنا المسلك الذى سلكته فى التقرير وهو أن يقال الزكاة سقطت عنه لانه أداها والسقوط عنه انما هو تخفيف عليه فيكتفى بمطلق النية تيسيرا لعله كان أسهل مأخذا (ولو أدى بعض النصاب سقطت زكاة المؤدى عند محمد لان الواجب شائع) فلو تصدق بالجميع سقط الجميع فكذا اذا تصدق بالبعض اعتبارا للبعض بالكل وعند أبى يوسف لا يسقط لان البعض المؤدى غير متعين لمحلية بعض الواجب الذى يخصه لكون الباقى محلا للواجب فوجدت مزاحمة سائر الاجزاء بخلاف ما اذا تصدق بالجميع بلا نية فانه لم يبق ثم مزاحمة ولقائل أن يقول الباقى محل للواجب كله أو لحصته والاول عين النزاع والثانى هو المطلوب وروى أن أبا حنيفة مع محمد فى هذه المسئلة

(باب صدقة السوائم)

(ومن تصدق بجميع ماله لا ينوى الزكاة سقط فرضها عنه استحسانا) لان الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة الى التعيين (ولو أدى بعض النصاب سقط زكاة المؤدى عند محمد) لان الواجب شائع فى الكل وعند أبى يوسف لا تسقط لان البعض غير متعين لكون الباقى محلا للواجب بخلاف الاول

(باب صدقة السوائم)

الحرج فى الزام المقارنة وسببه فى الزكاة تفرق الدفع للكثيرين (قوله سقط فرضها عنه) بشرط أن لا ينوى بها واجبا آخر من نذر وغيره سواء نوى النفل أو لم تحضره النية بخلاف رمضان لا بد فيه من نية القربة والفرق أن دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان بخلاف الامساك انقسم الى عادة وعبادة فاحتاج الى تمييز بالقصد واذا وقع أداء الكل قربة فيما نحن فيه لم يحتج الى تعيين الفرض لان الفرض أنه دفع الكل والحاجة الى تعيين الفرض للمزاحمة بين الجزء المؤدى وسائر الاجزاء وبأداء الكل لله تعالى تحقق أداء الجزء الواجب (قوله لان الواجب شائع فى الكل) فصار كهلاك البعض فسقط زكاته (قوله بخلاف الاول) أى التصدق بالكل للتيقن باخراج الجزء الذى هو الزكاة بخلاف الهلاك فانه لا صنع له فيه وعلى هذا لو كان له دين على فقير فأبرأه عنه سقط زكاته عنه نوى به عن الزكاة أو لم ينو لانه كالهلاك ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض لما قلنا لا زكاة الباقى ولو نوى به الاداء عن الباقى لان الساقط ليس بمال والباقى فى ذمته يجوز أن يصير مالا وكان خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه ولذا لا يجوز أداء الدين عن العين بخلاف العكس ولو كان الدين على غنى فوهبه منه بعد وجوب الزكاة قيل يضمن قدر الواجب عليه وقيل لا يضمن كأنه بناء على أنه استهلاك أو هلاك هذا والافضل فى الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع

(باب صدقة السوائم)

الايضاح (قوله ومن تصدق بجميع ماله لا ينوى الزكاة سقط فرضها عنه استحسانا) فان قيل نية الزكاة شرط ولم توجد قلنا الواجب نية أصل العبادة لتمتاز من العادة وقد وجدت اذ الكلام فيما اذا تصدق على الفقير والصدقة ما يراد بها رضا الله تعالى ونية الفرض انما تشترط لتحصيل التعيين وذا عند عدم التعيين والواجب متعين فى هذا النصاب فلا حاجة الى التعيين وصار كما اذا نوى الصوم مطلقا فى يوم رمضان فانه يقع عن الفرض وان لم يعين لتعينه (قوله لان البعض غير متعين) بيان هذا انه لا تسقط زكاة المؤدى كما لا تسقط زكاة الباقى لوجود المزاحمة لان المؤدى محل الواجب وكذلك الباقى أيضا محل الواجب ثم انه كما يحتاج الى اسقاط الواجب عن المؤدى يحتاج أيضا الى اسقاط الواجب عن الباقى فقدار الواجب فى المؤدى جاز أن يقع عن المؤدى وجاز أن يقع عن الباقى فلا يقع عنهما لعدم الاولوية ووجود المزاحمة وعدم قاطع المزاحمة وهو النية المعينة لذلك بخلاف ما اذا أدى الكل فان المزاحمة انعدمت هناك وروى عن أبى يوسف رحمه الله انه اذا نوى ان يتصدق بجميع المال فتصدق شيأ فشيأ أجزأه وان تسبقه النية تضمن الزكاة لان الزكاة واجبة عليه عنده بعد ما تصدق بالبعض فلا يسقط به الفرض والله أعلم بالصواب *(باب صدقة السوائم)*

(قوله وعند أبى يوسف لا يسقط لان البعض المؤدى غير متعين الخ) أقول قال العلامة الكاكى لان كل بعض محل للواجب ثم انه كما يحتاج الى اسقاط الواجب عن المؤدى يحتاج الى اسقاط الواجب عن الباقى فقدار الواجب عن المؤدى جاز أن يقع عن الباقى فلا يقع عنهما لعدم الاولوية ووجود المزاحمة مع عدم قاطع المزاحمة بخلاف ما لو أدى الكل فان المزاحمة انعدمت هنا فسقط عنه الواجب ضرورة لوجود أصل النية وعدم المزاحمة انتهى وأنت خبير بان قوله لعدم الاولوية قابل للمنع (قوله ولقائل أن يقول الباقى محل للواجب كله أو لحصته الخ) أقول المراد أن الباقى يصلح أن يؤدى منه الواجب كله فلا يتعين البعض المصدق به للفقير لمحلية بعض الواجب الذى يخصه فلا يحكم بسقوطه به فليتأمل *(باب صدقة السوائم)* *(فصل

ذكر فى المبسوط أن محمدا بدأ فى كتاب الزكاة بزكاة المواشى اقتداء بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الصدقة وأراد بها الزكاة اقتداء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والسوائم جمع سائمة من سامت الماشية أى رعت سوما وأسامها صاحبها اسامة *(فصل فى الابل)* بدأ فى باب صدقة السوائم بفصل الابل لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب (١٢٧) الى أبى بكر رضى الله عنه هكذا والذود من الابل من الثلاث الى العشر وهى مؤنثة لا واحد لها من لفظها واضافة خمس الى ذود كالاضافة فى قوله تسعة رهط فى كونها اضافة العدد الى مميزه الذى هو بمعنى الجمع كأنه قال تسعة أنفس فان قيل الاصل فى الزكاة أن تجب فى كل نوع منه فكيف وجبت الشاة فى الابل قلت بالنص على خلاف القياس ولان الواحد من خمس خمس والواجب هو ربع العشر وفى ايجاب الشقص ضرر عيب الشركة فاوجب الشاة لانها تقوم بربع عشر الابل لانها كانت تقوم بخمسة دراهم هنالك وبنت مخاض بأربعين درهما فايجابها فى خمس من الابل كايجاب الخمس فى المائتين من الدراهم قوله (فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) على هذا اتفقت الآثار وأجمع العلماء الامار وى شاذا عن على رضى الله عنه أنه قال فى خمس وعشرين خمس شياه وفى ست وعشرين بنت مخاض قال سفيان الثورى هذا غلط وقع من رجال على رضى الله عنه أما على فانه أفقه من ان يقول هكذا لان فى هذا موالاة بين الواجبين لا وقص بينهما وهو خلاف أصول الزكوات فان مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب وقوله

(فصل فى الابل) قال رضى الله عنه (ليس فى أقل من خمس ذود صدقة فاذا بلغت خمسا سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى تسع فاذا كانت عشرا ففيها شاتان الى أربع عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث شياه الى تسع عشرة فاذا كانت عشرين ففيها أربع شياه الى أربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض)

سامت الماشية سوما وأسامها ربها اسامة بدأ محمد رحمه الله فى تفصيل أموال الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كان فى كتبه كذلك لانها كانت الى العرب وكان جل أموالهم وأنفسها الابل فبدأ بها والسائمة التى ترعى ولا تعلف فى الاهل وفى الفقه هى تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدر والنسل حولا أو أكثره وسيأتى تفسير السائمة فى الهداية ونذكر هناك الخلاف فلو أسيمت للحمل والركوب لم تكن السائمة المستلزمة شرعا الحكم وجوب الزكاة بل لا زكاة فيها ولو أسامها للتجارة كان فيها زكاة التجارة لا زكاة السائمة وقد عين فى الكتاب أسنان المسميات وأما اشتقاق الاسماء فسميت بنت المخاض به لان أمها تكون مخاضا بغيرها عادة أى حاملا و[illegible] نوق [illegible] مخاضا قال الله تعالى فأجاءها المخاض الى جذع النخلة وبنت اللبون لان أمها تكون ذات لبن ترضع به أخرى والحقة لانها حق لها أن تركب ويحمل عليها والجذعة لمعنى فى أسنانها يعرفه أهل اللغة (قوله ليس فى أقل من خمس ذود) الذود يقال من ثلاثة من الابل الى عشرة وقد استعملها هنا فى الواحد على نظير استعمال الرهط فى قوله تعالى تسعة رهط وقصد المصنف بذلك متابعة لفظ الصديق رضى الله عنه على ما سنذكره عنه واعلم أن تقدير النصاب والواجب أمر توقيفى وفى المبسوط أن ايجاب الشاة فى خمسة من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم بخمسة وبنت مخاض بأربعين فايجاب الشاة فى خمس كايجاب الخمسة فى مائتين اهـ وسيأتى فى الحديث فيمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده وضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلاف ما قال وسننبهك عليه ثم ظاهر الغاية فى قوله الى تسع

(فصل فى الابل) (قوله ليس فى أقل من خمس ذود من الابل صدقة) الذود من الابل من الثلاثة الى العشرة وهى مؤنثة لا واحد لها من لفظها كذا فى الصحاح والسائمة من سامت الماشية أى رعت سوما وأسامها صاحبها اسامة والسائمة عن الاصمعى كل ابل ترسل ترعى ولا تعلف فى الاهل كذا فى المغرب وذكر فى التحفة ومن صفات الواجب فى الابل الانوثة حتى لا يجوز فيها سوى الاناث ولا يجوز الذكران الا بطريق القيمة ثم سميت بنت مخاض لمعنى فى أمها لان أمها صارت مخاضا بأخرى أى حاملا وفى المغرب مخضت الحامل مخاضا أى أخذها وجع الولادة ومنه قوله تعالى فأجاءها المخاض الى جذع النخلة والمخاض أيضا النوق الحوامل الواحدة الخلفة ويقال لولدها اذا استكملت سنة ودخل فى الثانية ابن مخاض لان أمه لحقت بالمخاض من النوق وكذلك سميت بنت لبون لمعنى فى أمها فانها لبون بولادة أخرى وسميت حقة لمعنى فيها وهو انه حق لها ان تركب ويحمل عليها وسميت الجذعة وهى التى طعنت فى الخامسة لانه لا يستوفى ما يطلب منها الا بضرب تكلف وحبس مأخوذ من قولك جذعت الدابة اذا حبستها من غير علف وهى أعلى الاسنان التى تؤخذ فى الزكاة وبعده ثنى وسديس وبازل ولا يجب من ذلك فى الزكاة لنهى رسول الله عليه الصلاة والسلام السعاة عن أخذ كرائم أموال الناس كذا فى المبسوط (قوله فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) وروى شاذا عن على رضى الله عنه انه قال فى خمس وعشرين خمس شياه وفى ستة وعشرين ابنة

(فصل فى الابل) (قوله وهو خلاف أصول الزكوات فان مبناها على أن الوقص يتلو الوجوب) أقول لعل المراد زكوات الابل والافنى زكاة البقر لا يتلو الوقص الوجوب فيما بين الاربعين والستين على ظاهر الرواية كما سيجىء

(وهى التى طعنت) أى دخلت (فى الثانية) وانما سميت بنت مخاض لمعنى فى أمها لان أمها صارت مخاضا باخرى أى حاملا وكذلك سميت بنت لبون لمعنى فى أمها فانها لبون بولادة أخرى وسميت حقة لمعنى فيها وهو أنه حق لها أن تركب ويحمل عليها وسميت جذعة بفتح الذال لمعنى فى أسنانها لامعروف عند أرباب الابل وهى

أعلى الاسنان التى تؤخذ فى زكاة الابل وبعده ثنى وسديس وبازل ولا يجب شئ من ذلك لنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم السعاة عن أخذ كرائم أموال الناس واعلم أن من صفات الواجب فى الابل الانوثة قال صاحب التحفة لايجوز فيها سوى الاناث الابطريق القيمة وقيل فى ذلك بان الشرع جعل الواجب فى نصاب الابل الصغار دون الكبار بدليل أنه لاتجوز الاضحية بها وانما تجوز بالثنى فصاعدا وكان ذلك تيسيرا لارباب المواشى وجعل الواجب ايضا من الاناث لان الانوثة تعد فضلا فى الابل فصار الواجب وسطا وقد جاءت السنة بتعيين الوسط ولم تعين الانوثة فى البقر والغنم لان الانوثة فيهما لاتعد فضلا وقوله (تستأنف الفريضة) تفسير الاستئناف أنه لايجب فيما زاد على مائة وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمسا فاذا بلغت خمسا كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان فقوله مع الحقتين قيد فيما يأتى بعده الى قوله بنت مخاض وقوله (الى مائة وخمسين) يعنى من أول النصاب فتكون جملة النصاب مائة وخمسة وأربعين لحقتين وبنت مخاض فاذا زادت على ذلك خمسة صارت مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق وقوله (ثم تستأنف الفريضة فيكون فى الخمس شاة) ففيها

وهى التى طعنت فى الثانية (الى خمس وثلاثين فاذا كانت ستا وثلاثين ففيها بنت لبون) وهى التى طعنت فى الثالثة الى خمس وأربعين (فاذا كانت ستا وأربعين ففيها حقة) وهى التى طعنت فى الرابعة (الى ستين فاذا كانت احدى وستين ففيها جذعة) وهى التى طعنت فى الخامسة (الى خمس وسبعين فاذا كانت ستا وسبعين ففيها ابنتا لبون الى تسعين فاذا كانت احدى وتسعين ففيها حقتان الى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم (ثم) اذا زادت على مائة وعشرين (تستأنف الفريضة) فيكون فى الخمس شاة مع الحقتين وفى العشر شاتان وفى خمس عشرة ثلاث شياه وفى العشرين أربع شياه وفى خمس وعشرين بنت مخاض الى مائة وخمسين فيكون فيها ثلاث حقاق ثم تستأنف الفريضة فيكون فى الخمس شاة وفى العشر شاتان وفى خمس عشرة ثلاث شياه وفى العشرين أربع شياه وفى خمس وعشرين بنت مخاض وفى ست وثلاثين بنت لبون فاذا بلغت مائة وستا وتسعين

كونها غاية للوجوب وانما يتمشى على قول محمد رحمه الله لانه جعل الزكاة واجبة فى النصاب والعفو والغاية غاية اسقاط لان المعنى وجوب الشاة مستمر الى تسع واعلم أن الواجب فى الابل هو الاناث أو قيمتها بخلاف البقر والغنم فانه يستوى فيه الذكورة والانوثة (قوله بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم) منها كتاب الصديق رضى الله عنه لانس بن مالك رواه البخارى وفرقه فى ثلاثة أبواب عن ثمامة أن أنسا حدثه أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه الى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتى أمر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين فليعطها على وجهها ومن سئل فوقه فلا يعطه فى أربع وعشرين من الابل فما دونها من الغنم فى كل خمس ذود شاة فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى فاذا بلغت ستا وثلاثين الى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى فاذا بلغت ستا وأربعين الى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فاذا بلغت احدى وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة فاذا بلغت ستا وسبعين الى تسعين ففيها ابنتا لبون فاذا بلغت احدى وتسعين الى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل فاذا زادت على عشرين ومائة ففى كل أربعين ابنة لبون وفى كل خمسين حقة ثم ساق بقية الحديث فى الغنم ثم ذكر فى الباب الثانى عن ثمامة وقال فيه من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة

مخاض قال سفيان الثورى هذا غلط وقع من رجال على رضى الله تعالى عنه أما على فافقه من ان يقول هكذا لان فى هذا موالاة بين الواجبين ولا وقص بينهما وهو خلاف أصول الزكاة فان مبنى الزكاة على ان الوقص يتلو الوجوب (قوله ثم تستأنف الفريضة فيكون فى الخمس شاة) أى مع الواجب المقدم الذى يليه وهو ثلاث حقاق وكذلك فيما بعده ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف فى الخمسين التى بعد المائة والخمسين وانما قيد بهذا احترازا عن الاستئناف الاول وهو الاستئناف الذى بعد المائة والعشرين فان فى ذلك الاستئناف ليس ايجاب بنت لبون ولا ايجاب أربع حقاق لانعدام وجود نصابهما لانه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصارت مائة خمسين وجبت فيها ثلاث حقاق (قوله فاذا بلغت مائة وستا وتسعين

(قوله وقيل فى ذلك بان الشرع) أقول القائل هو صاحب النهاية (قوله وانما يجوز بالثنى فصاعدا) أقول يعنى من السديس والبازل (قوله بدليل أنه لاتجوز الاضحية بها الخ) أقول لئلا يقل الواجب أو ينقطع بالصرف الى الاضحية

ففيها أربع حقاق

وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين انتهى فقد جعل بدل كل شاة عند عدم القدرة عليها عشرة وهذا يصرح بخلاف الاعتبار الذى اعتبره فى المبسوط لان الظاهر أنه انما تجعل عند عدمها قيمتها اذ ذاك ثم قال وفى الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين الى مائة وعشرين شاة فاذا زادت على عشرين ومائة الى مائتين ففيها شاتان فاذا زادت على مائتين الى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه فاذا زادت على ثلاثمائة ففى كل مائة شاة شاة فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة الا أن يشاء ربها وفى الرقة ربع العشر فاذا لم تكن الا تسعين ومائة فليس فيها شئ الا أن يشاء ربها وفى الباب الثالث عن ثمامة أن أنسا حدثه فساق الحديث وفيه لايخرج فى الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا أن يشاء المصدق ورواه أبو داود فى سننه حديثا واحدا وزاد فيه وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية وقد يوهم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح أنه صحيح قاله البيهقى ومن الكتب كتاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه فذكره على وفاق ما تقدم وزاد فيه لايجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ولم يذكر الزهرى عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه وانما رفعه سفيان بن حسين وسفيان هذا أخرج له مسلم واستشهد به البخارى وقد تابع سفيان على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بحديثه وزاد فيه ابن ماجه بعد قوله وفى خمس وعشرين بنت مخاض فابن لبون ذكر فان لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر وزاد فيه أبو داود زيادة من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال هذه نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى كتبه فى الصدقة وهى عند آل عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال ابن شهاب أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها وهى التى انتسخ عمر بن عبد العزيز من عبد الله بن عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله بن عمر فذكر الحديث وقال فيه فاذا كانت احدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وثلاثين ومائة فاذا كانت أربعين ومائة ففيها ثلاث حقاق حتى تبلغ تسعا وخمسين ومائة فاذا كانت ستين ومائة ففيها أربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومائة فاذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومائة فاذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومائة فاذا كانت تسعين ومائة ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وتسعين ومائة فاذا بلغت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون ثم ذكر سائمة الغنم على ما ذكر سفيان بن حسين وهذا مرسل كما أشار اليه الترمذى وقد اشتمل كتاب الصديق وكتاب عمر على هذه الالفاظ وهى وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بالسوية ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ولا بأس ببيان المراد اذ كان مبنى بعض الخلاف وذلك اذا كان النصاب بين شركاء وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح والمرعى والمراح والراعى والفحل والحالب تجب الزكاة فيه عنده لقوله صلى الله عليه وسلم لايجمع بين متفرق الحديث وفى عدم الوجوب بتفريق المجتمع وعندنا لاتجب والا وجبت على كل واحد فيما دون النصاب لنا هذا الحديث ففى الوجوب الجمع بين الاملاك المتفرقة اذ المراد الجمع والتفريق فى الاملاك لا الامكنة ألا ترى أن النصاب المفرق فى أمكنة مع وحدة الملك تجب فيه ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعى أن يجعلها نصابين بان يفرقها فى مكانين فمعنى لا يفرق بين مجتمع أنه لا يفرق الساعى بين الثمانين مثلا أو المائة والعشرين ليجعلها نصابين

ففيها أربع حقاق) الى مائتين ثم ان شاء أدى منها أربع حقاق من كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات

يعنى مع ثلاث حقاق وكذلك فيما بعده

وقوله (ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) قيده بذلك احترازا عن الاستئناف الذي بعد المائة والعشرين فان ذلك ليس فيه ايجاب بنت لبون ولا ايجاب أربع حقاق لعدم نصابهما لانه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين وجب ثلاث حقاق وقوله (وهذا) أي الاستئناف بعد المائة والعشرين و بعد المائة والخمسين و بعد المائتين (مذهبنا) وهو مذهب علي وابن مسعود (وقال الشافعي اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم ايدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة) واستدل على ذلك (بما روى أنه عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ولم يشترط عود ما دونها) يعني من غير أن يوجب في خمس وعشرين بنت مخاض ومن غير أن يوجب في الخمس شاة ولنا حديث قيس بن سعد رضي الله عنه قال قلت لابي بكر محمد بن عمرو بن حزم أخرج لي كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم فاخرج كتابا في ورقة وفيه فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة فيعمل بالزيادة اذ ليس في حديثهم ما ينفي ذلك وقد عملنا بحديثهم أيضا لانا أوجبنا في الاربعين بنت لبون فان الواجب في الاربعين ما هو الواجب في ست وثلاثين وكذلك أوجبنا في خمسين حقة وقوله

الى مائتين ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) وهذا عندنا وقال الشافعي اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فتجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روى أنه عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون

وثلاثة ولا يجمع بين متفرق لا يجمع مثلا بين الاربعين المتفرقة بالملك بان تكون مشتركة ليجعلها نصابا والحال أن لكل عشرين قال وما كان بين خليطين الخ قالوا أراد به اذا كان بين رجلين احدى وستون مثلا من الابل لاحدهما ست وثلاثون وللآخر خمس وعشرون فاخذ المصدق منها بنت لبون و بنت مخاض فان كل واحد يرجع على شريكه بحصة ما أخذه الساعي من ملكه زكاة شريكه والله أعلم ومنها كتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي في الديات وأبو داود في مراسيله عن سليمان بن أرقم عن الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات و بعث به مع عمرو بن حزم فقرئت على أهل اليمن وهذه نسختها بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي صلى الله عليه وسلم الى شرحبيل بن عبد كلال قيل ذي رعين ومعافر وهمدان أما بعد فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغانم خمس الله وما كتب الله عز وجل على المؤمنين من العشر في العقار وما سقت السماء وما كان سيحا أو كان بعلا فيه العشر اذا بلغ خمسة أوسق وما سقي بالرشاء والدالية ففيه نصف العشر وفي كل خمس من الابل سائمة شاة الى أن تبلغ أربعا وعشرين فاذا زادت واحدة على أربع وعشرين ففيها بنت مخاض فان لم توجد ابنة مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه وفي كل ثلاثين باقورة تبيع أو جذعة وفي كل أربعين باقورة بقرة ثم ذكر صدقة الغنم وفيه وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم وما زاد ففي كل أربعين درهما درهم وليس فيما دون خمسة أواق شئ وفي كل أربعين دينارا دينار وفي الكتاب أيضا ان أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة بغير حق والفرار في سبيل الله يوم الزحف وعقوق الوالدين ورمي المحصنة وتعلم السحر وأكل الربا وأكل مال اليتيم ثم ذكر جملا في الديات قال النسائي وسليمان بن أرقم متروك وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن عبد الله بن أبي بكر به وأخرجه الدارقطني عن اسمعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر به ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك كلاهما عن سليمان بن داود حدثني الزهري به قال الحاكم اسناده صحيح وهو من قواعد الاسلام وقال أحمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح قال ابن الجوزي يشير بالصحة الى هذه الرواية لا الى غيرها وقال بعض الحفاظ في نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقتها الامة بالقبول وهي متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهي دائرة على سليمان بن أرقم وسليمان بن داود وكلاهما ضعيف لكن قال الشافعي في الرسالة لم يقبلوه حتى ثبت عندهم انه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يعقوب بن سفيان الفسوي لا أعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه فان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون اليه ويدعون آراءهم اهـ وتضعيف سليمان بن داود الخولاني معارض بانه أثنى جماعة من الحفاظ عليه منهم أحمد وأبو حاتم وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن عدي (قوله الى مائتين) واذا صارت مائتين فهو بالخيار ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء خمسة بنات لبون (قوله كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) يعني في خمس شاة مع الاربع حقاق أو الخمسة بنات لبون وفي

لبون من كل أربعين بنت لبون كذا في المبسوط وفتاوى قاضيخان رحمه الله تعالى وهذا الخيار انما يتحقق اذا

من غير شرط عود ما دونها ولنا أنه عليه السلام كتب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان أقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فنعمل بالزيادة

عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق حينئذ الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ستة حقاق الى ثلاثمائة وهكذا وهو احتراز عن الاستئناف الاول (قوله لما روى أنه عليه السلام الخ) تقدم في كتاب أبي بكر في البخاري وأحمد مع الشافعي وعن مالك روايتان كمذهبنا وكمذهب الشافعي (قوله ولنا أنه عليه السلام) روى أبو داود في المراسيل واسحق ابن راهويه في مسنده والطحاوي في مشكله عن حماد بن سلمة قلت لقيس بن سعد خذ لي كتاب محمد بن عمرو ابن حزم فاعطاني كتابا أخبر أنه أخذه من أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وأخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم كتبه لجده فقرأته فكان فيه ذكر ما يخرج من فرائض الابل فقص الحديث الى أن بلغ عشرين ومائة فاذا كانت أكثر من عشرين ومائة فانها تعاد الى أول فريضة الابل ودفعت هذه الرواية بمخالفتها الرواية الاخرى عنه مما قدمناه ورواية الصحيح من كتاب الصديق والاثر الذي رواه الطحاوي عن ابن مسعود بما يوافق مذهبنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف بخصيف وما أخرجه ابن أبي شيبة بسنده عن سفيان عن أبي اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي كمذهبنا عورض بان شريكا رواه عن أبي اسحق عن عاصم عن علي قال اذا زادت الابل على عشرة ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون الا أن سفيان أحفظ من شريك ولو سلم لا يقاوم ما تقدم قلنا ان سلم فانما يتم لو تعارضا وليس كذلك لان ما تثبته هذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعرض ما تقدم لنفيه ليكون معارضا انما فيه اذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ونحن نقول به لانا أوجبنا كذلك اذ الواجب في الاربعين هو الواجب في ست وثلاثين والواجب في خمسين هو الواجب في ست وأربعين ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه فنوجبه بما رويناه ونحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثير جمعا بين الاخبار ألا ترى الى ما رواه الزهري عن سالم عن أبيه أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها الى عماله حتى توفي فاخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم أخرجها عمر فعمل بها ثم أخرجها عثمان فعمل بها ثم أخرجها علي فعمل بها فكان في احدى الروايتين في احدى وتسعين حقتان الى عشرين ومائة فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون الحديث رواه أبو داود والترمذي قال في شرح الكنز وقد وردت أحاديث كلها تنص على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في الغاية (قوله والبخت والعراب) جمع عربي للبهائم وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية والاعراب أهل البدو واختلف في نسبتهم والاصح أنهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهي من تهامة لان أباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب * وهذه تتمة في زكاة العجاف لا شك أن الواجب الاصلي هو الوسط مع مراعاة جانب الفقراء ورب المال فايجابه فيما اذا كان الكل عجافا اجحاف به فوجب الايجاب بقدره وهذا تفصيله فاذا كان له خمس من الابل فيها بنت مخاض وسط أو أعلى منها سنا لكنها النقصان حالها تعدلها ففيها شاة وسط فان لم يكن فيها ما يساويها نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة أفضلها فما كان بينهما من التفاوت اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة الى الشاة الوسط مثلا لو كان قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة أفضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالنصف فتجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط وعلى هذا فقس فلو كانت الابل خمسا وعشرين حقاق أو جذاع أو بنات مخاض أو بوازل فان كان فيها بنت مخاض وسط أو

بلغ النصاب المائتين ولعل مراده ان له الخيار في تأخير اداء الزكاة الى ان يبلغ النصاب مائتين فيؤدي كما ذكر (قوله من غير شرط عود ما دونها) أي ما دون بنت لبون يعني أوجب النبي عليه السلام في كل أربعين بنت

(والبخت والعراب سواء) فی وجوب الزكاة لان مطلق الاسم يتناولهما

مايساوى بهافى القيمة وجبت بنت مخاض وسط وان شاء دفع التى تساوى بها وان كان حقة أو أعلى منها بطريق القيمة وان لم يكن فيها مايساوى بها ولا هى فالواجب بنت مخاض تساوى أفضلها ولو كانت ستا وثلاثين بنت مخاض أو حقاق أو جذاع أو بوازل فان كان فيها اثنتان تعدلان بنتى مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكتف هنا بوجود واحدة تعدل بنت مخاض وسط لايجاب بنت لبون وسط لان الواجب هنا ليس بنت مخاض بل بنت لبون وربما كان التفاوت بينهما يأتى على أكثر نصاب العجاف فوجب ضم أخرى تعدل بنت مخاض وسط فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض وجب بنت لبون بقدرها وطريقه أن ينظر الى قيمة بنت مخاض وسط والى قيمة بنت لبون وسط فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوى أفضلها مما يليها فى الفضل منها مثلا كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوى أفضلها ونصف قيمة التى تليها فى الفضل حتى لو كان أفضلها يساوى عشرين وتليه أخرى تساوى عشرة وجب بنت لبون تساوى عشرين وخمسة دراهم ولو كانت خمسين ليس فيها مايساوى بنت مخاض وسط نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط فما وقع به التفاوت اعتبر فى التى تلى أفضلها فيجب ذلك مع أفضلها أيضا كما ذكر فى بنت اللبون مع بنت المخاض حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين

لبون وفى كل خمسين حقة من غير ان يوجب فى الخمس شاة وفى خمس وعشرين بنت مخاض فحصل الاتفاق على ان عدد الترتيب ينتهى بمائة وعشرين ثم بعدها جاء الدور وقال علماؤنا رحمهم الله يدار الحساب على الخمسينات لكن يشترط عود مادون الخمسينات وقال الشافعى رحمه الله يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فى الاربعينات بنات لبون وفى الخمسينات حقاق وكذلك قال مالك رحمه الله الا أن الشافعى خالفه فى أول نصاب الدور فجعله من الواحدة والعشرين والمائة فاوجب فيها ثلاث بنات لبون ثم مذهبه كمذهب مالك فان مالكا يقول بعد مائة وعشرين تجب فى كل أربعين بنت لبون وفى خمسين حقة والاوقاص تسع فلا يجب فى الزيادة شئ حتى يكون مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون لانها مرة خمسون ومرتين أربعون وفى مائة وأربعين حقتان وابنة لبون وفى مائة وخمسين ثلاث حقاق وفى مائة وستين أربع بنات لبون وفى مائة وسبعين حقة وثلاث بنات لبون واحتجوا بما روى عن النبى عليه السلام أنه قال اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة وهذا الخبر متفق على صحته رواه ابن عمر رضى الله عنهما ولنا حديث قيس بن سعد رضى الله تعالى عنه قال قلت لابى بكر محمد بن عمرو بن حزم أخرج الى كتاب الصدقات الذى كتبه رسول الله عليه السلام لعمرو بن حزم فاخرج كتابا فى ورقة وفيه فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم فى كل خمس ذود شاة والاستئناف على نحو ماذكرنا مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما وكان على رضى الله عنه عالما فى مال الصدقات وقال ماعندنا شئ نقرؤه الا كتاب الله وهذه الصحيفة فيها أسنان الابل أخذتها من رسول الله عليه السلام فلا يجوز خلافه وأما الحديث الذى رواه الخصم فنحن قد عملنا به لانا أوجبنا فى أربعين بنت لبون فان الواجب فى الاربعين ماهو الواجب فى ستة وثلاثين وكذلك أوجبنا فى خمسين حقة وهذا الحديث لايتعرض لنفى الواجب عما دونه وانما هو عمل بمفهوم النص فنحن عملنا بالنصين وهو أعرض عن العمل بما روينا (قوله البخت) جمع بختى وهو المتولد بين العربى والفالج والفالج هو الجمل الضخم ذو السنامين يحمل من السند للفحلة والبختى منسوب الى بختنصر والعراب جمع فرس عربى والعرب جمع رجل عربى ففرقوا فى الجمع بين الاناسى والبهائم والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب أهل البدو واختلف فى نسبتهم فالاصح انهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهى من تهامة لان أباهم اسمعيل عليه الصلاة والسلام نشأ بها والله تعالى أعلم بالصواب

(والبخت والعراب سواء) البخت جمع بختى وهو المتولد بين العربى والعجمى منسوب الى بختنصر والعراب جمع عربى وانما كانا سواء لان اسم الابل المذكور فى الحديث يتناولهما واختلافهما فى الصنف لايخرجهما من النوع

(فصل)

(فصل فى البقر) (ليس فى أقل من ثلاثين من البقر السائمة صدقة فاذا كانت ثلاثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع أو تبيعة) وهى التى طعنت فى الثانية (وفى أربعين مسن أو مسنة) وهى التى طعنت فى الثالثة بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا رضى الله عنه (فاذا زادت على أربعين وجب فى الزيادة بقدر ذلك الى ستين) عند أبى حنيفة ففى الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفى الاثنتين نصف عشر مسنة وفى الثلاثة ثلاثة أرباع عشر مسنة

ففيها حقة تساوى أفضلها وثلاثة أخماس التى تليها فى الفضل ولو كانت الحقة بتسعين وبنت المخاض خمسين وفى الابل بنت مخاض تساوى خمسين وأخرى تساوى ثلاثين فالواجب حقة تساوى أربعة وسبعين ليكون مثل أفضلها وأربعة أخماس التى تليها ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفى الابل ثلاث تساوى كل ثلاثين ثلاثين ففيها حقة تساوى ستين مثل ثنتين من أفضلها الا ان التفاوت الذى بين الحقة وبنت المخاض الضعف وانما جعلنا بنت المخاض حكما فى الباب فى كل الصور لانها أدنى سن يتعلق به الوجوب والزيادة عليها عفو ولم يكتف بوجود واحدة منها تساوى بنت مخاض وسط لايجاب مازاد على بنت المخاض لماذكرناه *(فصل فى البقر)* قدمها على الغنم لقربها من الابل فى الضخامة والبقر من بقر اذا شق سمى به لانه يشق الارض وهو اسم جنس والتاء فى بقرة للوحدة فيقع على الذكر والانثى لا للتأنيث (قوله ففيها تبيع) سمى الحولى من أولاد البقر به لانه يتبع أمه بعد والمسن من البقر والشاء ماتمت له سنتان وفى الابل مادخل فى السنة الثامنة ثم لاتتعين الانوثة فى هذا الباب ولا فى الغنم بخلاف الابل لانها لاتعد فضلا فيهما بخلاف الابل ثم ان وجد فى الثلاثين تبيع وسط وجب هو أو مايساويه وجب تبيع يساوى الوسط وان شاء دفعه بطريق القيمة عن تبيع وان كان الكل عجافا ليس فيها مايساوى تبيعا وسطا وجب أفضلها ولو كانت البقر أربعين وفيها مسنة وسط أو مايساويها فعلى ماعرف فى الثلاثين وان كان الكل عجافا وجب أن ينظر الى قيمة تبيع وسط لانه المعتبر فى نصاب البقر ومافضل عنه عفو والى قيمة مسنة وسط فما وقع به التفاوت وجب نسبته فى أخرى تلى أفضلها فى الفضل مثلا لو كانت قيمة التبيع الوسط أربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوى أفضلها وربع التى تليها فى الفضل حتى لو كانت قيمة أفضلها ثلاثين والتى تليها عشرين تجب مسنة تساوى خمسة وثلاثين ولو كانت ستين عجافا ليس فيها مايساوى تبيعين وسطا ففيها تبيعان من أفضلها ان كانا والا فاثنان من أفضلها وان كان فيها تبيع وسط أو مايساويه وجب التبيع الوسط وآخر من أفضل الباقى (قوله بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا) أخرج أصحاب السنن الاربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل أن النبى صلى الله عليه وسلم لما وجهه الى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة ومن كل أربعين مسنة ومن كل حالم يعنى محتلما دينارا أو عدله من المعافر ثياب تكون باليمن حسنه الترمذى ورواه بعضهم مرسلا وهذا أصح ويعنى بالدينار من الحالم الجزية ورواه ابن حبان فى صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وأعله عبد الحق بأن مسروقا لم يلق معاذا وصرح ابن عبد البر بأنه متصل وأما ابن حزم فانه قال فى أول كلامه انه منقطع وان مسروقا لم يلق معاذا وقال فى آخره وجدنا حديث مسروق انما ذكر فيه فعل معاذ باليمن فى زكاة البقر ومسروق عندنا بلا شك أدرك معاذا بسنه وعقله وشاهد أحكامه يقينا وأفتى فى زمن عمر وأدرك النبى صلى الله عليه وسلم وهو رجل كان باليمن أيام معاذ بنقل الكافة من أهل بلده عن معاذ فى أخذه لذلك على عهد النبى صلى الله عليه وسلم انتهى وحاصله أنه يجعله بواسطة بينه وبين معاذ وهو مافشا من أهل بلده أن معاذا أخذ كذا وكذا والحق قول ابن القطان أنه يجب أن يحكم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور فى الاكتفاء بالمعاصرة مالم يعلم عدم اللقى وأما على ماشرطه البخارى وابن المدينى من العلم باجتماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم والحق خلافه وعلى كلا التقديرين يتم الاحتجاج

(فصل فى البقر) وهو من بقر اذا شق وسمى البقر به لانه يشق الارض وفى الصحاح البقر اسم الجنس

(فصل فى البقر) قدم فصل البقر على الغنم لمناسبتها ضخامة وقيمة وهو مشتق من بقر اذا شق وسمى به البقر لانه يشق الارض ولا خلاف فى أن الثلاثين والاربعين نصاب زكاة البقر على ماذكر فى الكتاب واختلفت الرواية فيما زاد على الاربعين على ماذكر والتبيع من ولد البقر مايتبع أمه والمسن منه ومن الشاة ماتمت له سنتان وانما خير بين الذكر والانثى لان الانوثة فى البقر لاتعد فضلا كما تقدم وقوله (بهذا) أى بما ذكرنا من التبيع والتبيعة فى ثلاثين والمسن والمسنة فى أربعين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا فاذا زادت على الاربعين) فقد روى عن أبى حنيفة ثلاث روايات ففى رواية الاصل (يجب فى الزيادة بقدر ذلك الى ستين) ففى الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة (وفى الثنتين نصف عشر مسنة) وذلك جزء من أربعين جزأ من مسنة لان الاربعة عشر للاربعين وربع الاربعة واحد فيكون ربع العشر جزأ من أربعين جزأ ونصف العشر جزأين من أربعين جزأ لان عشر الاربعين أربعة ونصف الاربعة اثنان وفى رواية الحسن عنه لاشئ فى الزيادة حتى تبلغ خمسين ثم فيها مسنة

وهذه رواية الاصل لان العفو ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا وروى الحسن عنه أنه لا يجب فى الزيادة شئ حتى تبلغ خمسين ثم فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع لان مبنى هذا النصاب على أن يكون بين كل عقدين وقص وفى كل عقد واجب وقال أبو يوسف ومحمد لا شئ فى الزيادة حتى تبلغ ستين وهو رواية عن أبى حنيفة لقوله عليه السلام لمعاذ لا تأخذ من أوقاص البقر شيأ وفسروه بما بين أربعين الى ستين قلنا قد قيل ان المراد منها الصغار

به على ما وجهه ابن حزم (قوله وهذه رواية الاصل) عن أبى حنيفة فيما زاد على الاربعين ثلاث روايات هذه ورواية الحسن أن لا شئ حتى تبلغ خمسين والرواية الثالثة كقولهما وجه الاولى عدم المسقط مع أن الاصل أن لا يخلى المال عن شكر نعمته بعد بلوغه النصاب وجه هذه منعه بل قد وجد وهو ما رواه الدارقطنى والبزار من حديث بقية عن المسعودى عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا الى اليمن فأمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعا أو تبيعة ومن كل أربعين مسنة قالوا فالاوقاص قال ما أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بشئ وسأسأله اذا قدمت عليه فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال ليس فيها شئ قال المسعودى والاوقاص ما بين الثلاثين الى الاربعين والاربعين الى ستين وفى السند ضعف وفى المتن أنه رجع فوجده عليه السلام حيا وهو موافق لما فى معجم الطبرانى وفى سنده مجهول وفيه أعنى معجم الطبرانى حديث آخر من طريق ابن وهب عن حيوة بن شريح عن يزيد بن أبى حبيب عن سلمة بن أسامة عن يحيى بن الحكم أن معاذا قال بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أصدق أهل اليمن فامرنى أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا ومن كل أربعين مسنة ومن الستين تبيعين ومن السبعين مسنة وتبيعا وأمرنى أن لا آخذ فيما بين ذلك شيأ الا أن يبلغ مسنة أو جذعا وهو مرسل وسلمة ابن أسامة ويحيى بن الحكم غير مشهورين ولم يذكرهما ابن أبى حاتم فى كتابه واعترض أيضا بان معاذا لم يدركه عليه السلام حيا فى الموطأ عن طاوس أن معاذا الحديث وفيه فتوفى النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يقدم معاذ وطاوس لم يدرك معاذا وأخرج فى المستدرك عن ابن مسعود قال كان معاذ بن جبل شابا جميلا حليما سمحا من أفضل شباب قومه ولم يكن يمسك شيأ ولم يزل يدان حتى أغرق ماله كله فى الدين فلزمه غرماؤه حتى تغيب عنهم أياما فى بيته فاستأذنوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فارسل فى طلبه فجاء ومعه غرماؤه فساق الحديث الى أن قال فبعثه الى اليمن وقال له لعل الله أن يجبرك ويؤدى عنك دينك فخرج معاذ الى اليمن فلم يزل بها حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع معاذ الحديث بطوله قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وفى مسند أبى يعلى أنه قدم فسجد للنبى صلى الله عليه وسلم فقال له النبى صلى الله عليه وسلم يا معاذ ما هذا قال وجدت اليهود والنصارى باليمن يسجدون لعظمائهم وقالوا هذه تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم لو كنت آمر أحدا أن يسجد لغير الله لامرت المرأة أن تسجد لزوجها وفى هذا أن معاذا أدركه عليه السلام حيا (قوله قد قيل ان المراد بها الصغار) فتعارض التفسيران فلا تسقط الزكاة بالشك بعد تحقق السبب ثم ان كان خلاف القياس من حيث انه ايجاب الكسور فقولهما خالفه من وجهين اثبات العفو بالرأى وكونه خارجا عن النظير فى بابه فان الثابت فى هذا الباب جعل العفو تسعا تسعا والكسور فى الجملة لها وجود فى النقدين لكن دفع المصنف هذا ينتفى بما صرح به فى رواية الطبرانى

والبقرة تقع على الذكر والانثى وانما دخلته الهاء على أنه واحد من الجنس (قوله وهذه رواية الاصل) وذكر فى الايضاح وجه رواية الاصل ان اثبات الوقص والنصاب بالرأى لا يجوز واخلاء المال عن الواجب لا يجوز فاوجبنا فيما زاد بحسابه وتحملنا اثبات التشقيص وان كان خلاف موضوع الزكاة بضرورة تعذر اخلائه عن الواجب الوقص بفتح القاف واحد الاوقاص فى الصدقة وهو ما بين الفريضتين وكذلك الشنق بفتح النون وبعض العلماء يجعل الوقص فى البقر خاصة والشنق فى الابل خاصة كذا فى الصحاح (قوله

وربع مسنة أو ثلث تبيع وفى رواية أسد بن عمرو عنه وهو قول أبى يوسف ومحمد لا شئ فى الزيادة حتى تبلغ ستين وجه الاولى أن العفو فيما بين الثلاثين والاربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نصا بخلاف القياس لما فيه من اخلاء المال عن الواجب مع قيام المقتضى وهو اطلاق قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقيام الاهلية ولا نص ههنا فاوجبنا فيما زاد بحسابه وتحملنا التشقيص وان كان خلاف موضوع الزكاة ضرورة تعذر اخلائه عن الواجب ووجه رواية الحسن أن مبنى هذا النصاب أى نصاب البقر على أن يكون بين كل عقدين وقص وفى كل عقد واجب بدليل ما قبل الاربعين وبعد الستين فيكون بين الاربعين والخمسين كذلك لكنه يخير بين اعطاء ربع مسنة وثلث تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهى ثلث ثلاثين وربع أربعين فيخير بينهما ووجه رواية أسد وهو قولهما قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل لا تأخذن من أوقاص البقر شيأ وفسروه بما بين أربعين الى ستين والاوقاص جمع وقص بفتح القاف وهو ما بين الفرضين قلنا قد قيل ان المراد بها الصغار يعنى أن المراد بالاوقاص العجاجيل

(ثم فى الستين تبيعان أو تبيعتان وفى سبعين مسنة وتبيع وفى ثمانين مسنتان وفى تسعين ثلاثة أتبعة وفى المائة تبيعان ومسنة وعلى هذا يتغير الفرض فى كل عشر من تبيع الى مسنة ومن مسنة الى تبيع) لقوله عليه السلام فى كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة وفى كل أربعين مسن أو مسنة (والجواميس والبقر سواء) لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه الا أن أوهام الناس لا تسبق اليه فى ديارنا لقلته فلذلك لا يحنث به فى يمينه لا يأكل لحم بقر والله أعلم

(فصل فى الغنم) (ليس فى أقل من أربعين من الغنم السائمة صدقة فاذا كانت أربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه فاذا بلغت أربعمائة ففيها أربع شياه ثم فى كل مائة شاة شاة) هكذا ورد البيان فى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى كتاب أبى بكر رضى الله عنه وعليه انعقد الاجماع (والضان والمعز سواء) لان لفظة الغنم شاملة للكل

من قوله وأمرنى أن لا آخذ فيما بين ذلك شيأ الا أن تبلغ مسنة أو جذعا وهكذا رواه القاسم بن سلام فى كتاب الاموال لكن تمام هذا موقوف على صحة هذه الرواية أو حسنها والله أعلم

(باب صدقة الغنم)

سميت بذلك لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب (قوله هكذا ورد البيان فى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفى كتاب أبى بكر تقدم فى صدقة الابل فارجع اليه (قوله والضان والمعز سواء) أى فى تكميل النصاب لا فى أداء الواجب وسنذكر الفرق بينهما فى ذلك آخر الباب والمتولد من ظبى ونعجة له حكم أمه فيكون شاة وفى العجاف ان كانت ثنية وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين أو ثلاثة كمائة واحدى وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هى أو قيمتها وان بعضه تعين هو وكمل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو ثنتان عجفاوان بحسب ما يكون الواجب والموجود مثلا له مائة واحدى وعشرون وعنده ثنية وسط وجبت هى وأخرى عجفاء أو مائتان وواحدة وعنده ثنتان سمينتان تعينتا مع عجفاء أو واحدة تعينت مع عجفاوين من أفضل البواقى ولو هلكت السمينة بعد الوجوب جعلت كان لم تكن عند أبى حنيفة ووجب عجفاوان بناء على صرف الهالك الى النصاب الاخير وجعل الهالك كان لم يكن وعندهما بهلاك السمينة ذهب فضل السمن فكان الكل كانت عجافا ووجب فيها ثلاث عجاف فتسقط ثلاثة أجزاء من ثلاث شياه كل شاة مائتا جزء وجزء ويبقى الباقى بناء على أن الواجب واجب فى الكل من النصاب والعفو وصرف الهلاك الى الكل على الشيوع ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة فعنده لما وجب الصرف الى النصاب الزائد على الاول صار كانه حال الحول على أربعين ثم هلك الكل الا السمينة فيبقى الواجب جزأ من أربعين جزأ من شاة وسط وسقط الباقى وعندهما تبقى حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمينة وعجفاوان كل شاة مائتا جزء وجزء وحصتها جزء من السمينة وجزآن من العجفاوين

فلذلك لا يحنث فى يمينه لا يأكل لحم بقر لعدم العرف) حتى لو كثر فى موضع ينبغى ان يحنث كذا فى مبسوط فخر الاسلام رحمة الله تعالى عليه

(فصل فى الغنم) الغنم اسم موضوع للجنس يقع على الذكور وعلى الاناث وعليهما جميعا وكذلك الابل سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع كالقرن والناب للثور والبعير فكانها مأخوذة من الغنيمة وفى المبسوط فى وجوب زكاة الغنم قول رسول الله عليه الصلاة والسلام ما من صاحب غنم لم يؤد زكاة غنمه الا بطح لها يوم القيامة بقاع قرقر تطؤه باظلافها وتنطحه بقرونها وقال عليه الصلاة والسلام لا ألفين أحدكم يأتى يوم القيامة وعلى عاتقه شاة تيعر ويقول يا محمد يا محمد فاقول لا أملك لك من الله شيأ الا قد بلغت (قوله والضأن والمعز سواء) أى فى تكميل النصاب لا فى أداء الواجب

ونحن نقول بذلك وقوله (ثم فى الستين تبيعان) الخ ظاهر لا يحتاج الى شرح

(فصل فى الغنم) قدم فصل زكاة الغنم على الخيل اما لكون الحاجة الى بيانه أمس لكثرته واما لكونه متفقا عليه والغنم اسم جنس يقع على الذكر والانثى وما فى الكتاب ظاهر الا كلمات نذكرها قوله (والضان والمعز سواء) يعنى فى تكميل النصاب لا فى أداء الواجب لما سنذكر أن الجذع من المعز لا يجوز

(فصل فى الغنم)

وقوله (لان النص ورد به) يعني ما كتب في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في أربعين من الغنم شاة الحديث وقوله (والجذع ما أتى عليه أكثرها) روى عن أبي على الدقاق أنه ما طعن في الشهر التاسع وعن أبي عبد الله الزعفراني أنه ما طعن في الشهر الثامن وذكر

والنص ورد به ويؤخذ الثني في زكاتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن الا في رواية الحسن عن أبي حنيفة والثني منها ما تمت له سنة والجذع ما أتى عليه أكثرها وعن أبي حنيفة وهو قولهما انه يؤخذ عن الجذع لقوله عليه السلام انما حقنا الجذع والثني ولانه يتأدى به الاضحية فكذا الزكاة وجه الظاهر حديث على رضى الله عنه موقوفا ومرفوعا لا يؤخذ في الزكاة الا الثني فصاعدا ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا يجوز فيها الجذع من المعز وجواز التضحية به عرف نصا والمراد بما روى الجذعة من الابل (ويؤخذ في زكاة الغنم الذكور والاناث) لان اسم الشاة ينتظمهما وقد قال عليه السلام في أربعين شاة شاة

(قوله ولنص ورد به) أي باسم الغنم في كتاب أبي بكر على ما مر (قوله لقوله عليه السلام انما حقنا الجذع) غريب بلفظه وأخرج أبو داود والنسائي وأحمد في مسنده عن سعر قال جاءني رجلان مرتدفان فقالا انا رسولا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثنا اليك لتؤتينا صدقة غنمك قلت وما هي قالا شاة قال فعمدت الى شاة ممتلئة مخاضا وشحما فقالا هذه شافع وقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نأخذ شافعا والشافع التي في بطنها ولدها قلت فأي شيء تأخذان قالا عناقا جذعة أو ثنية فأخرجت اليهما عناقا فتناولاها وروى مالك في الموطأ من حديث سفيان بن عبد الله أن عمر بن الخطاب بعثه مصدقا فكان يعد السخل فقالوا أتعد علينا السخل ولا تأخذه فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر نعم نعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا نأخذها ولا نأخذ الاكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم ونأخذ الجذعة والثنية وذلك عدل بين غذاء الغنم وخياره قال النووي سنده صحيح وأما ما روى عن على لا يؤخذ في الزكاة الا الثني فغريب والله أعلم فالدليل يقتضي ترجيح هذه الرواية والحديث الاول صريح في رد التأويل الذي ذكره المصنف ان كان قول الصحابيين نأخذ عناقا جذعة أو ثنية له حكم الرفع أو لم يكن وكذلك قول عمر في ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية أعني ما روى عن أبي حنيفة من جواز أخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه في تعيين الثني

(قوله والنص ورد به) وهو قوله عليه السلام في أربعين من الغنم شاة (قوله والثني ما تمت له سنة) والجذع ما أتى عليها أكثرها هذا تفسير كتب الفقه من المبسوط والتحفة وفتاوى قاضيخان وغيرها وأما تفسير كتب اللغة كالصحاح والديوان والمغرب وغيرها الثني الذي يلقي ثنيته ويكون ذلك في الظلف والحافر في السنة الثالثة وفي الخف في السنة السادسة والجمع ثنيان وثنان والانثى ثنية والجمع ثنيات والجذع قبل الثني والجمع جذعان وجذاع والانثى جذعة والجمع جذعات يقول منه جذع لولد الشاة في السنة الثانية ولولد البقر والحافر في السنة الثالثة وللابل في السنة الخامسة قال ولانه يتادى به الاضحية وباب التضحية أضيق من باب الزكاة ألا ترى ان التضحية بالتبيع والتبيعة لا تجوز ويجوز أخذهما في الزكاة فاذا كان للجذع مدخل في الاضحية ففي الزكاة أولى كذا في الايضاح (قوله وجواز التضحية به عرف نصا) وهو قوله عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضأن مع أن القياس يقتضي المفارقة وهي أن المقصود هنالك اراقة الدم وفي ذلك يقارب الجذع الثني لما أن جوازه هنالك مقيد بكونه سمينا بحيث لو اختلط بالثنيان لا يمكن تمييزه قبل التأمل وأما ههنا فادون الثني لا يقارن الثني فيما هو المقصود من كل وجه فان منفعة النسل لا تحصل به (قوله ويؤخذ في زكاة الغنم الذكور والاناث) وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يؤخذ الذكور الا اذا كان النصاب كله ذكورا قال لان منفعة النسل لا تحصل به ويجوز في زكاة الذكور ولان الواجب جزء من النصاب ولان النص ورد في باب الغنم مطلقا عن صفة الذكورة والانوثة وفي باب الابل مقيدا بصفة الانوثة وأنا أحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثين فحملت اطلاق الغنم على تقييد الابل ولم أحمل على نص البقر لان النص ثم كما ورد بالذكورة ورد بالانوثة فلم يمكن الحمل على المقيد هنالك ولنا قوله عليه السلام في أربعين

في شرح الاقطع قال الفقهاء ان الجذع من الغنم ما تمت له ستة أشهر هذا تفسير علماء الفقه وعن الازهري الجذع من المعز لسنة وأشهر ومن الضأن لثمانية أشهر والثني الذي ألقى ثنيته وهو من الابل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرباعي هذا تفسير أهل اللغة وقوله (وعن أبي حنيفة وهو قولهما) يريد به ما روى الحسن عنه وقوله (ولانه يتادى به الاضحية فكذا الزكاة) يعني أن باب الاضحية أضيق ألا ترى أن التضحية بالتبيع والتبيعة لا يجوز ويجوز أخذهما في الزكاة فاذا كان للجذع مدخل في الاضحية ففي الزكاة أولى وقوله (وجواز التضحية) جواب عن قوله ولانه يتادى به الاضحية يعني أن جواز التضحية بالجذع عرف بنص خاص في التضحية وهو قوله صلى الله عليه وسلم نعمت الاضحية الجذع من الضأن فلا يتعداها والزكاة ليست في معناها اذ المقصود بها اراقة الدم والجذع يقارب الثني في ذلك ولا كذلك الزكاة فلا *(فصل

(قوله وهو في كلها بعد الجذع الخ) أقول قوله هو راجع الى قوله والثني الخ المذكور قبل سطرين (قوله والجذع يقارب الثني في ذلك) أقول

الحق بالاضحية دلالة *(فصل في الخيل)* وجه تأخيره عن فصل الغنم قد تقدم وكلامه واضح وقوله (هو المنقول) أي تأويل ما رويناه بفرس الغازي هو المنقول (عن زيد بن ثابت رضى الله عنه) فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاور الصحابة فروى

(فصل في الخيل) (اذا كانت الخيل سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتي درهم خمسة دراهم) وهذا عند أبي حنيفة وهو قول زفر وقالا لا زكاة في الخيل لقوله عليه السلام ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وله قوله عليه السلام في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم وتأويل ما رويناه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر

(فصل في الخيل) في فتاوى قاضيخان قالوا الفتوى على قولهما وكذا رجح قولهما في الاسرار وأما شمس الائمة وصاحب التحفة فرجحا قول أبي حنيفة رحمه الله وأجمعوا أن الامام لا يأخذ صدقة الخيل جبرا وحديث ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة رواه في الكتب الستة وزاد مسلم الا صدقة الفطر (قوله وتأويل ما رويناه فرس الغازي) لا شك أن هذه الاضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كذا وكذا يتبادر منه الفرس الملابس للانسان ركوبا اذها با ومجيئا عرفا وان كان لغة أعم من ذلك والعرف أملك ويؤيد هذه الارادة قوله في عبده ولا شك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة فعلم أنه لم يرد النفي عن عموم العبد بل عبد الخدمة وقد روى ما يوجب حمله على هذا المحمل لو لم تكن هاتان القرينتان العرفية واللفظية وهو ما في الصحيحين في حديث مانعي الزكاة بطوله وفيه الخيل ثلاثة هي لرجل أجر ولرجل ستر ولرجل وزر وساق الحديث الى قوله فاما التي هي له ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك الرجل ستر الحديث فقوله ولا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها يرد تأويل ذلك بالعارية لان ذلك مما يمكن على بعده في ظهورها فعطف رقابها ينفي ارادة

شاة شاة واسم الشاة ينتظمهما فاذا أدى شاة فقد أدى ما هو المنصوص عليه بخلاف الابل لان الاسم ثم خاص وهو بنت مخاض وبنت لبون وهو لا يتناول الذكور فلا يكون الذكر عين الواجب وأما قوله ان منفعة النسل لا تحصل به قلنا ان رعاية منفعة النسل انما وجبت فيما وجبت في حق النصاب لا في حق الواجب فان الفقير لا يطلب النسل بل يصرفه الى حاجته لاحتياجه وأما حمل المطلق على المقيد ففاسد لما أن في الحمل الغاء صفة الاطلاق وهي معمولة وقد عرف تمامه في أصول الفقه والله أعلم بالصواب

(فصل في الخيل) (قوله ان شاء أعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها) قيل هذا في أفراس العرب لتقاربها في القيمة وأما في أفراسنا فيقومها ونؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم يعني من غير خيار كذا في المبسوط ولا نصاب للخيل عنده وقيل نصابه ثلاثة وقيل خمسة وقالا لا زكاة في الخيل وكذلك قال الشافعي رحمه الله وفي فتاوى قاضيخان قالوا والفتوى على قولهما وأجمعوا على أن الامام لا يأخذ صدقة في الخيل جبرا وان كان له أخذ صدقة سائر السوائم جبرا (قوله وهو المنقول عن زيد بن ثابت) وقعت هذه الحادثة في زمن مروان فشاور الصحابة رضى الله عنهم فروى أبو هريرة ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت رضى الله عنه ما تقول يا أبا سعيد فقال أبو هريرة عجبا من مروان أحدثه بحديث رسول الله عليه السلام وهو يقول ماذا تقول يا أبا سعيد فقال زيد صدق رسول الله وانما أراد به فرس الغازي فاما ما حبس لطلب نسلها ففيها الصدقة فقال كم فقال في كل فرس دينار أو عشرة دراهم وانما لم يثبت أبو حنيفة رحمه الله للامام حق الاخذ لان الخيل مطمع لكل طامع وانه سلاح والظاهر انهم اذا علموا به لا يتركونه لصاحبه وانما لم يؤخذ من عينه لان مقصود الفقير لا يحصل به لان عينه غير مأكول اللحم عنده (قوله والتخيير مأثور عن عمر رضى الله عنه) فانه كتب الى أبي عبيدة في صدقة الخيل خير أربابها ان أدوا

أبو هريرة رضى الله عنه ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت ما تقول يا أبا سعيد فقال أبو هريرة عجبا من مروان أحدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول ما تقول يا أبا سعيد فقال زيد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما أراد به فرس الغازي فاما ما حبس لطلب نسلها ففيها الصدقة فقال كم فقال في كل فرس دينار أو عشرة دراهم (والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر) فانه كتب الى أبي عبيدة ابن الجراح رضى الله عنه يأمره أن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس دينارا أو عشرة دراهم وقيل كان ذلك في خيل العرب لتقاربها في القيمة وأما في أفراسنا فيقومها الا غير فان قيل لو وجبت فيها الزكاة لكان للامام أخذها جبرا ولو جبت في عينها كما في سائر السوائم وليس كذلك بالاجماع أجيب بانه لم يثبت له ذلك لان الخيل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه التعدي بالاخذ ولم يجب من عينها لان

يعني لا يقارب في القيمة *(فصل في الخيل)* (قوله وأما ما حبس لطلب نسلها الخ) أقول الحبس اخراج الدواب للرعي (قوله والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر رضى الله عنه) أقول اذا كان التخيير مرويا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومأثورا عن زيد بن ثابت رضى الله فما وجه تخصيص عمر رضى الله عنه بالمأثورية عنه

ذلك اذا الحق الثابت فى رقاب الماشية ليس الا الزكاة وهو فى ظهورها حمل منقطعى الغزاة والحاج ونحو
ذلك هذا هو الظاهر الذى يجب البقاء معه ولا يخفى أن تأويلنا فى الفرس أقرب من هذا بكثير لما حفه من
القرينتين ولانه تخصيص العام وما من عام الا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله فى رقاب الماشية على
العارية ولا يجوز حمله على زكاة التجارة لانه عليه السلام سئل عن الحمير بعد الخيل فقال لم ينزل على فيها شئ
فلو كان المراد فى الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها فى الحمير وما قيل انه كان واجبا ثم نسخ بدليل ما روى الترمذى
والنسائى عن أبى عوانة عن أبى اسحق عن عاصم بن ضمرة عن على قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد
عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة وله طريق آخر عن أبى اسحق عن الحرث عن على
قال الترمذى سألت محمدا عن هذا الحديث فقال كلاهما عندى عن أبى اسحق يحتمل أن يكون روى عنهما
والعفو لا يكون الا عن شئ لازم فممنوع بل يصدق أيضا مع ترك الاخذ من الابتداء تفضلا مع القدرة عليه فمن
قدر على الاخذ من أحد وكان محقا فى الاخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكرما ورفقا به صدق معه ذلك ويقدم
ما فى الصحيحين للقوة وقد رأينا هذا الامر قد تقرر فى زمن عمر فكيف يكون منسوخا قال ابن عبد البر روى
فيه جويرية عن مالك حديثا صحيحا أخرجه الدارقطنى عن جويرية عن مالك عن الزهرى أن السائب بن
يزيد أخبره قال رأيت أبى يقيم (١) الخيل ثم يدفع صدقتها الى عمر وروى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى
عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية
من رجل من أهل اليمن فرسا أنثى بمائة قلوص فندم البائع فلحق بعمر فقال غصبنى يعلى وأخوه فرسا لى
فكتب الى يعلى أن الحق بى فأتاه فأخبره الخبر فقال ان الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرسا يبلغ هذا
فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيأ خذ من كل فرس دينارا فقرر على الخيل دينارا دينارا وروى
أيضا عن ابن جريج أخبرنى ابن أبى حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل وان السائب بن
يزيد أخبره أنه كان يأتى عمر بن الخطاب بصدقة الخيل قال ابن شهاب لا أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
سن صدقة الخيل وقال محمد بن الحسن فى كتاب الآثار أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن ابراهيم
النخعى أنه قال فى الخيل السائمة التى يطلب نسلها ان شئت فى كل فرس دينارا أو عشرة دراهم وان شئت
فالقيمة فيكون فى كل مائتى درهم خمسة دراهم فى كل فرس ذكرا أو أنثى فقد ثبت أصلها على الاجمال فى
كمية الواجب فى حديث الصحيحين وثبتت الكمية وتحقق الاخذ فى زمن الخليفتين عمر وعثمان من غير نكير
بعد اعتراف عمر بانه لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر على ما أخرج الدارقطنى عن حارثة بن مضرب
قال جاء ناس من أهل الشام الى عمر فقالوا انا قد أصبنا أموالا خيلا ورقيقا وانا نحب أن تزكيه فقال ما فعله
صاحباى قبلى فأفعله أنا ثم استشار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا حسن وسكت على فسأله فقال
هو حسن لو لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها بعدك فأخذ من الفرس عشرة دراهم ثم أعاده قريبا منه بذلك
السند والقصة وقال فيه فوضع على كل فرس دينارا ففى هذا أنه استشارهم فاستحسنوه وكذا استحسنه على
بشرط شرطه وهو أن لا يؤخذون به بعده وقد قلنا بمقتضاه اذ قلنا ليس للامام أن يأخذ صدقة سائمة الخيل
جبرا فان أخذ الامام هو المراد بقوله يؤخذون بها مبنيا للمفعول اذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطا
بان لا يتبرعوا بها من بعده من الائمة لانه ما على المحسنين من سبيل وهذا حينئذ فوق الاجماع السكوتى فان قيل
استحسانهم انما هو لقبولها منهم اذا تبرعوا بها وصرفها الى المستحقين لا للايجاب قلنا رواية فوضع على كل
فرس دينارا أمر تباعلى استحسانهم وما قدمناه من قول عمر ليعلى خذ من كل فرس دينارا فقرر على كل دينارا
يوجب خلاف ما قلت وغاية ما فى ذلك أن ذلك هو مبدأ اجتهادهم وكانهم والله أعلم رأوا أن ما قدمناه من
حديث مانعى الزكاة يفيد الوجوب حيث أثبت فى رقابها حقا لله ورتب على الخروج منه كونها له حينئذ سترا

من كل فرس دينارا والا فقومها وخذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم

مقصود الفقير لا يحصل به لكونه غير مأكول اللحم عنده

(١) قوله يقيم الخيل راجع لفظة يقيم فى الدارقطنى ويحرر معناه اه من هامش الاصل

وليس

وقوله (وليس فى ذكورها منفردة زكاة لانها لا تتناسل) استشكل بذكور الابل والبقر والغنم منفردات فانها لا تتناسل ووجبت فيها الزكاة
وأجيب بان النماء شرط وجوب الزكاة لا محالة وهو فى الخيل بالتناسل لا غير ولا تناسل فى ذكور الخيل منفردة وأما غيرها فالنماء فيه كما يكون
به يكون باللحم والوبر فيجب فيه الزكاة فان قيل فما وجه الرواية التى تجب فيها فى الذكور المنفردة أيضا ولا نسل ثمة على ما ذكرتم أجيب بان
وجهها أن الآثار جعلتها نظير سائر أنواع السوائم فانه بسبب السوم تخف المؤنة على صاحبه وبه يصير مال الزكاة فكانت كانواعها وقوله (لم
ينزل على فيهما شئ) روى أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الحمير فقال لم ينزل على فيها شئ الا هذه الآية الفاذة الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره *(فصل)* قال صاحب النهاية رحمه الله وجدت فى (١٣٩) هذا الموضع مكتوبا بخط شيخى رحمه الله

(وليس فى ذكورها منفردة زكاة) لانها لا تتناسل (وكذا فى الاناث المنفردات فى رواية) وعنه الوجوب فيها
لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور وعنه أنها تجب فى الذكور المنفردة أيضا (ولا شئ فى البغال
والحمير) لقوله عليه السلام لم ينزل على فيهما شئ والمقادير تثبت سماعا (الا أن تكون للتجارة) لان الزكاة
حينئذ تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة والله أعلم
(فصل) (وليس فى الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة) عند أبى حنيفة الا أن يكون معها كبار وهذا
آخر أقواله وهو قول محمد وكان يقول أولا يجب فيها ما يجب فى المسان وهو قول زفر ومالك ثم رجع وقال فيها
واحدة منها وهو قول أبى يوسف والشافعى رحمهما الله

يعنى من النار هذا هو المعهود من كلام الشارع كقوله فى عائل البنات كن له سترا من النار وغيره ولانه لا معنى
لكون المراد سترا فى الدنيا بمعنى ظهور النعمة اذ لا معنى لترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله فى رقابها فانه
ثابت وان نسى فثبت الوجوب وعدم أخذه عليه السلام لانه لم يكن فى زمانه أصحاب الخيل السائمة من المسلمين
بل أهل الابل وما تقدم اذ أصحاب هذه انما هم أهل المدائن والدشت والتراكمة وانما فتحت بلادهم فى زمن عمر
وعثمان ولعل ملحظهم فى خصوص تقدير الواجب ما روى عن جابر من قوله عليه السلام فى كل فرس دينار
كما ذكره فى الامام عن الدارقطنى بناء على أنه صحيح فى نفس الامر ولو لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين اذ
لا يلزم من عدم الصحة على طريقهم الا عدمها ظاهرا دون نفس الامر على ان الفحص عن مأخذهم لا يلزمنا
اذ يكفى العلم بما اتفقوا عليه من ذلك (قوله وليس فى ذكورها الخ) فى كل من الذكور المفردة والاناث
المنفردة روايتان والراجح فى الذكور عدم الوجوب وفى الاناث الوجوب
(فصل) (قوله وليس فى الفصلان) جمع فصيل ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع
عجول ولد البقرة والحملان جمع حمل بالتحريك ولد الشاة صورة المسئلة اشترى خمسة وعشرين فصيلا
أو حملا أو عجولا أو وهب له لا ينعقد عليها الحول حتى اذا مضى حول من وقت الملك لا تجب فيها بل اذا تم من

(قوله لقوله عليه السلام لم ينزل على فيهما شئ) سئل عليه السلام عن البغال والحمير فقال لم ينزل على فيهما
شئ الا هذه الآية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
(فصل) (قوله وليس فى الحملان والفصلان والعجاجيل صدقة) قيل صورة المسئلة اذا اشترى خمسة
وعشرين من الفصلان أو أربعين من الحملان أو ثلاثين من العجاجيل أو وهب له هل ينعقد عليه الحول أم لا
فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله لا ينعقد وفى قول الباقين ينعقد حتى لو حال الحول من حين ملكه تجب

وجه مناسبة ايراد هذه المسئلة هنا هو أنه لما فرغ عن بيان حكم الكبار من السوائم شرع فى بيان حكم الصغار وأقول ليس الفصل منحصرا فى ذلك بل فيه غيره فكان الفصل ههنا كمسائل شتى تكتب فى آخر الابواب والفصلان جمع الفصيل وهو ولد الناقة من فصل الرضيع عن أمه والحملان بضم الحاء وقيل بكسرها أيضا جمع الحمل ولد الضأن فى السنة الاولى والعجاجيل جمع عجول من أولاد البقر حين تضعه أمه الى شهر كذا فى المغرب قيل فى صورة المسئلة رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلان أو ثلاثين من العجاجيل أو أربعين من الحملان أو وهب له ذلك هل ينعقد عليه الحول أولا على قول أبى حنيفة ومحمد لا ينعقد وعند غيرهما ينعقد حتى لو

حال عليها الحول من حين ما ملكها وجبت الزكاة وقيل صورتها اذا كان له نصاب سائمة فمضى عليها ستة أشهر فتوالدت مثل عددها ثم
هلكت الاصول وبقيت الاولاد هل يبقى حول الاصول على الاولاد عندهما لا يبقى وعند الباقين يبقى وذكر الطحاوى فى اختلاف العلماء
عن أبى يوسف أنه قال دخلت على أبى حنيفة فقلت ما تقول فيمن ملك أربعين حملا فقال فيها شاة مسنة فقلت ربما تأتى قيمة الشاة على أكثرها
أو جميعها فتأمل ساعة ثم قال لا ولكن تؤخذ واحدة منها فقلت أيؤخذ الحمل فى الزكاة فتأمل ساعة ثم قال لا اذا لا يجب فيها شئ فأخذ بقوله الاول
زفر وبقوله الثانى أبو يوسف وبقوله الثالث محمد وعد هذا من مناقبه حيث تكلم فى مسئلة بثلاثة أقاويل فلم يضع شئ منها

(فصل وليس فى الفصلان) (قوله حتى لو حال الحول عليها من حين ملكها وجبت الزكاة) أقول فيه أنه حينئذ لم يبق محلا للنزاع حيث يوجد
الواجب وهو الطاعن فى السنة الثانية والظاهر أن تصور المسئلة فى صورة الضم فى مجاس

و جه قوله الاول ان الاسم المذكور فى الخطاب ينتظم الصغار والكبار و وجه الثانى تحقيق النظر من الجانبين كما يجب فى المهازيل واحدمنها و وجه الاخير أن المقادير لا يدخلها القياس

حين صارت كبارا وتصور أيضا اذا كان له نصاب سائمة فمضى ستة أشهر فولدت نصابا ثم ماتت الامهات وتم الحول على الاولاد (قوله الاسم المذكور فى الخطاب) يعنى اسم الشاة (قوله تحقيق النظر من الجانبين) جانب صاحب المال بعدم اخراج مسنة وجانب الفقراء بعدم الاخراج بالكلية كما يجب فى المهازيل الحاقا النقصان السن بنقصان الوصف لما رأينا النقصان بالهزال رد الواجب الاصلى وهو الوسط الى واحد منها ولم يبطل أصلا فكذلك النقصان بالسن مع قيام الاسامة واسم الابل الا أن الرد الى واحدة منها ممتنع لان ترتيب السن فى الابل والبقر بان يجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وهكذا تبيع ثم مسنة ولم يمتنع فى المهازيل فعملنا بقدر الممكن فقلنا لا شئ حتى تبلغ خمسا وعشرين فصيلا فيكون فيها فصيل ثم لا شئ حتى تبلغ ستا وسبعين ففيها فصيلان وهكذا فى ثلاثين عجولا عجول ثم لا شئ حتى تبلغ ستين ففيها عجولان ثم لا شئ حتى تبلغ تسعين ففيها ثلاثة عجاجيل لان السبب متى ثبت ثبت حكمه الا بقدر المانع هذا على أقوى الروايات عن أبى يوسف وهى رواية محمد وبهذا التقرير اندفع استبعاد محمد اذ قال انه عليه السلام أوجب فى خمس وعشرين واحدة فى مال اعتبر قبله أربعة نصب وفى ست وسبعين ثنتين فى موضع اعتبر ثلاث نصب بينها وبين خمس وعشرين ففى المال الذى لا يمكن اعتبار هذه النصب فيه لو أوجبنا كان بالرأى لا بالنص ولا مدخل للرأى هنا (قوله ووجه الاخير) أى من أقاويل أبى حنيفة وهو قول محمد ان المقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به النص امتنع أصلا والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقا بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبنت المخاض مثلا ولم يوجد فتعذر الايجاب فان قيل لا نسلم انه لم يوجب الصغار أصلا ففى حديث أبى بكر فى قتال مانعى الزكاة لو منعونى عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فدل انه كان يعطى فى الزكاة سلمناه لكن ايجاب الاسنان المعينة لم يتوقف على وجودها فى الموجب فيه ألا يرى انه أوجب فى خمس من الابل شاة وليست فيها فلم يتوقف ايجابها على أن تكون عنده بل يجب عليه أن يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها فكذا يجب عليه أن يستحدث ملك مسنة ويدفعها قلنا أما الاول فيدل على نفيه ما فى أبى داود والنسائى عن سويد بن غفلة قال أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتيته فجلست اليه فسمعته يقول فى عهدى يعنى فى كتابى أن لا آخذ راضع لبن الحديث دل بالمطابقة على عدم أخذها مطلقا وبالالتزام على ان ليس فى الصغار واحدة منها اذ لو كان لاخذت الراضع وحديث أبى بكر لا يعارضه لان أخذ العناق لا يستلزم الاخذ من الصغار لان ظاهر ما قدمنا فى حديث المرتدفين فى صدقة الغنم ان العناق

الزكاة وقيل صورتها اذا كان له نصاب سائمة فمضى عليها ستة أشهر فتوالدت مثل عددها ثم ملكت الاصول وبقيت الاولاد هل يبقى حول الاصول فى قوله الا يبقى وفى قول الباقين يبقى كذا ذكره شيخ الاسلام رحمه الله تعالى وذكر الطحاوى رحمه الله فى اختلاف العلماء عن أبى يوسف رحمه الله قال دخلت على أبى حنيفة رحمه الله فقلت ما تقول فيمن يملك أربعين حملا فقال فيها شاة مسنة فقلت ربما تأتى قيمة الشاة على أكثرها أو جميعها فتامل ساعة فقال لا ولكن يؤخذ واحدة منها فقلت لم يوجد الحمل فى الزكاة فتامل ساعة ثم قال لا اذا لا يجب فيها شئ فاخذ بقوله الاول زفر وبقوله الثانى أبو يوسف وبقوله الثالث محمد وعد هذا من مناقبه حيث تكلم فى مجلس بثلاثة أقاويل فلم يضع شئ من أقاويله كذا فى المبسوط وقال محمد بن شجاع رحمه الله لو قال قولا رابعا لاخذت به ومن المشايخ من رد هذا وقال مثل هذا من الصبيان محال فما ظنك بابى حنيفة رحمه الله وقال بعضهم لا معنى لرده فانه مشهور مستفيض لكن يجب ان يوجه الى ما يليق بحال أبى حنيفة رحمه الله فيقال انه امتحن أبا يوسف رحمه الله هل يهتدى الى طريق المناظرة فلما عرف ان يهتدى اليه قال قولا عول عليه كذا فى الفوائد الظهيرية (قوله كما يجب فى المهازيل واحد منها)

لانه اسم جنس كاسم الآدمى ولهذا لو حلف لا يأكل لحم ابل فأكل لحم الفصيل حنث وأجيب بان الواجب قليل من الكثير وأخذ المسنة من الصغار ليس كذلك لان قيمتها قد تأتى على أكثر النصاب (ووجه قوله الثانى) أنا لو أوجبنا فيها ما يجب فى المسان وهو لا يوجد فيها كان اضرارا بصاحب المال وهو يقتضى عدم الوجوب ولو لم نوجب شيأ كان اضرارا بالفقراء لان الصغار نصاب فان الكبار يكمل بها نصاب وكل ما هو كذلك كان نصابا بنفسه كالمهازيل وعكسه الجلاّن فانها لا يكمل بها نصاب فلا تكون فى نفسها نصابا فأوجبنا واحدة منها كما فى المهازيل فانا لا نوجب فيها السمين وانما نوجب واحدة منها وهذا معنى قوله (تحقيق النظر من الجانبين ووجه قوله الاخير ما قاله ان المقادير لا يدخلها القياس الخ) وتقريره أن ايجاب ما ورد به الشرع من الاسنان ههنا ممتنع لانها لا توجد فى الصغار

(قوله وأجيب بان الواجب قليل من الكثير الخ) أقول رأى فى مقابلة النص مع أنه منقوض بما اذا كان له تسع وثلاثون حملا وواحدة مسنة تجب مسنة بالاجماع مع جريان ما ذكر فيه فتامل

فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع أصلا واذا كان فيها واحد من المسان جعل الكل تبعا له فى انعقادها نصابا دون تأدية الزكاة

يقال على الجذعة والثنية ولو مجازا فارجع اليه فيجب الحمل عليه دفعا للتعارض ولو سلم جاز أخذها بطريق القيمة لا أنها هى نفس الواجب ونحن نقول به أو هو على طريق المبالغة لا التحقيق يدل عليه أن فى الرواية الاخرى عقالا مكان العناق وأما الثانى فانه يستلزم ايجاب الكرائم وهو منتف بما فى الصحيح وغيره من قوله لمعاذ اياك وكرائم أموالهم وروى معناه كثيرا حتى صار من ضروريات الزكاة ومناقض لما عرف بالضرورة فى أصول الزكوات من كون الواجب قليلا من كثير وربما تأتى المسنة على غالب الحملان أو كلها خصوصا اذا كانت أسنانها يومين أو ثلاثة فيكون هذا ايجاب اخراج كل المال معنى وهو معلوم النفى بالضرورة بل يخرج عن كونه زكاة المال فان اضافة اسم زكاة المال يأبى كونه اخراج الكل ويرد عليه أن اخراج الكرائم والكثير من القليل يلزمكم فيما اذا كان فيها مسنة واحدة فانها بالنسبة الى الباقى كذلك غاية الامر أن لزوم اخراج الكل معنى منتف لكن ثبوت انتفاء اخراج الاكثر فى الشرع كثبوت انتفاء اخراج الكل فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك ويجاب بان الاجماع على ثبوت هذا الحكم فى صورة وجود مسنة مع الحملان وهو على خلاف القياس أعنى ما قدمناه من ضرورية الانتفاء بين فى غيرها فلا يجوز أن يلحق بها (قوله جعل الكل تبعا له فى انعقادها نصابا دون تادية الزكاة) لانه انما يجب من الثنيات هذا اذا كان عدد الواجب من الكبار موجودا فيها أما اذا لم يكن فلا يجب بيانه لو كانت مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان ولو كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند أبى حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة وعند أبى يوسف مسنة وحمل وعلى هذا القياس فصيل الابل والبقر واذا وجبت المسنة دفعت وان كانت دون الوسط لان الوجوب باعتبارها فلا يزاد عليها فان هلكت بعد الحول بطلت الزكاة لانه لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل والحكم لا يبقى فى التبع بعد فوات الاصل وعند أبى يوسف يبقى فى الصغار تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من الحمل لان عنده الصغار أصل فى الوجوب الا أن فضل الكبير كان باعتبار تلك المسنة فيبطل بهلاكها ويكون هذا انتقاصا للنصاب ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها وهو جزء من أربعين جزأ من المسنة جعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل

اعتبر نقصان السن بنقصان الوصف فان كل واحد منها ينقص المالية ولا يعدمها ونقصان الوصف لا يسقط الزكاة أصلا حتى ان فى العجاف والمهازيل تجب الزكاة بحسبها فكذلك فى نقصان السن ولنا حديث سويد بن غفلة رضى الله عنه قال أتانا مصدق رسول الله عليه السلام فتبعته فسمعته يقول فى عهدى أى فى كتابى ان لا آخذ من راضع اللبن شيا ذكره الامام الولوالجى رحمه الله ففيه دليلان أحدهما انه لا يجب فى الصغار شئ والثانى ان لا تؤخذ الصغار فى الصدقة وقال عمر رضى الله عنه عد عليهم السخلة ولو جاء بها الراعى يحملها على كفه ولا تاخذها منهم فقد نهى عن أخذ الصغار عند الاختلاف وحديث أبى بكر رضى الله عنه محمول على أنه قال ذلك على سبيل المبالغة والتمثيل ألا ترى أنه قال فى بعض الروايات لو منعونى عقالا وهذا يدل على أن للعقال مدخلا فى الزكاة (قوله فى انعقادها نصابا دون تادية الزكاة) أى يجب من الثنيات هذا اذا كان عدد الواجب من الكبار موجودا فيها أما اذا لم يكن فلا يجب بيانه لو كانت له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا تجب فيها مسنتان وان كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند أبى حنيفة ومحمد رحمه الله تجب مسنة واحدة وعند أبى يوسف رحمه الله مسنة وحمل وعلى هذا القياس فصل الابل والبقر كذا فى الايضاح وفتاوى الامام الولوالجى رحمه الله وفى الكافى دون تادية الزكاة حتى لو كان له أربعون حملا الا واحدة مسنة تجب شاة وسط فان كانت المسنة وسطا أو دونه فان هلكت بعد الحول سقطت الزكاة عندهما لانها لا اصل فى السببية فهلاك الاصل كهلاك الكل وعند أبى يوسف رحمه الله سقط جزء

(واذا امتنع ما ورد به الشرع ههنا امتنع أصلا) لانه لو جاز لكان بالقياس والمقادير لا يدخلها القياس والفطن يستخرج من هذا جواب أبى يوسف فانه قاس على المهازيل وهو فاسد لان المهازيل يوجد فيها ما ورد به الشرع من الاسنان (ولو كان فيها واحدة من المسان الخ) يعنى اذا كان فى الحملان كبار جعلت الصغار تبعا لها فى انعقادها نصابا ولا تتأدى الزكاة بالصغار بل يدفع لها من الكبار ان كان على مقدار الواجب بيانه أنه اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان وان كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند أبى حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة وعند أبى يوسف مسنة وحمل وعلى هذا القياس فصل الابل والبقر والاصل فى ذلك ما قال عمر رضى الله عنه عد عليهم السخلة ولو جاء بها الراعى يحملها على كتفه ولا تأخذها منهم فقد نهى عن أخذ الصغار عند الاختلاط

وقوله (ثم عند أبي يوسف الخ) يعني أن الروايات عن أبي يوسف اختلفت في الفصلان روى محمد عنه أنه لا يجب فيها الزكاة حتى تبلغ عدد الو كانت كبارا وجب فيها واحدة منها وذلك بان تبلغ خمسة وعشرين ثم ليس في الزيادة شيء حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان ثني الواجب وذلك بان تبلغ ستة وسبعين فحينئذ يجب فيها اثنان ثم لا يجب حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان ثلث الواجب بان تبلغ مائة وخمسة وأربعين فيجب منها ثلاثة ولا يجب فيما دون خمسة وعشرين (١٤٢) ووجهه أن الواجب كان تعين بالنص باعتبار العدد والسن وقد تعذر السن في الفصلان

ثم عند أبي يوسف لا يجب فيما دون الاربعين من الحملان وفيما دون الثلاثين من العجاجيل ويجب في خمس وعشرين من الفصلان واحد ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان يثني الواجب ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان يثلث الواجب ولا يجب فيما دون خمس وعشرين في رواية وعنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسا فصيل على هذا الاعتبار وعنه أنه ينظر الى قيمة خمس فصيل وسط والى قيمة شاة في الخمس فيجب أقلهما وفي العشر الى قيمة شاتين والى قيمة خمسي فصيل على هذا الاعتبار قال (ومن وجب عليه سن ولم توجد أخذ المصدق أعلى منها ورد الفضل أو أخذ دونها) وأخذ الفضل

قيامها كقيام الكل والفرق يطلب في شرح الزيادات (قوله ثم عند أبي يوسف الخ) تقدم شرح هذا في أثناء تقرير وجه قول أبي يوسف (قوله أخذ المصدق) أي عامل الصدقات الخ يفيد أن الخيار في أخذ الاعلى ورد

من أربعين جزأ من حمل لان عنده الصغار أصل في الوجوب والفضل على الحمل انما وجب باعتبار المسنة فسقط بهلاكها وصار كان الكل صغارا هلك منها واحدة فابو يوسف رحمه الله استدل بحديث أبي بكر رضي الله عنه لو منعوني عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم فدل ان للعناق مدخلا في الزكاة ولا يكون ذلك الا في الصغار. (قوله ومن وجب عليه سن) السن هي المعروفة ثم سمي بها صاحبها كالناب للمسنة من النوق ثم استعيرت لغيره كابن المخاض وابن اللبون كذا في المغرب وأراد به المسن أو ذات السن والسن يذكر لذات السن من الحيوان دون الانسان لان عمر الدواب يعرف بالسن قال عليه السلام اعطه سنا خيرا من سنه أي ابلا خيرا من ابله وصورة المسئلة وجب عليه في ابله بنت لبون ولم يوجد يأخذ الحقة ويرد الفضل أو وجبت الحقة ولم يوجد يأخذ بنت لبون ويأخذ الفضل وفي هذا ورد الحديث فظاهر ما في الكتاب يدل على ان الخيار الى المصدق والصواب ان الخيار الى من عليه لان الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخييره وكأنه أراد به اذا سمحت نفس من عليه اذ الظاهر من حال المسلم انه يختار ما هو الارفق بالفقير كذا في مبسوط فخر الاسلام رحمه الله وعند الشافعي رحمه الله جبران ما بين السنين مقدر بشاتين أو عشرين درهما واستدل بالحديث المعروف ان رسول الله عليه السلام قال ومن وجب في ابله ابنة لبون فلم يجد المصدق الا حقة أخذها ورد شاتين أو عشرين درهما مما استيسرتا عليه وان لم يوجد الا ابنة مخاض أخذها وأخذ شاتين أو عشرين درهما مما استيسر عليه ولكنا نقول انما قال عليه السلام ذلك لان تفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لانه تقدير شرعي بدليل ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قدر جبران ما بين السنين بشاة أو عشرة دراهم وهو كان مصدق رسول الله عليه السلام فما كان يخفى عليه هذا النص ولا يظن به مخالفة الرسول ولكن انما يحمل على أن تفاوت ما بين السنين في عهده كان هذا المقدار وذلك لانا لو قدرنا تفاوت ما بين السنين بشيء أدى الى الاضرار بالفقراء والاجحاف بارباب الاموال وهو نظير قوله عليه السلام في خمس وعشرين بنت مخاض فان لم يكن فابن لبون ذكر عندنا لا يتعين أخذ ابن لبون وعند الشافعي رحمه الله يتعين وهو رواية عن أبي يوسف رحمه الله في الامالي لكنا نقول انما اعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم لهذه المعادلة في المالية معنى فان الاناث من

فبقي العدد معتبرا قال محمد وهذا غير صحيح فان رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله أربعة نصب وأوجب في ست وسبعين اثنين في موضع اعتبر ثلاثة نصب بينها وبين خمس وعشرين وفي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب لو أوجبنا لكان بالرأي لا بالنص وروى ابن سماعة عنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسا فصيل هكذا الى خمس وعشرين ووجهه أنه اعتبر البعض بالجملة وروى عنه أنه ينظر في الخمس الى قيمة خمس فصيل والى قيمة شاة فيجب أقلهما وفي العشر الى قيمة شاتين والى قيمة خمسي فصيل وفي خمسة عشر يجب الاقل من قيمة ثلاث شياه ومن قيمة ثلاثة أخماس فصيل وفي العشرين يجب الاقل من أربع شياه ومن أربعة أخماس فصيل وفي الخمس والعشرين يجب واحدة منها وهذا معنى قوله على هذا الاعتبار ووجه هذه الرواية أن الاقل متيقن فيتعين قال (ومن وجب عليه سن) السن هي المعروفة ثم سمي بها صاحبها وهذا كالناب للمسنة من النوق ثم استعيرت لغيره كابن المخاض وابن اللبون وذكر السن وارادة ذات السن انما يكون في الحيوان لا في الانسان لان عمر الحيوان يعرف بالسن قوله (ومن وجب عليه سن) صورة المسئلة رجل وجب عليه بنت لبون ولم توجد عنده يأخذ المصدق الحقة ويرد الفضل أو وجب عليه الحقة ولم توجد يأخذ بنت اللبون ويأخذ الفضل قال في النهاية ظاهر ما ذكر في الكتاب يدل على أن الخيار للمصدق وهو الذي يأخذ الصدقات ولكن الصواب أن الخيار الى من عليه الواجب لان الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخييره

فكأنه أراد به اذا سمحت نفس من عليه اذ الظاهر من حال المسلم انه يختار ما هو الارفق بالفقراء وأقول ظاهر ما ذكر في الكتاب لا يدل على ذلك وانما يدل على أن الخيار في الوجه الاول للمصدق حيث قال له أن لا يأخذ ويطالب بعين (١٤٣) الواجب أو بقيمته لانه شراء وفي الوجه الثاني

وهذا يبتني على أن أخذ القيمة في باب الزكاة جائز عندنا على ما نذكر ان شاء الله تعالى الا أن في الوجه الاول له أن لا يأخذ ويطالب بعين الواجب أو بقيمته لانه شراء وفي الوجه الثاني يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة

الفضل أو الأدنى واعطاء الفضل للمصدق والواقع أن الخيار لرب المال في الوجه الثاني فقط وأطلق في النهاية أن الخيار لرب المال اذ الخيار شرع رفقا بمن عليه وذلك بان يجعل الخيار اليه مع تحقق قولهم يجبر المصدق على قبول الادنى مع الفضل ولا يجبر على قبول الاعلى ورد الفضل لان هذا يتضمن بيع الفضل من المصدق ومبنى البيع على التراضي لا الجبر وهذا يحقق أن لا خيار له في الاعلى اذ معنى ثبوت الخيار مطلقا له أن يقال له أعط ما شئت أعلى أو أدنى فاذا كان بحيث لا يقبل منه الاعلى لم يجعل الخيار اليه فيه اللهم الا أن يراد أن له الخيار لو طلب الساعي منه الاعلى فيكون له أن يتخير بين أن يعطيه أو يعطي الادنى وقوله وأعطى الفضل وأخذ الفضل مطلقا يفيد أن جبران ما بين السنين غير مقدر بشيء معين من جهة الشارع بل يختلف بحسب الاوقات غلاء ورخصا وعند الشافعي هو مقدر بشاتين أو عشرة لما قدمنا في كتاب الصديق من أنه اذا وجب عليه بنت مخاض فلم توجد أعطى اما بنت لبون وأخذ شاتين أو عشرة أو ابن لبون ليس غير قلنا هذا كان قيمة التفاوت في زمانهم وابن اللبون يعدل بنت المخاض اذ ذاك جعلا لزيادة السن مقابلا لزيادة الانوثة فاذا تغير تغير والا لزم عدم الايجاب معنى بان تكون الشاتان أو العشرون التي يأخذها من المصدق تساوي السن الذي يعطيه خصوصا اذا فرضنا الصورة المذكورة في المهازيل فانه لا يبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون مهزولة جدا فاعطاؤها في بنت مخاض مع استرداد شاتين اخلاء معنى أو الاجحاف برب المال بان يكون كذلك وهو الدافع للادنى وكل من اللازمين منتف شرعا فينتفي ملزومهما وهو تعيين الجابر *(فروع)* عجل عن أربعين بقرة مسنة فهلك من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيأ حتى تم الحول يمسك الساعي من المعجل قدر تبيع ويرد الباقي وليس لرب المال أن يسترد المسنة ويعطيه مما عنده تبيعا لان قدر التبيع من المسنة صار زكاة حقا للفقراء فلا يسترد ومثله في تعجيل بنت المخاض من خمسة وعشرين اذا انتقص الباقي واحدة فتم الحول أمسك الساعي قدر أربع شياه وروى بشر عن أبي يوسف أنه يردها ولا يحبس شيأ ويطالب بأربع شياه لانه في امساك البعض ورد البعض ضرر التشقيص بالشركة وقياس هذه في البقر أن يسترد المسنة لكن في هذا نظر اذ لا شركة بعد دفع قيمة الباقي ولو كان استهلك المعجل أمسك من قيمتها قدر التبيع والاربع شياه ورد الباقي ولو تم الحول وقد زادت الاربعون الى ستين فحق الساعي في تبيعين فليس للمالك استرداد المسنة بل يكمل الفضل للساعي بخلاف ما لو أخذ المسنة على ظن أنها أربعون فاذا هي تسعة وثلاثون فانه يرد المسنة ويأخذ تبيعا لان الاتفاق على الغلط بعدم الرضا أما هنالك فدفع عن رضا على احتمال أن تصير زكاة ولم يظهر أن الاحتمال لم يكن ولو لم يظهر الغلط حتى تصدق بها الساعي فلا ضمان عليه وان كان أخذها كرها على ذلك الظن لانه مجتهد فيما عمل لغيره فضمان خطئه على من وقع العمل له فان وجد الفقير ضمنه

الابل أفضل قيمة من الذكور والمسنة أفضل من غير المسنة فاقام عليه السلام زيادة السن في المنقول اليه مقام زيادة الانوثة في المنقول عنه ونقصان الذكورة في المنقول اليه مقام نقصان السن في المنقول عنه ولكن هذا يختلف باختلاف الاوقات والامكنة فلو عينا أخذ ابن اللبون من غير اعتبار الفقه أدى الى الاضرار بالفقراء والاجحاف بارباب الاموال (قوله وهذا يبتني على ان أخذ القيمة في باب الزكاة جائز) أخذ القيمة مكان المنصوص عليه في الزكوات والصدقات والعشور والكفارات جائز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وظن بعض أصحابنا ان القيمة بدل عن الواجب حتى لقبوا المسئلة بالابدال وليست كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز

لمن عليه حيث قال يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة ولا بعد في أن يكون مختار المصنف التفصيل بناء على ما ذكر من الدليل هذا اذا أراد بالكتاب الهداية وان أراد به القدوري فالظاهر منه ليس بمراد كما استدل عليه المصنف بناء على ما ذكر في قوله ورد الفضل اشارة الى نفي مذهب الشافعي وهو أن جبران ما بين السنين مقدر عنده بشاتين أو عشرين درهما لقوله صلى الله عليه وسلم من وجب في ابله بنت لبون فلم يجد المصدق الا حقة أخذها ورد شاتين أو عشرين درهما ان استيسرتا عليه وان لم يجد الا ابنت مخاض أخذها وأخذ شاتين أو عشرين درهما مما استيسرتا عليه وعندنا ذلك بحسب الغلاء والرخص وانما قال عليه السلام ذلك لان التفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لا أنه تقدير شرعي وكيف ذلك وربما يؤدي الى الاضرار بالفقراء أو الاجحاف بارباب الاموال لانه اذا أخذ الحقة ورد شاتين فربما تكون قيمتهما قيمة الحقة فيصير تاركا للزكاة عليه معنى وهو اضرار بالفقراء واذا أخذ

(قوله أو الظاهر من حال المسلم) أقول الظاهر أن يقال اذ الظاهر (قوله وأخذ شاتين أو عشرين درهما) أقول فان قوله فيما سبق ان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هنالك حيث يفيد اذ ذكره هنا أن قيمته كانت عشرة دراهم فتأمل

بنت مخاض وشاتين فقد تكون قيمتها قيمة بنت اللبون فيكون آخذ الزكاة منها وابنة المخاض تكون زيادة وفيه اجحاف بارباب الاموال
قال (ويجوز دفع القيم فى الزكاة) أداء القيمة مكان المنصوص عليه فى الزكوات والصدقات والعشور والكفارات جائز لا على أن القيمة بدل
عن الواجب لان المصير الى البدل انما يجوز عند عدم القدرة على الاصل وأداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه فى ملكه جائز فكان الواجب
عندنا أحدهما اما العين أو القيمة (وقال الشافعى لا يجوز اتباعا للمنصوص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم فى أربعين شاة شاة

(ويجوز دفع القيم فى الزكاة) عندنا وكذا فى الكفارات وصدقة الفطر والعشر والنذر وقال الشافعى لا يجوز اتباعا للمنصوص كما فى الهدايا والضحايا ولنا أن الامر بالاداء الى الفقير ايصالا للرزق الموعود اليه

مازاد على التبيع والا يؤخذ من المجموع فى يده من أموال الزكاة وهو بيت مال الفقراء كالقاضى اذا أخطأ فى قضائه بمال أو نفس فضمانه على من وقع القضاء له أو بيت المال فان كان الساعى تعمد الاخذ فضمانه فى ماله لانه متعمد هذا ولو لم يزد ولم ينقص فالقياس أن يصير قدر أربع من الغنم زكاة و يرد الباقى لان المعجل خرج من ملكه وقت التعجيل وفى الاستحسان يكون الكل زكاة لما ذكر من أنه اذا تعذر جعل كل المعجل زكاة من وقت التعجيل يجعل زكاة مقصورا على الحال هذا ولو كان مثل ذلك فى الغنم فسيأتى (قوله ويجوز دفع القيم فى الزكاة) فلو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا فى النص والجودة معتبرة فى غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف مالو كان مثليا بان أدى أربعة أقفزة جيدة عن خمسة وسط وهى تساويها لا يجوز أو كسوة بان أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد أو نذر أن يهدى شاتين وسطين أو يعتق عبدين وسطين فاهدى شاة أو أعتق عبدا يساوى كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس وأما الثانى فلان المنصوص عليه مطلق الثوب فى الكفارة لا بقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص وأما الثالث فلان القربة فى الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر أن يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوى تمامه لا يجزئه لان الجودة لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز الكل من الكافى (قوله والنذر) بان نذر أن يتصدق بهذا الدينار فتصدق بعدله دراهم أو بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا (قوله اتباعا للمنصوص) وهو اسم الشاة و بنت المخاض والتبيع الى آخرها (قوله ولنا أن الامر بالاداء) أى اداء الشاة وغيرها الغرض ايصال الرزق الموعود لانه تعالى وعد أرزاق الكل فمنهم من سبب له سببا كالتجارة وغيرها ومنهم من قطعه عن الاسباب ثم أمر الاغنياء أن يعطوهم من ماله تعالى من كل كذا كذا فنعرف قطعا أن ذلك ايصال للرزق الموعود لهم وابتلاء للمكلف به بالامتثال ليظهر منه ما علمه تعالى من الطاعة أو المخالفة فيجازى به فيكون الامر بصرف المعين محو بابهذا الغرض محو با بابطال القيد ومفيدا أن المراد قدر المالية اذ أرزاقهم ما انحصرت فى خصوص الشاة بل للانسان حاجات مختلفة الانواع فظهر أن هذا ليس ابطال النص بالتعليل بل ابطال أن التنصيص على الشاة ينفى غيرها مما هو قدرها فى المالية ثم هو ليس بالتعليل بل بمجموع نصى الوعد بالرزق والامر بالدفع الى الموعود به مما ينساق الذهن منه الى ذلك فانك اذا سمعت قول القائل يا فلان مؤنتك على ثم قال يا فلان أعطه من مالى عندك من كل كذا كذا لا يكاد ينغلق عن فهمك من مجموع وعد ذلك وأمر الآخر بالدفع اليه أن ذلك لانجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولا التزاميا

الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع وجود عين المنصوص فى ملكه جائز عندنا كذا فى المبسوط (قوله اتباعا للمنصوص) وذلك قوله عليه السلام فى أربعين شاة شاة وهذا بيان لما هو مجمل فى كتاب الله تعالى لان

كما فى الهدايا والضحايا وقوله (ايصالا للرزق الموعود) مفعول له وخبر ان محذوف أى ثابت أو نحوه وروى ايصال فهو خبر ان فعلى النسخة الاولى تقرير كلامه الامر باداء الزكاة الى الفقير بقوله تعالى آتوا الزكاة لايصال الرزق الموعود بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ثابت فى الواقع والامر بذلك يبطل تعيين الشاة فالثابت فى الواقع يبطل تعيين الشاة أما ثبوت ذلك فى الواقع فلان الله تعالى وعد أرزاقهم ثم أمرهم بايتاء ما أوجب عليهم اليهم انجازا للوعد كما دلت عليه الآيتان وأما أن الامر بذلك يبطل تعيين الشاة فلان المأمور به قربة البتة ووجه القربة فى الزكاة سد خلة المحتاج وهى مع كثرتها واختلافها لا تنسد بعين الشاة فكان اذنا بالاستبدال على ما عرف فى الاصول وفى ذلك ابطال قيد الشاة ويحصل به الرزق الموعود وغيره وعلى الثانية الامر بالاداء الى الفقير ايصال للرزق الموعود اليه وايصال ذلك اليه ابطال لقيد الشاة

لان الرزق لم ينحصر فى أكل اللحم فكان اذنا فى الاستبدال الخ وكان هذا كالجزية فى أنها وجبت لكفاية المقاتلة و يجوز فيها دفع القيمة بالاجماع بخلاف الهدايا والضحايا فان القربة فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق به لم يلزمه شئ فيكون

(قوله فعلى النسخة الاولى تقرير كلامه الامر باداء الزكاة الى الفقير الخ) أقول قياس استثنائى استثنى فيه عين المقدم تقريره كلما ثبت الامر بالاداء للفقير ايصالا للرزق الموعود يبطل تعيين الشاة مثلا لكن المقدم حق وكذا التالى

فيكون ابطالا لقيد الشاة وصار كالجزية بخلاف الهدايا لان القربة فيها اراقة الدم وهو لا يعقل ووجه القربة المتنازع فيه سد خلة المحتاج وهو معقول (وليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة)

لمجموع معنى النصين لانتقال الذهن عند سماعهما من معناهما الى ذلك فيكون مدلولا لا تعليلا على أنه لو كان تعليلا لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم فان الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع كما أن قيمتها محل أيضا وليس التعليل الا لحيث كان الا لتوسعة المحل ثم قدر أينافى المنقول ما يدل عليه وهو ما قدمناه من قوله عليه السلام ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فانها تؤخذ منهم مع شاتين ان استيسرتا أو عشرين درهما فانتقل الى القيمة فى موضعين فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السن المعين والا لسقط ان تعذر أو أوجب عليه أن يشتريه فيدفعه وقال طاوس قال معاذ لاهل اليمن آتونى بخميس أو لبيس مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة رواه البخارى معلقا وتعليقه صحيح وقال ابن أبى شيبة فى مصنفه حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن مجالد عن قيس بن أبى حازم عن الصنابح الاحمسى قال أبصر النبى صلى الله عليه وسلم ناقة حسنة فى ابل الصدقة فقال ما هذه قال صاحب الصدقة انى ارتجعتها ببعيرين من حواشى الابل قال نعم اذا فعلمنا أن التنصيص على الاسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها فى التعبير لانها أسهل على أرباب المواشى (قوله وصار كالجزية) يؤخذ فيها قدر الواجب كما تؤخذ عينه

الايتاء منصوص عليه والمؤتى غير مذكور فالتحق ببيانه بمجمل الكتاب فصار كان الله تعالى قال وآتوا الزكاة من أربعين شاة شاة فيكون الشاة حقا للفقير بهذا النص فلا يجوز الاشتغال بالتعليل لابطال حقه عن العين والمعنى فيه ان هذا حق مالى مقدر باسباب معلومة شرعا فلا يتأدى بالقيمة كالهدايا والضحايا أو يقال قربة تعلقت بمحل عين فلا يتأدى بغيره كالسجود لما تعلق بالجبهة والانف لم يتأد بالخد والذقن وانا قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة جعل محل الاخذ ما يسمى مالا فالتقييد بانها شاة زيادة على كتاب الله تعالى وانه يجرى مجرى النسخ فلا يجوز ذلك بخبر الواحد والقياس وأما الخبر المشهور الذى رواه الشافعى رحمه الله فلبيان قدر الواجب بما سمى وتخصيص المسمى لبيان أنه أيسر على صاحب الماشية ألا ترى انه عليه السلام قال فى خمس من الابل شاة وحرف فى حقيقة للظرف وعين الشاة لا توجد من الابل عرفنا ان المراد قدرها من المال ورأى رسول الله عليه السلام فى ابل الصدقة ناقة كوماء فغضب على المصدق فقال ألم أنهكم عن أخذ كرائم أموال الناس فقال أخذتها ببعيرين وفى رواية ارتجعتها ببعيرين فسكت رسول الله عليه السلام وأخذ البعير بالبعيرين يكون باعتبار القيمة وكذلك الارتجاع فان أبا عبيد قال الارتجاع ان يجب فى الابل سن فيأخذ الساعى مكانه سنا آخر وانه لا يجوز عندك وكذلك فحوى اللغة يدل عليه لان الارتجاع من الرجع وهو الرد فلما رد الواجب الى غيره سمى ارتجاعا فلم يجز الحمل على المبادلة بعد الاخذ لانه تجارة مبتدأة لا رد وقال معاذ بن جبل رضى الله عنه فى خطبته باليمن ائتونى بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة فانه أهون عليكم وأنفع للمهاجرين والانصار بالمدينة والنبى عليه السلام كان يرى ما يبعثه اليه ولم يرد عليه وكان ضمن لرسول الله عليه السلام ان يعمل بكتاب الله والسنة ولا يعمل برأيه الا بعدهما فدل أنه ما فعل الا بالنص أو دلالته والمعنى فيه أنه ملك الفقير مالا متقوما بنية الزكاة فيجوز كما لو أدى بعيرا عن خمس من الابل وهذا لان المقصود اغناء الفقير كما قال عليه السلام اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم والاغناء يحصل باداء القيمة كما يحصل باداء الشاة وهذا نظير الجزية فانها وجبت لكفاية المقاتلة فكان المعتبر فى حقهم انها محل صالح لكفايتهم حتى يتأدى بالقيمة بالاجماع بخلاف الهدايا والضحايا فان المستحق فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق به لم يلزمه شئ واراقة الدم ليست بمتقومة ولا معقول المعنى والسجود على الذقن والخد ليس بقربة أصلا حتى لا يتنفل به ولا يصار اليه عند العجز وما ليس بقربة لا تقوم مقام القربة فاما التصدق بالقيمة فقربة وفيه سد خلة الفقير فيحصل به ما هو المقصود (قوله ولنا أن الامر بالاداء الى الفقير ايصالا

وهى ليست بمتقومة ولا معقولة المعنى قال (وليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة) العلوفة بفتح العين ما يعلفون من الغنم وغيره الواحد والجمع سواء من علف الدابة أطعمها العلف والعلوفة بالضم جمع علف قوله

(له ظواهر النصوص) يعنى قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقوله صلى الله عليه وسلم خذ من الابل ابلا وفى أربعين شاة شاة وغير ذلك مما فيه كثرة ولنا حديث على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ليس فى الابل الحوامل صدقة وحديث ابن عباس عنه عليه السلام ليس فى البقر العوامل صدقة وحديث جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم ليس فى البقر المثيرة صدقة وهو مذهب على وجابر وابن عباس ومعاذ رضى الله عنهم ولان السبب هو المال النامى وهذه الاموال ليست بنامية لان دليل النماء الاسامة أو الاعداد للتجارة والفرض عدمهما واذا انتفى السبب انتفى الحكم وقوله (ولان فى العلوفة) أى ولان السبب هو المال النامى ولا نماء فى هذه الاموال لان المؤنة تتراكم فيها فينعدم النماء معنى وفيه بحث من وجهين أحدهما انكم أبطلتم اطلاق الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز عندكم لكونه نسخا وحملتم المطلق فى الاخبار على المقيد وهو أيضا لا يجوز عندكم والثانى أن دليل النماء الاسامة أو الاعداد للتجارة كما ذكرتم وتراكم المؤنة لا يبطل النماء بالاعداد للتجارة فان من اشترى خمسا من الابل بنية التجارة وعلفها جميع السنة وجبت عليه الزكاة فى آخر السنة فما باله أبطل النماء بالاسامة والجواب عن الاول أن الاطلاق ليس على ظاهره بالاجماع ألا ترى أنه مطلق عن حولان الحول ولا يجب الا به فكانت الآية لبيان وجوب الاخذ وهى فيما عداه مجمل لحق الاخبار بيانا لذلك ولم يحمل المطلق على المقيد وانما جعلنا المقيد متأخرا لئلا يلزم النسخ مرتين فان الاصل فيه هو الاطلاق لكونه عدما فلو قدمنا المقيد نسخ الاطلاق ثم المطلق ينسخه فعكسناه دفعا لذلك وعن الثانى بان الاسامة والعلف متضادان فاذا وجد العلف

(قوله والجواب عن الاول ان الاطلاق ليس على ظاهره بالاجماع ألا ترى انه مطلق عن حولان الحول) اقول وعن اعتبار النصاب أيضا (قوله ثم لئلا يلزم النسخ مرتين الخ) أقول بل اذا قدم المطلق يكرر النسخ اذ الاصل عدم الوجوب والمقيد سلب لا يدافع العدم الاصلى فتأمل (قوله فان الاصل هو الاطلاق لكونه عدما) أقول كيف يكون عدما ومفاده الوجوب فى الجميع ثم اعلم ان الضمير فى قوله لكونه راجع الى الاطلاق فى قوله فان الاصل هو الاطلاق والمعنى ان الاصل هو الاطلاق لكون الاطلاق عدما الخ (قوله وعن الثانى بان الاسامة والعلف متضادان الى قوله ولا كذلك التجارة) أقول واذا أورد الاموال المعدة للتجارة نقضا للدليل فانه جار فيها مع تخلف المدلول كان ماذكره فى معرض الجواب بمعزل عن دفعه

خلافا لمالك له ظواهر النصوص ولنا قوله عليه السلام ليس فى الحوامل والعوامل ولا فى البقر المثيرة صدقة ولان السبب هو المال النامى ودليله الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجد ولان فى العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى

(قوله لظواهر النصوص) مثل فى خمس ذود من الابل شاة وفى كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة (قوله ولنا قوله عليه السلام ليس فى الحوامل الخ) غريب بهذا اللفظ وروى أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث عن على قال زهير وأحسبه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شئ حتى تتم مائتى درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك وليس على الحوامل شئ ورواه الدارقطنى مجزوما ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا سند صحيح ولقائل أن يقول هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارنا الاصل تشريع الزكاة فيكون مخصصا ويحتمل كونه متأخرا فيكون ناسخا ويحتمل كونه متقدما فيكون منسوخا بالعام على أصلنا أعنى نحو قوله فى خمس من الابل شاة فالاستدلال به متوقف على ضبط التاريخ فان لم يضبط انتصب معارضا وحينئذ يجب تقدم عموم الايجاب لانه الاحتياط ويجاب بان العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ وأما على أصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقا فلا يحتاج الى هذا التقرير ثم لا يخفى أن العوامل تصدق على الحوامل والمثيرة فالنفى عنها نفى عنهما وقد روى فى خصوص اسم المثيرة حديث مضعف فى الدارقطنى ليس فى المثيرة صدقة قال البيهقى الصحيح أنه موقوف (قوله ولان فى العلوفة الخ) دفع لقول مالك ان النماء فى العلوفة أكثر فهى أولى بشرعية الزكاة فيها فقال لا بل ينعدم بالكلية ظاهرا فضلا عن الاكثرية لان القدر الذى يزيد بالسمن لا يفى بخرج المؤنة فى المدة التى تظهر فيها الزيادة فان قيل لو كانت العلوفة للتجارة وجب فيها زكاة التجارة فلو انعدم

للرزق الموعود) أى ان ابطال قيد الشاة المنصوص عليه انما كان بالنص القطعى الذى يوجب أداء الرزق الموعود بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها الى الفقير بالامر بقوله تعالى وآتوا الزكاة لا بالتعليل وانما قلنا ان التغيير بالنص لا بالتعليل لان الرزق أمر موسع يقوم بجنس المال لا بمال بعينه والشاة محل معين ضيق لا توسع فيه فكان من له الحق راضيا بالاستبدال الشاة بسائر الاموال لتندفع حوائجه المختلفة فصار كرجل له دين من جنس واحد ووعد لانسان آخر بمواعيد مختلفة وأمر رب الدين المديون بايفاء المواعيد من ذلك الدين الذى له عليه فيصير رب الدين لا محالة راضيا باستبدال ماله الذى كان من جنس واحد بسائر الاموال ويكون أمره بذلك اذنا منه بالاستبدال لتصير المواعيد المختلفة منجزة من ذلك المال المعين كذا فى شرح التقويم وغيره العلوفة بالفتح ما يعلفون من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء من علف الدابة علفا أطعمها العلف وأعلفها لغة والعلوفة بالضم جمع علف كذا فى المغرب (قوله له ظواهر النصوص) هى قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يصف بوصف وقال صلى الله عليه وسلم لمعاذ خذ من الابل الابل وقال فى أربعين شاة شاة الى أخبار كثيرة من غير تقييد بوصف ثم قوله فى خمس من الابل السائمة شاة لا يوجب تقييد المطلق على ما عرف فى أصول الفقه بل المقيد يصير سببا بهذا والمطلق يصير سببا بعبارة وبنا (قوله لان القليل تابع للاكثر) وهذا التعليل انما يستقيم بقوله أو أكثر ولا يستقيم بقوله اعلفها نصف الحول فلا بد له من دليل آخر وهو ان يقول وقع الشك فى ثبوت سبب الايجاب فلا يجب ولا يرجح جهة الوجوب بجهة العبادة لما ان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب (قوله لا تأخذوا من حزرات أموال الناس) بالحاء المهملة والزاء المعجمة والفتحات حزرة المال خياره يقال هذا حزرة نفسى أى خير ما عندى والجمع حزرات بالتحريك الحاشية صغار الابل لا كبارها وكذلك من الناس وقال ابن السكيت الحاشيتان ابن المخاض وابن اللبون كذا فى الصحاح وذكر فى المغرب خذ من حواشى أموالهم أى من عرضها يعنى من جوانبها من غير اختيار وهى فى الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه (قوله ومن كان له نصاب الى قوله وقال الشافعى لا يضم) لانه أصل فى الملك أى ملك بسبب مقصود غير

انتفى الاسامة ولا كذلك التجارة (ثم السائمة هى التى تكتفى بالرعى فى أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوفة) أما فى الاكثر فلان القليل تابع للاكثر لان أصحاب السوائم لا يجدون بدا من أن يعلفوا سوائمهم فى وقت كبرد وثلج كما فى البلاد الباردة وأما فى النصف فلانه وقع الشك فى ثبوت سبب الايجاب فلا تجب فلا ترجح جهة الوجوب بجهة العبادة لان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب قال فى النهاية ثم هذا الذى ذكره من الاسامة فى حق ايجاب زكاة السوائم انما يصح أن لو كانت الاسامة للدر والنسل والتسمين وأما الاسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السائمة وكذلك فى الاسامة للحمل والركوب وقوله (ولا يأخذ المصدق خيار المال) ظاهر وقوله (من حزرات أموال الناس) الحزرات بالحاء المهملة والزاى المعجمة والفتحات جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال والحاشية صغار الابل لا كبار فيها وذكر فى المغرب خذ من حواشى أموالهم أى من عرضها يعنى من جانب من جوانبها من غير اختيار وهى فى الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه وتفسير المصنف بقوله أى أوساطها غير ذلك وهو الحق لقوله ولان فيه نظرا من الجانبين قال (ومن كان له نصاب) المستفاد على ضربين من جنس الاصل ومن خلاف جنسه والثانى لا يضم بالاتفاق كما اذا كان له ابل فاستفاد فى أثناء الحول بقرا أو غنما وانما يستأنف له حول بذاته والاول لا يخلو اما أن يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد والارباح أو بسبب مقصود فان كان الاول يضم بالاجماع وان كان الثانى مثل أن يكون عند رجل مقدار ما تجب فيه الزكاة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس فى خلال الحول بشراء أو هبة أو ميراث ضمها وزكى كلها عند تمام الحول عندنا وقال الشافعى يستأنف له حول جديد من حين ملكه فاذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصابا كان أو لم يكن له أنه أصل فى حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الاصل وكل ما كان كذلك كان أصلا فى الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس

ثم السائمة هى التى تكتفى بالرعى فى أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوفة لان القليل تابع للاكثر (ولا يأخذ المصدق خيار المال ولا رذالته ويأخذ الوسط) لقوله عليه السلام لا تأخذوا من حزرات أموال الناس أى كرائمها وخذوا من حواشى أموالهم أى أوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين قال (ومن كان له نصاب

النماء بالعلف امتنع فيها قلنا النماء فى مال التجارة بزيادة القيمة ولم تنحصر زيادة ثمنها فى السمن الحادث بل قد يحصل بالتأخير من فصل الى فصل أو بالنقل من مكان الى مكان بخلاف غير المنوية للتجارة النماء فيها منحصر فى السمن فثبت أن علفها لا يستلزم عدم نمائها اذا كانت للتجارة ولا هو ظاهر فيه (قوله هى التى تكتفى بالرعى فى أكثر الحول) اعترض فى النهاية بأن مرادهم تفسير السائمة التى فيها الحكم المذكور فهو تعريف بالاعم اذ بقى قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا فتشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وقالت الشافعية فى بعض الوجوه يشترط الرعى فى كل الحول وفى بعضها ان علفها بقدر ما تبين فيه مؤنة علفها أكثر مما لو كانت سائمة فلا زكاة فيها قلنا لا يزول اسم السائمة بالعلف اليسير شرعا لانه عليه السلام أوجب على أهل ديارهم مع العلم بانها لا تكتفى بالسوم فى جميع السنة اذ لا يوجد فى جميع السنة فى ديارهم بل ولا غيرها ما تكتفى به ولو وجد فى غيرها لم يمكنهم ذلك فى زمن شدة البرد والثلج والامطار المستمرة فلو اعتبر انتفت الزكاة فعلم أن العلف اليسير لا يزول به اسم السوم المستلزم للحكم واذا كان مقابله كثيرا بالنسبة كان هو يسيرا والنصف ليس بالنسبة الى النصف كثيرا فلو أسامها نصف الحول لا زكاة فيها ولانه يقع الشك فى ثبوت سبب الايجاب وماذكره المصنف من التعليل بالتبعية انما يستقيم تعليل قوله أو أكثر وماذكرناه يعمه مع نصف الحول (قوله لقوله عليه السلام لا تأخذوا من حزرات أموال الناس شيأ الخ) هو بالفتحات جمع حزرة بالحاء المهملة وتقديم الزاى المنقوطة على الراء فى اللغة المشهورة ذكره ابن الاثير فى النهاية وحزرة المال خياره فى ديوان الادب وهو فى الاصل كانه الشئ المحبوب للنفس أخرج أبو داود فى المراسيل عن هشام بن عروة عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لمصدقه لا تأخذ من حزرات أموال

فاستفاد في أثناء الحول من جنسه ضمه اليه وزكاه به) وقال الشافعي لا يضم لانه أصل في حق الملك فكذا في وظيفته بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الاصل ولنا أن المجانسة هي العلة في الاولاد والارباح لان عندها يتعسر المميز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير قال

الناس شيأ خذ الشارف والبكر وذات العيب وفي موطأ مالك مر عمر رضي الله عنه بغنم الصدقة فرأى فيها شاة حافلا ذات ضرع عظيم فقال عمر ما هذه الشاة فقالوا شاة من الصدقة فقال عمر ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون لا تفتنوا الناس لا تأخذوا حزرات المسلمين وفي الباب حديث معاذ الصحيح حيث قال له عليه السلام اياك وكرائم أموالهم وهذه الادلة تقتضي أن لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقد مناعنهم خلافه في صدقة السوائم (قوله فاستفاد في أثناء الحول من جنسه) بميراث أو هبة أو شراء وقال الشافعي لا يضم بل يعتبر فيه حول على حدته فاذا تم الحول زكاه سواء كان نصابا أو أقل بعد أن يكون عنده نصاب من جنسه لقوله عليه السلام من استفاد مالا فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول وقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول بخلاف الاولاد والارباح لانها متولدة من الاصل نفسه فينسحب حوله عليها وما نحن فيه ليس كذلك قلنا لو قدر تسليم ثبوته فعمومه ليس مرادا للاتفاق على خروج الاولاد والارباح ودليل الخصوص مما يعلل ويخرج بالتعليل ثانيا فعللنا بالمجانسة فقلنا اخراج الاولاد والارباح من ذلك ووجوب ضمها الى حول الاصل لمجانستها اياه لا للتولد فيجب أن يخرج المستفاد اذا كان مجانسا أيضا فيضم الى ما عنده مما يجانسه وكان اعتبارنا أولى لانه أدفع للحرج اللازم على تقدير قوله في أصحاب الغلة الذين يستغلون كل يوم درهما وأقل وأكثر فان في اعتبار الحول لكل مستفاد من درهم ونحوه حرجا عظيما وشرع الحول للتيسير فسقط اعتباره ولو لم يتعرض لابطال اعتباره جاز تعليل الاصل بعلتين واحداهما تقتضي ما قلنا والاخرى أعني علته قاصرة على الاصل أعني الاولاد والارباح وعلى هذا لا حاجة الى جعل اللام في الحول للحول المعهود قيامه للاصل كما في النهاية بل يكون للمعهود كونه اثني عشر شهرا كما قاله الشافعي غير أنه خص منه ما ذكرنا وهذا لانه يعم المستفاد ابتداء وهو النصاب الاصلي أعني أول ما استفاده وغيره والتخصيص وقع في غيره وهو المجانس وبقي تحت العموم الاصلي والذي لم يجانس ولا يصدق في الاصلي الا اذا كان الحول مرادا به المعهود المقدر *(فرع)* لا يضم الى النقدين ثمن ابل مزكاة بأن كان له خمس من الابل ومائتا درهم فزكى الابل بعد الحول ثم باعها في أثناء الحول الآخر بدراهم لا يضمها الى ما عنده عند أبي حنيفة وقالا يضمها لوجود علة الضم وهي المجانسة وله أنه بدل مال الزكاة وللبدل حكم المبدل فلو ضم لادى الى الثني واتفقوا على ضم ثمن طعام أدى عشره ثم باعه وثمن أرض معشورة وثمن عبد أدى صدقة فطره أما عندهما فظاهر وأما عنده فلان البدل ليس بدلا لمال الزكاة لان العشر لا يجب باعتبار الملك ولهذا يجب في أرض الوقف والمكاتب والفطرة لا تتعلق بالمالية ولهذا تجب عن ولده وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده ألف لا يضم عنده ولو نوى الخدمة ثم باعه قيل يضم لانه بنية الخدمة خرج عن مال الزكاة فلم يكن بدله بدل مال الزكاة ليؤدي الى الثني ولو كان له نصابان نقدان مما لم يجب ضم أحدهما الى الآخر كثمن ابل أدى زكاتها ونصاب آخر ثم وهب له ألف ضمت الى أقربهما حولا من حين الهبة نظرا للفقراء ولو ربح في أحدهما أو ولد أحدهما

السبب الذي ملك به النصاب الاول قلنا هو تبع للمزيد عليه في حق وجوب الزكاة فانه لو كان له مائتا درهم فملك أربعين درهما تجب زكاة الاربعين اذا مضى عليها الحول اجماعا ولولا أنه تبع الاصل في حق المقدار لما وجبت الزكاة لان الاربعين لا يصلح بنفسه سببا لوجوب الزكاة فلما صار المستفاد تبعا لما عنده من النصاب في حق وجوب الزكاة ففي حق الحول أولى لان تأثير نقصان المقدار في منع الوجوب أكثر من تأثير عدم الحول حتى جاز التعجيل قبل الحول ولم يجز قبل كمال النصاب والتفرع ان لم يوجد في المستفاد فقد ضمناه

(بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة للملك حتى ملكت بملك الاصل) دون سبب مقصود (ولنا أن المجانسة هي العلة في الاولاد والارباح لان عندها) يعني عند المجانسة (يتعسر المميز) لان المستفاد مما يكثر وجوده لكثرة أسبابه (فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد) لان مراعاته فيه انما تكون بعد ضبط كميته وكيفيته وزمان تجدده وفي ذلك حرج لا سيما اذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهما أو درهمين والحول ما شرط الا تيسيرا فلو شرطناه حولا جديدا عاد على موضوعه بالنقض واذا ثبت أن علة الضم في الاولاد والارباح المجانسة وهي موجودة في محل النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه فان قيل قد مر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في مال زكاة حتى يحول عليها الحول وعلى تقدير الضم يجب الزكاة بلا حول أجيب بأنا ما أسقطنا الحول وانما جعلنا حولان الحول على الاصل حولا على المستفاد تيسيرا فان عورض بأن الحكم في الاولاد والارباح بطريق السراية فلا يثبت الحكم في محل النزاع قلنا ممنوع فان هذا الحكم قد ثبت في الامهات بالاولاد فان من كانت له مائة وعشرون شاة فولدت واحدة قبل الحول فتم الحول وجب عليه شاتان فكان الوجوب على الام وغيرها بسبب الولد فتبين أنه لم يكن

(والزكاة

(والزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف في النصاب دون العفو) وقال محمد وزفر فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط بقدره لمحمد وزفر أن الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة ولهما قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا وهكذا قال في كل نصاب ونفى الوجوب عن العفو ولان العفو تبع للنصاب فيصرف الهلاك أولا الى التبع كالربح في مال المضاربة ولهذا قال أبو حنيفة يصرف الهلاك بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى أن ينتهي لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبي يوسف يصرف الى العفو أولا ثم الى النصاب شائعا

ضم الى أصله لان الترجيح بالذات أقوى منه بالحال (قوله حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب الخ) بأن كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكاة شيء عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول أربعة أتساع شاة وفي الثاني ثلثا شاة (قوله وجبت شكرا لنعمة المال) الذي يتحقق به الغنا والكل بعد وجود النصاب فيه كذلك فيكون الوجوب في الكل ويؤيده ما تقدم في كتاب أبي بكر من قوله فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلاثين ففيها ابنة مخاض وكذا قال فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين ففيها حقة وهكذا ذكر الى عشرين ومائة وقال في الغنم اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة ففيها شاة فاذا زادت على عشرين ومائة الى مائتين ففيها شاتان فاذا زادت على مائتين الى ثلثمائة ففيها ثلاث شياه الحديث وهذا ينص على ما قلنا وهكذا قال في كتاب عمر المروي في أبي داود (قوله ولهما قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى يبلغ عشرا الخ) لا يخفى أن هذا الحديث لا يقوى قوة حديثهما في الثبوت ان ثبت والله أعلم به وانما نسبه ابن الجوزي في التحقيق الى رواية القاضي أبي يعلى وأبي اسحق الشيرازي في كتابيهما فقول محمد أظهر من جهة الدليل ولان جعل الهالك غير النصاب تحكم لان النصاب غير متعين في الكل فجعل الوجوب متعلقا بفعل الاخراج من الكل ضرورة عدم تعين بعضها لذلك وقولهم انه يسمى عفوا في الشرع يتضاءل عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت اليه (قوله ولذا قال أبو حنيفة الخ) مثاله اذا كان له أربعون من الابل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند أبي حنيفة تجب أربع شياه كأن الحول حال على عشرين فقط جعلا للهالك كأن لم يكن وعند محمد يجب نصف بنت لبون ويسقط النصف وعند أبي يوسف يجب عشرون جزأ من ست وثلاثين جزأ من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزأ لان الاربعة من الاربعين عفو فيصرف الهلاك اليها وبقي الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي والله أعلم ولو كان له ثمانون شاة فهلك نصفها بعد الحول تجب شاة عند أبي حنيفة وعند محمد وزفر نصف شاة ولو كان له مائة وعشرون فهلك ثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة وعند محمد وزفر ثلث شاة ولو كانت مائة واحدى وعشرين فهلك احدى وثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة وعند محمد وزفر أربعون جزأ من مائة واحدى وعشرين جزأ من شاتين فلو كن مائتين وواحدة عجافا الا واحدة وسطا تجب الوسط وثنتان من أفضلها فان

بعلة الجنسية لجواز أن يكون الاصل معلولا بعلتين (قوله والزكاة في النصاب دون العفو) عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وعند زفر ومحمد رحمهما الله فيهما ويصرف الهلاك الى النصاب الاخير عند أبي حنيفة رحمه الله وعند أبي يوسف رحمه الله الى العفو ثم الى النصاب شائعا بيان هذا ما اذا كان لرجل أربعون من الابل فهلك منها عشرون ففي الباقي أربع شياه عند أبي حنيفة رحمه الله وقال أبو يوسف رحمه الله يجب فيها عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من ابنة لبون وقال محمد رحمه الله يجب نصف بنت لبون (قوله ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله يصرف الهلاك بعد العفو الى النصب الاخير) أي لان النصاب الاول هو الاصل وما زاد كالتابع له والهلاك يصرف الى التابع ثم يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ولهذا لو عجل الزكاة عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فثبت أن النصاب الاول أصل وما زاد كالتابع فاذا هلك شيء صرف الهلاك الى ما هو التابع فتجب زكاة

الابل حال عليها الحول فهلك منها أربع فعليه في الباقي شاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه خمسة أتساع شاة وكذلك الدليل من الجانبين (وقوله ولان العفو) يعني أن العفو لا يثبت الا بعد وجود النصاب فكان تابعا وكل مال اشتمل على أصل وتبع ثم هلك منه شيء صرف الهلاك الى التبع دون الاصل كمال المضاربة اذا كان فيه ربح فهلك منه شيء فانه يصرف الى الربح دون رأس المال بالاتفاق وقوله (ولهذا) أي ولكون الهلاك يصرف الى التبع (قال أبو حنيفة يصرف الهلاك بعد العفو الى النصاب الاخير الخ) وبيان ذلك ما اذا كان لرجل أربعون من الابل فهلك منها عشرون ففي الباقي أربع شياه عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف يجب فيها عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت لبون وقال محمد يجب نصف بنت لبون مر على أصله أن الواجب متعلق بالكل فاذا هلك النصف سقط نصف الواجب ولابي يوسف أن الاربع عفو وبقي الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي ولابي حنيفة أن الهالك يجعل كأن لم يكن من قبل أنه تابع والنصاب الاول هو الاصل ألا ترى أنه لو عجل الزكاة عن

العشرين وذلك أربع شياه قال (واذا أخذ الخوارج الخراج) الخوارج قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الامام العدل بحيث يستحلون
قتل العادل وماله بتأويل القرآن ودانوا ذلك وقالوا من أذنب صغيرة أو كبيرة فقد كفر وحل قتله الا أن يتوب وتمسكوا بظاهر قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (١٥٠) خالدا فيها فاذا ظهر هؤلاء على بلدة فيها أهل العدل فأخذوا الخراج (وصدقة السوائم)

(واذا أخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لايثنى عليهم) لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية وأفتوا
بان يعيدوها دون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها
اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء

هلكت الوسط عند أبي حنيفة تجب عجفاء وان كان لم يكن الا مائتان عجاف وعندهما سقط الفضل بهلاك
الوسط وجعل كان الكل عجاف فكان الواجب ثلاثا عجافا فاذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلاث
جزء من مائتي جزء وجزء ويبقى من كل شاة عجفاء مائتا جزء لان عندهما يصرف الهلاك الى النصب شائعا
ولو هلك الكل الا الوسط يجب جزء من أربعين جزأ من شاة وسط عند أبي حنيفة كانه ليس له الا أربعون
هلك الكل الا واحدة وسطا وعندهما ثلاثة أجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه جزء من السمينة وجزآن
من العجفاوين لان الواجب في كل شاة جزء ولو كان له أربعون شاة عشرون سمان أو أوساط وعشرون
عجاف هلكت واحدة من السمان بعد الحول يبقى تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من شاة وسط لان
الفضل فيما زاد على الواحدة عفو فصار كان الكل سمان وهلك منها واحدة وكذلك لو هلكت عشرة
من السمان يبقى ثلاثة أرباع شاة وسط وعند محمد يبقى نصف شاة وسط وربع شاة عجفاء لان الواجب شائع
في المال وكان نصف السمينة في عشرين من السمان وعشرين من العجاف وذلك النصف لم يتغير فبقي الواجب
فيه كما كان باقيا والنصف الآخر في عشرين سمان وعشر عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل
السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان فبقي ربع شاة عجفاء
وان هلكت سمينة واحدة يضم الى ما بقي من السمان مثلها من العجاف وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية
وثلاثين فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من سمينة وفي العجفاء الباقية جزء من أربعين جزأ من
شاة عجفاء لان فضل السمن فيها كان بسبب السمينة التي هلكت فتبطل بهلاكها رجل له خمسون بنت مخاض
عجاف الا واحدة سمينة تعدل خمسين درهما وقيمة الباقي عشرة عشرة وقيمة الحقة الوسط مائة تجب حقة
تساوي ستين درهما لانها كثنتين من أفضلها لان زكاتها تعدل بنتي مخاض وسطين لو كان فيها بنتا مخاض
وسطان فاذا لم يكن الا واحدة وسط وجب حقة تعدل هذه الواحدة وواحدة من أفضل الباقي فلو هلكت
السمينة تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين لان المال اشتمل على النصاب والعفو لان ما زاد على ستة
وأربعين عفو فيصرف الهلاك اليه فكانه لم يملك الا تسعة وأربعين بنت مخاض عجافا وهناك تجب حقة تعدل
بنتي مخاض عجفاوين من أفضلهن فيجب هنا حقة تساوي عشرين وعند محمد يسقط جزء من خمسين جزأ من
الحقة الواجبة وهي التي تساوي بنتي مخاض عجفاوين لان الوجوب عنده في الكل وفضل السمن كان باعتبار
السمينة فاذا هلكت هلكت بزكاتها وبقي الباقي ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس شاة وسط عند
أبي حنيفة لان الهلاك عنده يصرف الى النصب الزائدة فكان الحول حال على خمس من الابل ثم هلك الكل الا
الواحدة وعند أبي يوسف يجب جزء من ستة وأربعين جزأ من الحقة التي تساوي ستين لان ما زاد على ستة
وأربعين عفو فكان الحول حال على ستة وأربعين وعند محمد فيها جزء من خمسين جزأ من تلك الحقة والله سبحانه
أعلم (قوله لكونهم مقاتلة) لانهم يقاتلون أهل الحرب (قوله ولا يصرفونها) أي لا يصرفها الخوارج الى
الفقراء (قوله وكذا الدفع الى كل جائر) قال في المبسوط وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور

عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز (قوله لكونهم مقاتلة) اذ اهل البغي يقاتلون أهل الحرب

ثم ظهر عليهم الامام (لايثنى عليهم) أي لا يأخذ منهم ثانيا (لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية) كتب عمر رضي الله عنه الى عامله ان كنت لا تحميهم فلا تجبهم من جبي الخراج جباية اذا جمعه (وأفتوا بان يعيدوها) يعني الصدقة (دون الخراج) وهو اختيار أبي بكر الاعمش (لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة) اذا ظهر عدو ذبوا عن دار الاسلام وأما الصدقات فمصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم يسقط وهو المحكي عن الفقيه أبي جعفر وكذا الدفع الى كل جائر قال في الجامع الصغير لقاضيخان وكذلك السلطان اذا صادر رجلا وأخذ منه أموالا فنوى صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لانهم بما عليهم من التبعات فقراء فانهم اذا ردوا اموالهم الى من أخذوها منهم لم يبق معهم

(قوله وأما الصدقات فمصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم) أقول اذا كان المراد بالخوارج ما ذكره كيف لا يصرفونها الى مصارف الزكاة واعتقادهم ان من أذنب فقد كفر والاصوب أن المراد بالخوارج الطائفة الخارجة عن طاعة الامام والاول
مطلقا قال المصنف (وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء) أقول قال ابن الهمام قال في المبسوط وما يأخذه ظلمة زماننا من
الصدقات والعشور والجزاء والخراج والجبايات والمصادرات فالاصح أنه يسقط جميع ذلك عن أرباب الاموال اذا نووا عند الدفع التصدق عليهم

شيء والتبعات الحقوق التي عليهم كالديون والغصوب والتبعة ما اتبع به وقوله (والاول أحوط) أي الافتاء باعادة صدقة السوائم والعشور
أحوط لان في ذلك خروجا عن عهدة الزكاة بيقين قيل كأن في قوله وصدقة السوائم اشارة الى ما نقل التمرتاشي عن الشهيد أن هذا في صدقة
الاموال الظاهرة أما اذا صادره السلطان ونوى هو أداء الزكاة فعلى قول طائفة يجوز والصحيح أنه لا يجوز لانه ليس للظالم ولاية أخذ
زكاة الاموال الباطنة والظاهر من كلام المصنف العموم في الاموال الظاهرة والباطنة وقوله (وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شيء)
وبنو تغلب قوم من نصارى العرب كانوا بقرب الروم فلما أراد عمر رضي الله عنه أن يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا نحن من العرب نأنف من
أداء الجزية فان وظفت علينا الجزية لحقنا باعدائك من الروم وان رأيت أن تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلنا ذلك
فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي قال يا أمير (١٥١) المؤمنين صالحهم فانك ان تناجزهم لم تطقهم

والاول أحوط (وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شيء

والجزاء والخراج والجبايات والمصادرات فالاصح أن يسقط جميع ذلك عن أرباب الاموال اذا نووا عند الدفع
التصدق عليهم لان ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم فلو ردوا ما عليهم لم يبق
في أيديهم شيء فكانوا فقراء انتهى وقال ابن مسلمة يجوز أخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان
وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فافتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي
ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيأ وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله
للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضيخان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى
ابن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم وتعليلهم بانه اعتبار للمناسب
المعلوم الالغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الاعتاق
ليكون هو المناسب المعلوم الالغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه
عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر
لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير (قوله والاول أحوط) أي الافتاء بالاعادة بناء على أن علم من

والخراج حق المقاتلة (قوله والاول أحوط) لما قيل علم من يأخذ بما يأخذ شرط فالاحوط ان يعاد الخوارج
قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الامام بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتأويل القرآن ودانوا ذلك وقالوا
من أذنب صغيرة أو كبيرة فقد كفر بالله تعالى وحل قتله الا أن يتوب وتمسكوا بظاهر قوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها كذا في الفوائد الظهيرية وفي المبسوط فاما ما يأخذه سلاطين زماننا
وهؤلاء الظلمة من الصدقات والعشور والخراج فلم يتعرض له محمد رحمه الله في الكتاب وكثير من أئمة بلخ
يفتون بالاداء ثانيا فيما بينه وبين ربه كما في حق أهل البغي لعلمنا انهم لا يصرفون الى مصارف الصدقة وكان
أبو بكر الاعمش يقول في الصدقات يفتون بالاعادة فاما في الخراج فلا والاصح انه يسقط ذلك عن جميع
أرباب الاموال اذا نووا بالدفع التصدق عليهم لان مالهم في أيديهم أموال الناس وما عليهم من التبعات فوق
مالهم ولو ردوا ما عليهم لم يبق في أيديهم شيء فهم بمنزلة الفقراء حتى قال محمد بن سلمة رحمه الله يجوز أخذ
الصدقة لعلي بن عيسى بن يونس بن ماهان والي خراسان وكان أميرا ببلخ وجب عليه كفارة يمين فسأل الفقهاء
عما يكفر به فافتوه بالصيام ثلاثة أيام فجعل يبكي لحشمه انهم يقولون ما عليك من التبعات فوق مالك من
المال فكفارتك كفارة من لا يملك شيأ (قوله وليس على الصبي من بني تغلب الى آخره) وبنو تغلب قوم

فصالحهم عمر على ذلك وقال هذه جزية وسموها ما شئتم فوقع الصلح على أن يأخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ولم يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان رضي الله عنه فلزم أول الامة وآخرهم واذا عرف هذا

لان ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم فلو ردوا ما عليهم لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء اه وقال ابن مسلمة يجوز أخذ الصدقة لعلي بن ماهان والي خراسان وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فافتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيأ وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضيخان في الجامع
الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم وتعليلهم بانه اعتبار
للمناسب المعلوم الالغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم
الالغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا
يجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير انتهى كلام ابن الهمام وكونه مصرفا للزكاة
لا ينافي وجوب الزكاة عليه كما في ابن السبيل وفيه بحث اذ قد سبق أن من كان له دين يحيط بماله لا زكاة عليه فتأمل فان محمل ما ذكروه ما اذا كان
له مال غير ما استهلكه بالخلط يفضل عنه فلا يحيط الدين بماله قال المصنف (والاول أحوط) أقول قال ابن الهمام أي الافتاء بالاعادة بناء على
ان علم من يأخذ لما يأخذ شرط انتهى يعني شرط على رواية

فى الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يؤخذ من نسائهم لانه بدل الجزية ولا جزية على النساء ووجه الظاهر ما أشار اليه فى الكتاب أنه بدل الصلح والرجال والنساء فيه سواء لانهم صالحوا على أن يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين والصدقة تؤخذ من المسلمين دون الصبيان فكذا فى حقهم قال (وان هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) ان هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت عندنا وقال الشافعى ان هلك بعد التمكن من الاداء لم تسقط والتمكن منه فى الاموال الباطنة بالظفر باهل الاستحقاق وفى الظاهرة بالظفر بالساعى فى أحد القولين لان الواجب تقرر فى الذمة بحصول الوسع على الاداء ومن تقرر عليه الواجب لا يبرأ عنه بالعجز عن الاداء كما فى صدقة الفطر والحج وديون العباد وهذا بناء على أن الزكاة عنده تجب فى الذمة وعندنا فى العين وقوله (ولانه منعه بعد الطلب) دليل آخر وهذا لان الزكاة حق الله تعالى وقد طالب بالخطاب واذا تمكن من الاداء ولم يؤد كان الهلاك منعا بعد الطلب والمنع بعد طلب صاحب الحق يوجب الضمان (فكان كالاستهلاك)

(قوله وهذا لان الزكاة حق الله تعالى الخ) أقول قول أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله ان الزكاة واجبة على التراخى فلا يستقيم هذا التعليل على قولهم فتامل

وعلى المرأة منهم ما على الرجل) لان الصلح قد جرى على ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين دون صبيانهم (وان هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) وقال الشافعى يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء لان الواجب فى الذمة فصار كصدقة الفطر ولانه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك

باخذ لما يأخذ شرط وهذا يقتضى التعميم فى الاعادة للاموال الباطنة والظاهرة سوى الخراج وقد لا يبتنى على ذلك بل على أن المقصود من شرعية الزكاة سد خلة المحتاج على ما مر وذلك يفوت بالدفع الى هؤلاء وقال الشهيد هذا يعنى السقوط فى صدقات الاموال الظاهرة أما اذا صادره فنوى عند الدفع أداء الزكاة اليه فعلى قول طائفة يجوز والصحيح أنه لا يجوز لانه ليس للظالم ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة (قوله لان الصلح قد جرى الخ) بنو تغلب عرب نصارى هم عمر رضى الله عنه أن يضرب عليهم الجزية فابوا وقالوا نحن عرب لا نؤدى ما يؤدى العجم ولكن خذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة فقال عمر لا هذه فرض المسلمين فقالوا فزد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية ففعل فتراضى هو وهم على أن يضعف عليهم الصدقة وفى بعض طرقه هى جزية سموها ما شئتم وفى رواية لابن أبى شيبة ولا يمنعوا أحدا أن يسلم ولا يغمسوا أولادهم وفى رواية القاسم بن سلام فى كتاب الاموال هم يعنى عمر رضى الله عنه أن يأخذ منهم الجزية فنفروا فى البلاد فقال النعمان بن زرعة أو زرعة بن النعمان لعمر يا أمير المؤمنين ان بنى تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم أموال انما هم أصحاب حروث ومواش ولهم نكاية فى العدو فلا تعن عدوك عليك بهم قال فصالحهم عمر على أن يضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم ان لا ينصروا أولادهم هذا وروى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه لا يؤخذ من المرأة شئ وهو قول زفر لان المأخوذ بدل الجزية بل قد اعتبرها عمر نفس الجزية حيث قال هى جزية سموها ما شئتم ولا جزية على المرأة فلا يلزمها بدلها وهو القياس وجه الظاهر أن اللازم فى الاصل كان الجزية فلما وقع التراضى باسقاطها بما يؤخذ من المسلم مضاعفا صار اللازم عين ما صير اليه فوجب شموله النساء لانهم رضوا فى اسقاط ذلك بذلك ظاهرا (قوله وان هلك المال) يعنى حال الحول ففرط فى الاداء حتى هلك من غير تعد أعنى من غير استهلاك منه (قوله بعد التمكن) بان طلب المستحق أو وجد وان لم يطلب (قوله ولانه منعه بعد الطلب) أى طلب الفقير اذا فرض ذلك أو لانه جعله الشرع مطالبا لنفسه نيابة عنه أو هو مطالب بالاداء على الفور فاذا تمكن ولم يؤد صار متعديا فيضمن كما لو استهلك النصاب

من النصارى من العرب كانوا بقرب من الروم فلما أراد عمر رضى الله عنه ان يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا نحن من العرب نأنف من أداء الجزية فان وظفت علينا الجزية لحقنا باعدائك من الروم وان رأيت ان تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلت ذلك فشاور عمر رضى الله عنه الصحابة فى ذلك وكان الذى يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبى قال يا أمير المؤمنين صالحهم فانك ان تناجزهم لم تطقهم فصالحهم عمر رضى الله عنه على ذلك وقال هذه جزية سموها ما شئتم فوقع الصلح على أن يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ولم يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان رضى الله عنه فلزم أول الامة وآخرهم (قوله وعلى المرأة ما على الرجل منهم) لان ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين ما يؤخذ من رجالهم فكذا يؤخذ من نسائهم ما يؤخذ من رجالهم وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله أنه لا يؤخذ من نسائهم لانها بدل الجزية ولا جزية على النساء قلنا هذا بدل الصلح فيلزمها كما اذا صالحت عن القصاص أخذت به وان لم يجب عليها شئ من دية وجبت على العاقلة (قوله وقال الشافعى رحمه الله يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء) وذكر تفسير التمكن فى الخلاصة الغزالية حيث قال لو أخر مع التمكن عصى فان تلف المال ضمن وان أخره بعذر فتلف لم يضمن والتمكن فى الاموال الباطنة بالظفر باهل الاستحقاق وفى الظاهرة بالظفر بالساعى فى أحد القولين (قوله ولانه منعه بعد الطلب) يعنى ولئن سلمنا أنه أمانة فى يده فالامانات تضمن بعد طلب من له ولاية الطلب والشارع جعل صاحب المال مطالبا عن نفسه عند التمكن فاذا امتنع بعد توجه المطالبة عليه صار

ولنا

ولنا أن الواجب) ليس فى الذمة بل هو (جزء من النصاب) عملا بكلمة فى فى قوله عليه السلام فى كل أربعين شاة شاة (وتحقيقا للتيسير) فان الزكاة وجبت بقدرة ميسرة على ما عرف فى الاصول ومن التيسير أن يكون الواجب من النصاب اذ الانسان انما يخاطب باداء ما يقدر عليه وهو قادر على أداء الزكاة من هذا النصاب لجواز أن لا يكون له مال سواه لاسيما السكان فى المفاوز فانهم لا يقدرون على تحصيل شئ من النقود لبعدهم عن العمران فاذا كان جزأ منه كان النصاب محله (فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية فانه يسقط بهلاكه) واذا ظهر هذا سقط الاستدلال بصدقة الفطر وغيرها لانها تجب فى الذمة وعورض بان دفع القيمة يجوز عندكم ولو كان الواجب جزأ من النصاب لما جاز لان القيمة ليست بجزء من النصاب وأجيب بان ذلك بأمر آخر وهو الاذن بالاستدلال كما تقدم وقوله (والمستحق فقير) جواب عن قوله منع بعد الطلب وفيه اشارة الى أنه لو طلب فقير بالاداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب الضمان أيضا فضلا عما اذا لم يطالبه لان المستحق للطلب فقير (بعينه المالك) لا كل فقير لان للمالك الرأى فى الصرف الى من شاء من الفقراء (ولم يتحقق منه الطلب) فلا يكون ثم منع بعد الطلب وفى عبارته تسامح لان الفقير مصرف عندنا لا مستحق كما عرف فى الاصول الا اذا حمل كلامه على أن المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف فان قيل فالساعى متعين للطلب فاذا لم يؤد بعد طلبه حتى هلك وجب أن يضمن ولم يقولوا به أجاب بقوله (وبعد طلب الساعى قيل يضمن) وهو قول العراقيين من أصحابنا لكونه متعينا للطلب فالمنع يكون تفويتا كما فى الاستهلاك (وقيل لا يضمن) وهو قول مشايخ ما وراء النهر قيل وهو الصحيح لعدم التفويت فان المنع ليس بتفويت لجواز أن يكون منعه لاختيار الاداء فى محل آخر بخلاف الاستهلاك فانه قد وجد منه التعدى على محل مشغول بحق الغير بالاتلاف فجعل المحل قائما زجرا له ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل كذلك لما وصل الى الفقير شئ لان كل من وجبت عليه الزكاة لم يعجز أن يصرف النصاب الى حاجته بلا ضمان وقوله

ولنا أن الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب وبعد طلب الساعى قيل يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت وفى الاستهلاك وجد التعدى

وكالمودع اذا طولب برد الوديعة فلم يردها حتى هلكت (قوله ولنا) الحاصل ان الواجب تمليك شطر من النصاب ابتداء ومن أمر بتمليك مال مخصوص كمن قيل له تصدق بمالى عندك فلم يفعل حتى هلك ليس عليه ضمانه ولا اقامة مال آخر مقامه لانه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا لان المستحق فقير بعينه لا فقير يطلب بنفسه وفى الاستهلاك وجد التعدى بخلاف مجرد التأخير لانه غير جان فيه لان الصيغة المطلقة تجوز التراخى وان كانت على الفور وليس هو بحق فتعديه بالتأخير ليس هو نفس اهلاك المال ولا سببا له فان التأخير لم يوضع للهلاك وانما قلنا ان الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فان الزكاة لما وجبت قليلا من كثير من بعض الاموال لا من كل مال بل مما بحيث ينمو ليجبر المؤدى بالنماء وشرط مع ذلك الحول تحقيقا لقصد النماء كانت واجبة بصفة اليسر والحق متى وجب بصفة لا يبقى الا بتلك الصفة وتحقيق ذلك بان يعتبر الواجب أداء جزء من هذه النعمة غير أن له أن يعطى غيره فيسقط بهلاكه لفوات المحل والقول ببقاء الواجب بعد هلاكه يحيله الى صفة العسر فلا يكون الباقى ذلك الذى وجب بل غيره وهذا يقتضى ان الواجب فى خمس من الابل جزء منها والشاة تقدير ماليته لعسر نحر أحدها ليعطى بعضها بل اذا كان ذلك البعض ربع عشر كلها توقف تحقيقه على نحر كلها وفيه من الحرج ما لا يخفى ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم وما تقدم فى أول باب صدقة البقر من حديث معاذ ولفظ الترمذى بعثنى النبى صلى الله عليه وسلم الى اليمن فأمرنى أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة ومن كل أربعين مسنة (قوله كدفع العبد بالجناية يسقط) فاذا لم يدفعه المولى حتى هلك سقط ولم يجب عليه اقامة عبد مقامه (قوله قيل يضمن) وهو قول الكرخى (وقيل لا يضمن) وهو قول أبى سهل الزجاجى وهو أشبه بالفقه

ضامنا كسائر الامانات على أن الخلاف ثابت فيما اذا طالبه الفقير بالاداء والحق ثابت للفقير فاذا امتنع بعد وجود الطلب ممن له الحق صار ضامنا فيه (قوله ولنا أن الواجب جزء من النصاب) تحقيقا للتيسير الواجب فعل تمليك شطر من النصاب ابتداء ومن أمر بتمليك مال بعينه سقط الامر بذهاب المال لان المامور به من الفعل لا يتصور بدون محله وهذا لان محل الزكاة هو النصاب والحق لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجانى والعبد المديون اذا مات والشقص الذى فيه الشفعة اذا صار بحرا بطل حق الشفيع فثبت ان البراءة عندنا ليس لعجز المامور عن الاداء ولكن بانعدام الفعل المامور به شرعا لانه ما صار مشروعا الا بالمحل الذى أضيف اليه فلا يبقى بدونه فلا يضمن وذلك لان وجوب الضمان بتفويت ملك أو يد كسائر الضمانات وهذا بهذا التاخير ما فوت على الفقير يدا ولا ملكا فلا يصير ضامنا له شرعا بخلاف صدقة الفطر والحج فان محل الواجب هناك ذمته لا ماله وذمته باقية بعد هلاك المال (قوله والمستحق فقير يعينه المالك) هذا جواب لقول الشافعى

وفى هلاك البعض يسقط بقدره اعتباراله بالكل (وان قدم الزكاة على الحول وهو مالك للنصاب جاز) لانه

لان الساعى وان تعين لكن للمالك رأى فى اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة فى محال كثيرة والرأى يستدعى زمانا فالحبس لذلك ولانه لم يفوت على أحد ملكا ولا يدا بخلاف منع الوديعة بعد طلب صاحبها فانه بدل اليد بذلك فصار مفوتا اليد المالك

(فروع تتعلق بالمحل) استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكا و بغير مال التجارة استهلاك وذلك بان ينوى فى البدل عدم التجارة عند الاستبدال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو فى البدل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البدل للتجارة وان كان اغيرها عند مالكه فى الكافى لو تقايضا عبدا بعبد ولم ينويا شيأ فان كانا للتجارة فهما للتجارة أو للخدمة فهما للخدمة وان كان أحدهما للتجارة والآخر للخدمة فبدل ما كان للتجارة للتجارة و بدل ما كان للخدمة للخدمة فلو استبدل بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه وجبت الزكاة عن الاصل بخلاف ما اذا كان البدل مال تجارة لا يضمن زكاة الاصل بهلاك البدل واستبدال السائمة استهلاك مطلقا سواء استبدلها بسائمة من جنسها أو من غيره أو بغير سائمة دراهم أو عروض لتعلق الزكاة بالعين أولا و بالذات وقد تبدلت فاذا هلكت سائمة البدل تجب الزكاة ولا يخفى أن هذا اذا استبدل بها بعد الحول أما اذا باعها قبله فلا حتى لا تجب الزكاة فى البدل الا بحول جديد أو يكون له دراهم وقد باعها بأحد النقدين واقراض النصاب الدراهم بعد الحول ليس باستهلاك فلو توى المال على المستقرض لا تجب ومثله اعارة ثوب التجارة رجل له ألف حال حولها فاشترى بها عبدا للتجارة فمات أو عروضا للتجارة فهلكت بطلت عنه زكاة الالف ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بموته فلو كان فيه غبن فاحش ضمن فى الوجه الاول علم أو لا لانه صار مستهلكا قدر الغبن اذ لم يحصل بازائه شئ وانما استوى العلم وعدمه لانه باطل فلا يتعلق الحكم به ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء أو غيره لا شئ عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين فى مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافا لزفر لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فكان تمليكا قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد أجبر وفى الوجه الثانى لو رد عبد الخدمة بعيب واسترد الالف لم يبرأ و هلكت لان وجوب الرد لم يتعلق بعين تلك الدراهم فلم يعد اليه قديم ملكه بخلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء لانه عاد اليه قديم ملكه وان كان بغير قضاء ضمن لانه بيع جديد فى حق الزكاة وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بألف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء أو رضا زكى الثمن لعدم التعين ولو باعه بعرض للتجارة فرد بعيب بعد الحول ان كان بقضاء لم يزك البائع العرض لانه مضطر ولا العبد لانه كان للخدمة وقد عاد اليه قديم ملكه وان كان بلا قضاء لم يزك المشترى العرض وزكاه البائع لانه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذى اشتراه للتجارة لان الاصل كان للتجارة فكذا البدل فان نوى فيه الخدمة كان زكاة العرض مضمونا عليه لانه استهلكه حيث استبدله بغير مال التجارة والله سبحانه أعلم (قوله وهو مالك للنصاب) تنصيص على شرط جواز التعجيل فلو ملك أقل فعجل خمسة عن مائتين ثم تم الحول على مائتين لا يجوز وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب فى أثناء الحول فلو عجل خمسة من مائتين ثم هلك ما فى يده الا درهما ثم استفاد فتم الحول على مائتين جاز ما عجل بخلاف ما لو لم يبق الدرهم وأن

رحمه الله بانه منع بعد الطلب بان طلب الفقير مقدار الواجب من الزكاة فمنعه نقول ما تعين هذا الفقير مستحقا وله أن يصرفه الى من شاء من الفقراء ور بما يمتنع من الاداء لصرفه الى من هو أحوج منه و بعد طلب الساعى قيل يضمن وهو قول العراقيين من أصحابنا لان الساعى متعين للاخذ فلزمه الاداء عند طلبه فصار متعديا بالمنع كالمودع اذا منع الوديعة والاصح ان لا يضمن وهو اختيار مشايخنا رحمهم الله تعالى لان وجوب الضمان يستدعى تفويت يد أو ملك ولم يوجد (قوله وان قدم الزكاة على الحول وهو مالك النصاب جاز)

(وفى هلاك البعض يسقط بقدره) أى بقدر الهالك (اعتبارا للبعض بالكل) فان قيل قد ثبت أن الزكاة واجبة بقدرة ميسرة باشتراط النصاب وما وجب بصفة لا يبقى بدونها وقد زال اليسر بفوات بعض النصاب فكان الواجب أن لا يبقى عليه شئ كابتداء الوجوب فانه لا يثبت ببعض النصاب أجيب بان اليسر فيها لم يكن من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة النماء ليكون المؤدى جزأ من المال النامى لئلا ينتقص به أصل المال وانما اشترط أصل النصاب فى الابتداء ليصير المكلف به أهلا للاغناء فانه لا يتحقق الا من الغنى والشرع قدر الغنا بالنصاب كما عرف فى الاصول وانما يسقط عند هلاك الكل لفوات النماء الذى تعلق به اليسر واذا هلك البعض بقى اليسر ببقاء النماء فى ذلك القدر فيبقى بقسطه قوله (وان قدم الزكاة على الحول) أى أداها قبل حولان الحول (جاز) عندنا خلافا لمالك وذكر فى

ادى

أدى بعد سبب الوجوب فيجوز كما اذا كفر بعد الجرح

يكون النصاب كاملا فى آخر الحول فلو عجل شاة من أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكاة عليه حتى انه ان كان صرفها للفقراء وقعت نفلا وان كانت قائمة فى يد الساعى أو الامام أخذها ولو كان الاداء فى آخر الوقت وقع عن الزكاة وان انتقص النصاب بادائه ذكره فى النهاية نقلا من الايضاح وهو فى فصل الساعى خلاف الصحيح بل الصحيح فيما اذا كانت فى يد الساعى وقوعها زكاة فلا يستردها كما فى الخلاصة رجل له مائتا درهم حال عليها الحول الا يوما فعجل من زكاتها شيأ ثم حال الحول على ما بقى لا زكاة عليه وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكاة على الفقير من أربعين شاة فتم الحول لا تجوز عن الزكاة أما لو عجل شاة عن أربعين الى المصدق فتم الحول والشاة فى يد المصدق جاز هو المختار لان الدفع الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع و بسطه فى شرح الزيادات اذا عجل خمسة من مائتين فاما ان حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون أو استفاد خمسة أخرى فحال على مائتين أو انتقص من الباقى درهم فصاعدا الفصل الاول اذا لم تزد ولم تنقص فان كانت تلك الخمسة قائمة فى يد الساعى فالقياس أن لا تجب الزكاة و يأخذ الخمسة من الساعى لانها خرجت عن ملكه بالدفع الى الساعى وان لم تخرج فهى فى معنى الضمار لانه لا يملك الاسترداد قبل الحول وفى الاستحسان تجب الزكاة لما ذكرنا أن يد الساعى فى المقبوض يد المالك قبل الوجوب فقيامها فى يده كقيامها فى يد المالك ولان المعجل يحتمل أن يصير زكاة فتكون يده يد الفقراء و يحتمل أن لا يصير زكاة فتكون يده يد المالك فاعتبرنا يده يد المالك احتياطا ولان القول بنفى الوجوب يؤدى الى المناقضة بيانه انا لو لم نوجب الزكاة بقيت الخمسة على ملك المالك فتبين أنه حال الحول والنصاب كامل فتجب الزكاة على عدم تقدير ايجاب الزكاة واذا قلنا تجب تجب مقصورا على الحال لا مستندا لانه لو استند الوجوب الى أول الحول بقى النصاب ناقصا فى آخر الحول فيبطل الوجوب وانما لم يملك الاسترداد لانه عينها زكاة من هذه السنة فما دام احتمال الوجوب قائما لا يكون له أن يسترد كمن نقد الثمن فى بيع بشرط الخيار للبائع لا يمكنه الاسترداد فالحاصل أنه تعلق حق الفقراء به مع بقاء ملك المالك ولهذا لم يصر ضمارا لانه أعدها الغرض والمعد لغرض ليس ضمارا فجعلها ضمارا مبطل لغرضه وكذا لو كان الساعى استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضا لانه بذلك وجب المثل فى ذمته وذلك كقيام العين فى يده وكذا لو أخذها الساعى عمالة لان العمالة انما تكون فى الواجب لان قبضه للواجب يكون للفقراء فيتحقق حينئذ سبب العمالة وما قبضه غير واجب ولا يقال ما فى ذمة الساعى دين وأداء الدين من العين لا يجوز لانا نقول هذا اذا كان الدين على غير الساعى أما اذا كان على الساعى فيجوز لان حق الاخذ له فلا يفيد الطلب منه ثم دفعها اليه وان كان الساعى صرفها الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير لا تجب الزكاة لان الساعى مأمور بالصرف اليهم ولو صرف المالك

ذكر فى الايضاح ولا يعتبر المعجل فى اتمام النصاب و بيانه اذا عجل شاة من أربعين فحال عليه الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكاة عليه وذكر فى الزيادات ان كان صرف الى الفقراء وقعت نفلا وان كان قائما بعينه فى يد الامام والساعى أخذها وان باعها الامام لنفسه ضمنها والثمن له فان باع ليتصدق بثمنها رد عليه الثمن الى هنا من الايضاح ومن هذا وقع الامام العلامة صاحب النهاية فى السهو حيث أقدم الى بيان الفرق بين الاداء معجلا و بين الاداء فى آخر الحول فقال قلت عندنا يجوز التعجيل ولكن بين الاداء معجلا و بين الاداء فى آخر الحول فرق وهو ان فى المعجل يشترط أن لا ينقص النصاب فى آخر الحول وفى الاداء فى آخر الحول لا يشترط بيانه اذا عجل شاة من أربعين فحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكاة عليه حتى انه ان كان صرف الى الفقراء وقعت نفلا وان كانت قائمة بنفسها فى يد الامام أو الساعى أخذها وان باعها الامام لنفسه ضمنها وأما اذا كان أداؤه فى آخر الحول فيقع عن الزكاة وان ينقص النصاب والمسئلة فى الايضاح الى هذا كلامه لم يفرق أستاذنا العلامة بين ما اذا كانت الشاة المعجلة فى يد الامام والباقية فى يد المالك و بين ما اذا انتقص ما فى يد المالك بعد تعجيل

الاسرار زفر بدل مالك له أن حولان الحول شرط كالنصاب وتقديم المشروط على الشرط لا يجوز كما لو قدم على النصاب ولنا انه أدى بعد سبب الوجوب وهو جائز كما اذا صلى فى أول الوقت وصام المسافر فى رمضان وأدى الدين المؤجل وحولان الحول شرط وجوب الاداء وكالمنافى جوازه وصار كما اذا كفر بعد الجرح

وفيه خلاف مالك

بنفسه يصير ملكا و ينتقص به النصاب فكذلك هنا ولو ضاعت من الساعى قبل الحول ووجدها بعده لاتجب الزكاة وللمالك أن يستردها كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجده بعده وانما ملك الاسترداد لانه عينها الزكاة هذه السنة ولم تصر قلت لان بالضياع صار ضمارا فلو لم يستردها حتى دفعها الساعى الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاه قيل هــذا عندهما أما عند أبى حنيفة يضمن وأصله الوكيل بدفع الزكاة اذا أدى بعد أداء الموكل بنفسه يضمن عنده علم بادائه أولا وعندهما لا الا ان علمه الفصل الثانى اذا استفاد خمسة فتم الحول على مائتين يصير المؤدى زكاة فى الوجوه كلها من وقت التعجيل والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين فى بعض لوجوه ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وان كانت قائمة عند الساعى أما عنده فلانه لا يرى الزكاة فى الكسور وأما عندهما فلانها ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل وهذا التعليل انما يخصهما فى مثل هذه الصورة فاما لو ملك مائتين فعجلها كلها صح ولا يستردها قبل الحول كما فى غيرها الاحتمال وقوعها زكاة بان يستفيد قبل تمام الحول ثمانية آلاف فلو استفادها لا تجب زكاة هذه المائتين لهذه العلة بالاتفاق الفصل الثالث اذا انتقص عما فى يده فلا تجب فى الوجوه كلها فيستردان كانت فى يد الساعى وان استهلكها أو أكلها قرضا أو بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن لما قدمناه الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم ولو كان نهاه ضمن عند الكل واعلم أن ماذكره فى الفصل الاول من أن الساعى اذا أخذ الخمسة عمالة ثم حال الحول ولم يكمل النصاب فى يد المالك تقع الخمسة زكاة بناء على وجوب الزكاة فى هــذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعى لانه لا عمالة فى غير الواجب ذكر فى مثله من السائمة خلافه بعد قريب وقال ما حاصله اذا عجل شاة عن أربعين فتصدق بها الساعى قبل الحول وتم الحول ولم يستفد شيأ يقع تطوعا ولا يضمن ولو باعها الساعى للفقراء وتصدق بثمنها فكذلك فان كان الثمن قائما فى يده يأخــذه المالك لانه بدل ملكه ولا تجب الزكاة لان نصاب السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل بالثمن فان كانت الشاة قائمة فى يد الساعى صارت زكاة كما قدمنا لان قيامها فى يده كقيامها فى يد المالك ولو كان الساعى أخذها من عمالته واشهد على ذلك أو جعلها الامام له عمالة فتم الحول وعند المالك تسعة وثلاثون والمعجل قائم فى يد الساعى فلا زكاة عليه ويستردها لانه لما أخذها من العمالة زالت عن ملكه فانتقص النصاب فلا تجب الزكاة وله أن يستردها لانها فى يده بسبب فاسد فان كان الساعى باعها قبل الحول أو بعــده فالبيع جائز كالمشترى شراء فاسدا اذا باع جاز بيعه ويضمن قيمتها المالك ويكون الثمن له لانه بدل ملكه فان قلت لم كان هذا الاختلاف قلت لانه لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين كما ذكرناهــذا ومهما تصدق الساعى مما عجل من نقد أو سائمة قبل الحول فلا ضمان عليــه بل اما أن يقع نفلا ان لم يكمل أو بعضه ان كان عن نصب فى يده فهلك بعضها أو قرضا أو بعده فى موضع لا تجب الزكاة كما لو انتقص النصاب ضمن علم أولا عند أبى حنيفة وعندهما لا يضمن الا ان علم بالانتقاص فان كان المالك نهاه بعد الحول ضمن عند الكل وقبله لا (قوله وفيه خلاف مالك) هو يقول الزكاة اسقاط الواجب ولا اسقاط قبل الوجوب وصار كالصلاة قبل الوقت بجامع أنه أداء قبل السبب اذ السبب هو النصاب الحولى ولم يوجد قلنا لا نسلم اعتبار الزائد على مجرد النصاب جزأ من السبب بل هو النصاب فقط والحول تأجيل فى الاداء بعد أصل الوجوب فهو كالدين المؤجل وتعجيل الدين المؤجل صحيح فالاداء بعد النصاب كالصــلاة فى

الشاة وفى الاولى لا يســترد وتصير المعجلة زكاة لان يد الساعى يد المالك فى حق تكميل النصاب اذا تم الحول والشاة فى يده وفى الثانيــة لا يصير زكاة لانه لا يكمل به النصاب بحيث انتقص الباقية فى يد المالك وماذكر فى الايضاح من مسئلة الزيادات من قوله وان كان قائما فى يد الامام والساعى أخذها محمول على ما اذا انتقص الباقى فى يد المالك والدليل عليه ماذكر فى الايضاح بعد هذا فى هذه المسئلة وأما اذا صرف الى الامام ثم تم

(ويجوز

(ويجوز التعجيل لاكثر من سنة) لوجود السبب ويجوز لنصب اذا كان فى ملكه نصاب واحد خلافا لزفر لان النصاب الاول هو الاصل فى السببية والزائد عليه تابع له والله أعلم

أول الوقت لا قبله وكصوم المسافر رمضان لانه بعد السبب بخلاف العشر لا يجوز تعجيله لانه يكون قبل السبب اذ السبب فيه الارض النامية بالخارج تحقيقا فما لم يخرج بالفعل لا يتحقق السبب ويدل على صحة هذا الاعتبار ما فى أبى داود والترمذى من حديث على رضى الله عنه أن العباس سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تعجيل زكاته قبل أن يحول عليه الحول مسارعة الى الخير فاذن له فى ذلك ولو سلم ماذكر فصفة الحولى تستند الى أول الحول لانه ما حال عليه والحول اسم لاوله الى آخره ففى أوله يثبت جزء من السبب وقد ثبت الحكم فى مثله عند وجود جزئه اذا كان الباقى مترقبا واقعا ظاهرا كالترخص فى ابتداء السفر وفيه نظر اذ قد يقال على ما أوردناه فيما غير علة الرخصة قصد أقل السفر آخذا فيــه لا وجود أقله فالترخص فى ابتدائه بعد تمام السبب على أنا لا نجزم بوقوع المعجل زكاة فى الحال بل ذلك موقوف الى آخر الحول فان تم والنصاب كامل تبين ذلك والا تبين أنه وقع نفلا (قوله ويجوز التعجيل لاكثر من سنة) وعليه يتفرع ما لو كان له أربعمائة فعجل عن خمسمائة ظانا أنها فى ملكه له أن يحتسب الزيادة من السنة الثانية ولو حال على مائتين فادى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز وقال زفر لا يجوز المعجل عن السنة الثانيــة لانه لما تم الحول وجبت الزكاة فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثانى والنصاب منتقص قلنا الوجوب يقارن دخول الحول الثانى فيكون الانتقاص بعده فلم يمنع انعقاد الحول (قوله ويجوز لنصب اذا كان فى ملكه نصاب واحد) وقال زفر لا يجوز الا عما فى ملكه والا لزم تقديم الحكم على السبب وجوابه بان النصاب الاول هو السبب الاصلى وما سواه تبع له فلم يتقــدم السبب وفيــه أن يقال ان اعتبر سببا لوجوب عشرة مثــلا فباطل والا لا يفيــد وكونه الاصل بمعنى أول مكسوب لا يوجب لزوم هــذا الاعتبار شرعا الا بسمعى لكنه قد وجــد فهو الدليــل فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن ألف ثم استفادها فتم الحول وعنده ألف جاز عن الالف وفى فتاوى قاضيخان لو كان له خمس من الابل الحوامــل يعــنى الحبالى فعجــل شاتين عنها وعما فى بطونها ثم نتجت خمسا قبــل الحول أجزأه عما عجــل وان عجــل عما تحمل فى الســنة الثانية لا يجوز اهـ وقد يقال ليس فى هذا أكثر من كونه عين المدفوع عنــه ولو كان المدفوع عنــه فى يده فاخرج عنه عينا قدر زكاته وعنده من جنسه غيره أيضا لا يضر و يلغو تعيينه فكذا هــذا اذ لا فرق سوى أن المخرج عنه معــدوم فى الحال وذلك لا يمنع الجواز لان جواز التعجيــل لنصب ليست فى ملكه يستلزم جوازه والملزوم ثابت فكذا الآخر واذ قد انسقنا الى ذكر الاصــل المذكور وهو أن التعيين فى الجنس الواحــد لغو فلنذكر من فروعه رجل له ألف درهم بيض وألف سود فعجــل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه فى السود ويكون المخرج عنها وكذا لو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع أحد المالين كان نصــف ما عجل عما بقى وعليه تمام زكاة ما بقى وكذا لو أدى عن أحــدهما بعد الحول كان الاداء عنهما وفى النوادر خــلاف هــذا قال اذا عجــل عن أحد المالين بعينه ثم هلك بعد الحول لا يجوز شئ من المعجل عن الباقى وعليه زكاته والظاهر الاول ولو كان له ألف فعجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمانمائة درهم وبقيت مائتا درهم فعليه درهم واحد لان العشرين تشيع فى الكل فيكون قد أعطى عن كل مائتين أربعة دراهم و بقى لكل مائتين درهم ولو هلكت الثمانمائة قبل الحول فلا شئ عليه لانه تبين أنه لا زكاة عليه الا فى مائتين ولو كان له ألف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم اذا كان يساوى خمسة وعشرين درهما والا كمل وكذا لو عجل خمسة

الحول والباقى فى يده وقع الذى فى يد الامام عن الزكاة وان انتقص مما كان فى يده كان له أن يســترده من الامام والله أعلم

(ويجوز التعجيل لاكثر من سـنة) لان ملك النصاب سبب وجوب الزكاة فى كل حول ما لم ينتقص وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب وفى ذلك الحــول الاول والثانى ســواء (ويجوز لنصب اذا كان فى ملكه نصاب واحد خلافا لزفر) فاذا كان له خمس من الابل فعجــل أربع شياه ثم تم الحول وفى ملكه عشرون من الابل جاز عــن الكل عندنا وعنده لا يجوز الا عن الخمس لان كل نصاب فى حق الزكاة أصل فى نفسه فكان التعجيل على النصاب الثانى كالتعجيــل على الاول وفى ذلك تقــديم الحكم على السبب وهو لا يجوز ولنا أن النصاب الاول هو الاصل فى السببية والزائد عليه تابع له ألا ترى الى من كان له نصاب فى أول الحــول ثم حصل له نصب فى آخر الحول ثم تم الحول عــلى النصاب الاول ولم يتم عــلى الباقية يجعــل كأنه تم الحول على النصب كلها ووجب أداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق فكذلك يجعــل النصب الاخر كالموجــودة فى أول الحول فى حق التعجيل

(باب زكاة المال) لما قدم ذكر زكاة السوائم لما قلنا أعقبه بذكر غيرها من أموال الزكاة قال محمد رحمه الله المال كل ما يتملكه الناس من دراهم أودنانير أوحنطة أوشعير أوحيوان أوثياب أوغير ذلك والمصنف ذكر المال وأراد غير السوائم على خلاف عرف أهل البادية فان اسم المال عندهم يقع على النعم وعلى عرف

أهل الحضر فانه عندهم يقع على غير النعم *(فصل في الفضة)* قدم فصل الفضة على غيرها لكونها أكثر تداولا في الايدي والاوقية بالتشديد أفعولة من الوقاية لانها تقي صاحبها من الفقر وقيل هي فعلية من الاوق وهو الثقل والجمع الاواقي بالتشديد أفاعيل كالاضاحي وبالتخفيف أفاعل وكلامه ظاهر وقوله (فيكون فيها درهم) يعني مع الخمسة وهكذا في كل أربعين درهما درهم مع ما سبق عند أبي حنيفة رحمه الله وهو قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقالا ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه قلت الزيادة أوكثرت حتى اذا كانت الزيادة درهما ففيه جزء من أربعين جزأ من درهم وهو قول علي وابن عمر وبه أخذ الشافعي لقول علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وما زاد على المائتين فزكاته بحسابه ولان الزكاة وجبت شكر النعمة المال والكل مال فان قيل فعلام شرط النصاب في الابتداء أجاب بقوله ليتحقق الغنا المصير المكلف به أهلا للاغنياء كما ذكرنا من قبل فان قيل لو كان اشتراطه لذلك لما شرط في السوائم في الانتهاء

قال المصنف (فاذا كانت مائتين وحال عليها الحول) أقول قال ابن الهمام سواء كانت مصكوكة أولا وكذا عشرة المهر وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة مالم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لان لزومها مبني على التقوم والعرف أن يقوم بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتياطا للدرء انتهى فالمراد بالدرهم حينئذ الدرهم الذي يقدر به الاشياء لا الفضة المضروبة أو يقدر المضاف أي فيما دون وزن مائتي درهم نصف

(باب زكاة المال)

(فصل في الفضة) (ليس فيما دون مائتي درهم صدقة) لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس أواق صدقة والاوقية أربعون درهما (فاذا كانت مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم) لانه عليه السلام كتب الى معاذ رضي الله عنه أن خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب

وعشرين عن الدراهم ثم هلكت جاز عن الدنانير بقيمته وان لم يهلك أحدهما حتى حال الحول ثم هلك المال الذي عجل عنه كان المعجل عن المالين الى آخر ما تقدم منا في البيض والسود وهذا بناء على اتحاد الجنس في النقدين بدليل ضم أحدهما الى الآخر ليكمل النصاب بخلاف مالو كان له خمس من الابل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه والله سبحانه أعلم

(باب زكاة المال)

ما تقدم أيضا زكاة مال الا أن في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس أواق صدقة) أخرجه البخاري هكذا ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ولا فيما دون خمس ذود صدقة ولا فيما دون خمس أواق صدقة وأخرجه مسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق الحديث وقوله والاوقية أربعون درهما يحتمل أنه من كلام المصنف أخذا من تقدير أصدقة أزواجه عليه السلام قالت عائشة كانت ثنتي عشرة أوقية ونشا فتلك خمسمائة قال أبو سلمة قلت ما النش قالت نصف أوقية رواه مسلم ويحتمل أنه أراده من تمام الحديث وشاهده ما أخرجه الدارقطني عنه عليه السلام لا زكاة في شيء من الفضة حتى تبلغ خمس أواق والاوقية أربعون درهما مختصر وفيه يزيد بن سنان الرهاوي أبو فروة ضعيف والاوقية أفعولة فتكون الهمزة زائدة وهي من الوقاية لانها تقي صاحبها الحاجة وقيل هي فعلية فالهمزة أصلية وهي من الاوق وهو الثقل ولم يذكر في نهاية ابن الاثير الا الاول قال وهمزتها زائدة ويشدد الجمع ويخفف مثل اثفية وأثافي وأثاف وربما يجيء في الحديث وقية وليست بالعالية (قوله فاذا كانت مائتي درهم الخ) سواء كانت مصكوكة أولا وكذا عشرة المهر وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة مالم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لان لزومها مبني على التقوم والعرف أن يقوم بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتياطا للدرء (قوله كتب الى معاذ) الله تعالى أعلم به وانما في الدارقطني أنه عليه السلام أمر معاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن أن يأخذ من كل أربعين دينارا دينارا ومن كل مائتي درهم الحديث وهو معلول بعبد الله بن شبيب ولا يضر ذلك بالمدعى فان أحاديث أخذ ربع العشر من الرقة مفسرة من كل أربعين درهما درهم كثيرة

(باب زكاة المال)

(فصل في الفضة) أراد بالمال غير السوائم على خلاف عرف أهل البادية فان اسم المال عندهم انما يقع على النعم وعن محمد رحمه الله المال كل ما يتملكه الناس من دراهم أودنانير أوحنطة أوشعير أوحيوان أوثياب أوغير ذلك كذا في المغرب الاوقية بالتشديد أربعون درهما افعولة من الوقاية لانها تقي صاحبها من الضرر وقيل هي فعلية من الاوق الثقل والجمع الاواقي بالتشديد والتخفيف كذا في المغرب (قوله وهذا عند أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليه) وهو قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وقال صاحباه ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه وهو قول علي وابن عمر وابراهيم النخعي رضي الله تعالى عنهم وقال طاوس

كما شرط في الابتداء أجاب بقوله تحرزا عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع (ولابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه الى اليمن لا تأخذ من الكسور شيأ) قيل معناه لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسورا فسماه كسورا باعتبار ما وجب فيه فان قيل يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال في حديث معاذ عقيب هذا فاذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم فالجواب ان المراد به ما قبل المائتين وما بعده لانه قال عقيب قوله في حديث معاذ فاذا بلغ

الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فتأخذ منها درهما هكذا ذكر أبو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي مسندا الى معاذ ابن جبل فجعل قوله اذا بلغ الورق الى آخر الحديث بيانا وتفسيرا لقوله لا تأخذ من الكسور شيأ لئلا يلزم التكرار

(قوله أجاب بقوله تحرزا عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع) أقول أي التشقيص الذي يعد عيبا (قوله ولابي حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن لا تأخذ من الكسور شيأ قيل معناه لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسورا) أقول ويجوز أن يكون من الكسور بيانا للشيأ (قوله فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه) أقول فيكون من قبيل ذكر الحال وارادة المحل فان الاموال محل للزكاة (قوله فان قيل يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال عقيب هذا في حديث فاذا بلغ الخ) أقول يعني قال في حديث معاذ رضي الله عنه فاذا بلغ بالفاء التعقيبية (قوله والجواب ان المراد به ما قبل المائتين وما بعده الخ) أقول لا يخفى عليك أن ما ذكره ليس فيه دلالة على ما ادعاه وكيف يلزم التكرار اذا حمل الاول على ما قبل المائتين وما بعده على ما بعده فيتوجه على المصنف أنه كان ينبغي له أن يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ولا تأخذ مما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فانه محكم وقوله لا تأخذ من الكسور محتمل للحمل على ما قبل المائتين (قوله فجعل قوله اذا بلغ الورق الى آخر الحديث بيانا وتفسيرا الخ) أقول فلا يكون الفاء للتعقيب بل للتفسير كما في قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال

نصف مثقال قال (ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ أربعين درهما فيكون فيها درهم ثم في كل أربعين درهما درهم) وهذا عند أبي حنيفة وقالا ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الزكاة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغنا وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص ولابي حنيفة قوله عليه السلام في حديث معاذ لا تأخذ من الكسور شيأ

شهيرة (قوله فزكاته بحسابه) ففي الدرهم الزائد جزء من أربعين جزأ من درهم ومما يبنى على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمن فيبقى السالم من الدين في العام الثاني مائتان الا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لا زكاة في الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة أخرى (قوله في حديث علي) تقدم حديثه في زكاة العوامل والحوامل وفي أول كتاب الزكاة في مسئلة الحول (قوله وبعد النصاب في السوائم الخ) جواب عن مقدر هو أنه قد عفي بعد النصاب في السوائم أعداد فقال ذلك فيها تحرزا عن التشقيص أي ايجاب الشقص لما فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس ذلك بلازم هنا (قوله ولابي حنيفة الخ) روى الدارقطني عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن لا يأخذ من الكسور شيأ وهو ضعيف بالمنهال بن الجراح وأما ما نسبه المصنف الى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في أحكامه روى أبو أويس عن عبد الله ومحمد ابني أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيهما عن جدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كتب هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث وذكر في الفضة فيه ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم وفي كل أربعين درهما درهم وليس فيما دون الاربعين صدقة ولم يعزه عبد الحق لكتاب وكثيرا ما يفعل ذلك في أحكامه والموجود في كتاب ابن حزم عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم وما زاد ففي كل أربعين درهما درهم وروى ابن أبي شيبة قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال كتب عمر الى أبي موسى الاشعري فما زاد على المائتين ففي كل أربعين درهما درهم وتقدم في الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم فقوله من كل أربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله هاتوا ربع

اليماني رحمة الله تعالى عليه لا يجب في الزيادة شيء حتى يبلغ مائتي درهم فيجب في كل مائتي درهم خمسة دراهم (قوله واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى) جواب لاشكال يرد على قوله ولان الزكاة وجبت شكر النعمة المال ووجه الاشكال ان يقال لو كانت الزكاة واجبة شكر النعمة المال لما اشترط النصاب في الابتداء في غير السوائم ولما اشترط في الابتداء والانتهاء في السوائم فاجاب عنه وتحقيقه ان النصاب في الابتداء في غير السوائم لحصول الغنى للمالك به ففي الزيادة المعتبرة زيادة الغنى وذلك حاصل بالقليل والكثير وفي الابتداء والانتهاء في السوائم تحرزا عن التشقيص واحتج أبو حنيفة رحمه الله بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور أموالكم من كل أربعين درهما درهم أراد بالاموال الدراهم ثم لا يجب كذلك ابتداء فثبت أن المراد به بعد المائتين والنهي عن الاخذ من الكسور في حديث عمرو بن حزم

(وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الار بعين صدقة) وذلك انما يكون بعد المائتين لان ماقبله ليس فيه ولا فيما دونه صدقة وهذا محكم فلا يعارضه حديث على لاحتمال أن يراد بالزيادة على المائتين أربعون واحتماله ماذكروه (ولان الحرج

وقوله فى حديث عمرو بن حزم وليس فيما دون الار بعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفى ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف والمعتبر فى الدراهم وزن سبعة وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

العشور فيفيدها تواربع العشور على هذا الوجه لان هذه الجملة فى موضع الحال من المفعول فتكون قيدا فى عامله الذى هو الامر بالاعطاء فيكون الوجوب على هذا الوجه بقى أن يقال قصاراه أنه لم يتعرض للنفى عما دونه الا بمفهوم الصفة ولا يعتبر عندنا أو بالاضافة الى العدم الاصلى وحديث على متعرض لايجابه ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما عند المعارضة خصوصا وفيه الاحتياط فالاولى حينئذ اثبات المعارضة بين حديث على وحديث عمرو بن حزم وأنزعرفا نهما يفيدان أن تمام حكم مازاد أن يجب فى كل أربعين درهم فلا يكون من حكم مازاد خلاف ذلك والالم يكن بيانا لحكم مازاد بل لبعضه فان قيل يحمل على ارادة مازاد من الاربعينات دفعا للمعارضة قلنا ليس باولى من اعتبار مثله فى حديث على بان يحمل مازاد فبحسابه أى مازاد من الاربعينات فبحساب الخمسة فى المائتين وهو أن يكون فيها درهم فان قيل بل الحمل فى معارض حديث على أولى منه فيه لانه موجب وذلك مسقط فيكون فيه الاحتياط وظن أن حديث معاذ نهى فيقدم غلط بأدنى تأمل لانه انما نهى المصدق وكلا منافيها يرجع الى رب المال وهو ليس بمنهى أن يعطى بل الواقع فى حقه تعارض السقوط والوجوب قلنا ذلك لولم يكن ملزوما للحرج العظيم والتعذر فى بعضها فى كثير من الصور وهو ما أشار اليه المصنف بقوله لتعذر الوقوف وذلك أنه اذا ملك مائتى درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قولهما خمسة وسبعة أجزاء من أربعين جزأ من درهم فاذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكاة مائتى درهم ودرهم وزكاة ثلاثة وثلاثين جزأ من درهم وذلك لا يعرف ولانه أوفق لقياس الزكوات لانها تدور بعفو ونصاب (قوله والمعتبر فى الدرهم الخ) هذا الاعتبار فى الزكاة ونصاب الصدقة والمهر وتقدير الديات واذ قد أخذ المثقال فى تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه وظاهر كلام المصنف فى صدقة الذهب أنه معروف قال أبو عبيد فى كتاب الاموال ولم يزل المثقال فى آباد الدهر محدودا لا يزيد ولا ينقص وكلام السجاوندى فى كتاب قسمة التركات خلافه قال الدينار بسنجة أهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات فالدينار عندهم مائة شعيرة وعند أهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة فيكون القيراط عندهم

ليس فيما دون الاربعين صدقة دليل على أن المراد من قوله فى كل أربعين درهما درهم نفى الوجوب فيما دون الاربعين (قوله وفى ايجاب الكسور ذلك) أى الحرج لتعذر الوقوف وذلك أنه اذا ملك مائتى درهم وسبعة دراهم فعندهما تجب عليه خمسة دراهم وسبعة أجزاء من أربعين جزأ من درهم وفى السنة الثانية زكاة مابقى وهو مائتا درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزأ من درهم فيتعذر الوقوف على مقدار الواجب فيه (قوله بذلك جرى التقدير فى ديوان عمر رضى الله عنه) اعلم أن الدراهم فى الابتداء كانت على ثلاثة أصناف صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلاثة أخماس مثقال وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون فيما بينهم الى ان استخلف عمر رضى الله عنه فاراد ان يستوفى الخراج بالاكثر فالتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين مارامه عمر وبين مارامه الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة وانما فعلوا ذلك لاحد وجوه ثلاثة أحدها انك اذا جمعت من كل صنف عشرة صار الكل احدى وعشرين مثقالا فاذا أخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثانى انك اذا أخذت ثلاث عشرة من كل صنف وجمعت بين الاثلاث الثلاثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل والثالث انك اذا ألقيت

مدفوع) وهو واضح (وفى ايجاب الكسور ذلك) أى الحرج (لتعسر الوقوف) لانه اذا ملك مائتى درهم وسبعة دراهم يجب عليه عندهما خمسة دراهم وسبعة أجزاء من أربعين جزأ من درهم فتعسر معرفة سبعة أجزاء من أربعين جزأ من درهم فحينئذ لا يقدر على الاداء فى السنة الاولى فاذا جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة مابقى من المال بعد الزكاة لان دينها مستحق وان لم يؤد وذلك مائتا درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من درهم واحد وزكاة درهم وثلاثة وثلاثين جزأ من أربعين جزأ من درهم يتعسر الوقوف عليها البتة وقوله (والمعتبر فى الدراهم) روى أن الدراهم فى الابتداء كانت على ثلاثة أصناف صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلاثة أخماس مثقال وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون بها فيما بينهم فلما تولى عمر

(قوله لان ماقبله ليس فيه الخ) أقول انما يعلم ذلك بتعليمه صلى الله عليه وسلم فلا يدل على عدم جواز الحل على ماقبل المائتين والاولى أن يقال بذلك قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون الاربعين صدقة عام يتناول ماقبل المائتين ومابعده فيتم المرام (قوله وهذا محكم فلا يعارضه حديث الخ) أقول أى كالمحكم فى القوة لانه محكم حقيقة وكيف وهو يحتمل النسخ

بذلك جرى التقدير فى ديوان عمر واستقر الامر عليه

طسوجا وخمسة وذكر فيه أيضا فى تحديد الدينار مطلقا فقال اعلم أن الدينار ستة دوانيق والدانق أربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات والنقيرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنتا عشرة ذرة انتهى فان كان المراد بالخرادل أو الشعيرة المعروف فلا حاجة الى الاشتغال بتقدير ذلك وهو تعريف الدينار على عرف سمرقند وتعريف دينار الحجاز هو المقصود اذ الحكم خرج من هناك ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم المكيال مكيال أهل المدينة والوزن وزن أهل مكة لفظ النسائى عن أحمد بن سليمان ووثقه وان لم يكن كذلك بل لهم فيه اصطلاح خاص فلم يحصل مما ذكره تحديد ولا تمييز عند العقل لان الذرة حينئذ هى مبدأ ما يقدر به هذه المسميات الاصطلاحية ولا يعرف شخصها وقد لا يقدر على الاعتبار بها والعرف وأنت تعلم أن المقصود تقدير كمية شئ موجود ثابت والتوصل الى ذلك لا يتوقف على هذه التكلفات مع أنه لم يحصل بذلك مقصود وغير واحد اقتصر على التقدير الاول والاقتصار على مثله لا يجوز فى افادة التقدير الا أن يكون المراد الوسط بين الشعيرات المعروفة والا يكون تجهيلا ولو انتهى الى الخرادل كان حسنا اذ لا يتفاوت آحاده وكذا بعض الاشياء وهذا كله على تقدير كون الدينار والمثقال مترادفين والظاهر أن المثقال اسم للمقدار المقدر به والدينار اسم للمقدر به بقيد ذهبيته واذ قد عرفت هذا فقالوا كانت الدراهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف صنف كل عشرة وزن عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة وصنف كل عشرة وزن ستة فلما وقع الخلاف فى الايفاء والاستيفاء وقيل أراد عمر أن يستوفى الخراج بالصنف الاول فالتمسوا التخفيف فجمع حساب زمانه فأخرجوا عشرة وزن سبعة وقيل أخذ عمر رضى الله عنه من كل صنف درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج الدرهم أربعة عشر قيراطا كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقى العمل عليها وأجمع الناس عليها وهذا صريح فى أن كون الدراهم بهذه الزنة لم تكن فى زمنه صلى الله عليه وسلم ولا شك فى ثبوت وجوب الزكاة فى زمانه عليه السلام وتقديره لها واقتضاء عماله اياها خمسة من كل مائتين فان كان المعين لوجوب الزكاة فى زمانه الصنف الاعلى لم يجز النقص وان كان مادونه لم يجز تعيين هذه لانها زيادة على المقدر توجب نفى الوجوب بعد تحققه لانه على ذلك التقدير يتحقق فى مائتين وزن خمسة أو ستة فالقول بعدم الوجوب مالم تبلغ وزن مائتين وزن سبعة ملزوم لما ذكرنا وظاهر كلام أبى عبيد فى كتاب الاموال أنها وجد كانوا يزكونه قال كانت الدراهم قبل الاسلام كبارا وصغارا فلما جاء الاسلام وأرادوا ضرب الدراهم وكانوا يزكونها من النوعين فنظروا الى الدرهم الكبير فاذا هو ثمانية دوانيق والى الدرهم الصغير فاذا هو أربعة دوانيق فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوهما درهمين سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها بالمثاقيل ولم يزل المثقال فى آباد الدهر لا يزيد ولا ينقص فوجدوها عشرة من هذه وزن سبعة مثاقيل انتهى وانما سقنا بقية كلامه ليظهر مافيه من المخالفة لما تقدم ويقتضى ان النصاب ينعقد من الصغار وهو الحق لانهم لم يختلفوا فى تفاوت الدراهم صغرا وكبرا فى زمانه صلى الله عليه وسلم فبالضرورة تكون الاوقية مختلفة أيضا بالصغر والكبر وقد أوجب عليه السلام فى خمس أواق الزكاة مطلقا من غير تقييد بصنف فاذا صدق على الصغيرة خمس أواق وجب فيها الزكاة بالنص ويؤيده نقل أبى عبيد أنهم كانوا يزكون النوعين وعن هذا والله أعلم ذهب بعضهم الى أن المعتبر فى حق كل أهل بلد دراهمهم ذكره قاضيخان الا انى أقول ينبغى أن يقيد بما اذا كانت دراهمهم لا تنقص عن أقل ما كان وزنا فى زمنه عليه السلام وهى ماتكون العشرة وزن خمسة لانها أقل ماقدر

الفاضل على السبعة من العشرة أعنى الثلاثة والفاضل أيضا على السبعة من مجموع الستة على الخمسة أعنى الاربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين أى فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهو

رضى الله عنه أراد أن يستوفى الخراج بالاكثر فالتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين مارامه عمر وبين مارامه الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة وهو معنى قوله (بذلك جرى التقدير فى ديوان عمر واستقر الامر عليه) فتتعلق الاحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر النكاح وانما جعلوا ذلك لاحد وجوه ثلاثة أحدها انك اذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل أحدا وعشرين مثقالا فاذا أخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثانى أنك اذا أخذت ثلاث عشرة من كل صنف وجمعت بين الاثلاث الثلاثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل والثالث أنك اذا ألقيت الفاضل على السبعة من العشرة أعنى الثلاثة والفاضل أيضا على

(قوله فتتعلق الاحكام به الخ) أقول فيه اشكال فانه كان يؤخذ فى زمنه صلى الله عليه وسلم زكاة من الفضة بحساب الدرهم ولم يكن هذا الوزن فى ذلك الزمان فتعليق الحكم بهذا الوزن دون وزن الخمسة والستة يؤدى الى النسخ ولا نسخ بعده صلى الله عليه وسلم قال المصنف (وهو أن يزيد على النصف) أقول تذكير

(واذا كان الغالب على الورق الفضة فهو فى حكم الفضة واذا كان الغالب عليها الغش فهو فى حكم العروض يعتبر أن تبلغ قيمته نصابا) لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة وسنذكره فى الصرف ان شاء الله تعالى الا أن فى غالب الغش لا بد من نية التجارة كما فى سائر العروض الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لانه لا يعتبر فى عين الفضة القيمة ولا نية التجارة

(فصل فى الذهب) (ليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة فاذا كانت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال) لما روينا والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف

النصاب بمائتين منها حتى لا تجب فى مائتين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت دراهم قوم وكانه أعمل اطلاق الدراهم والاواقى فى الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث ونحن أعملناه فى الموجود لان الظاهر أن الاشارة بالكلام الى ما هو المعهود الثابت والله أعلم فان لم يكن لهم دراهم الا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا أن تزكى وان كانت أقل من مائتين اذا بلغ ذلك الاقل قدر نصاب هو وزن خمسة ألا يرى أنه اذا لم تكن الدراهم الا وزن عشرة أو أقل مما يزيد على وزن سبعة وجب الزكاة فى أقل من مائتين منها بحساب وزن السبعة وعن هذا قال فى الغاية دراهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون وحبتان انتهى فاذا لم يثبت أن درهم الزكاة مقدر شرعا بما هو وزن سبعة بل باقل منه لما قلنا وجب أن يعتبر الاقل فى الدراهم الكبيرة فتزكى اذا بلغت قدر مائتين من الصغار والله سبحانه أعلم ثم ما ذكر فى الغاية من دراهم مصر فيه نظر على ما اعتبروه فى درهم الزكاة لانه أن أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذ كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة على ما قدمناه فهو اذا أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها فى تعريف السجاوندى الطويل فهو خلاف الواقع اذ الواقع أن درهم مصر لا يزيد على أربع وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر بأربع خرانيب والخرنوبة مقدرة بأربع قمحات وسط (قوله فهو فضة) أى فتجب فيه الزكاة كانه كله فضة لا زكاة العروض ولو كان أعدها للتجارة بخلاف ما اذا كان الغش غالبا فان نواها للتجارة اعتبرت قيمتها وان لم ينوها فان كانت بحيث يتخلص منها فضة تبلغ نصابا وحدها أو لا تبلغ لكن عنده ما يضمه اليها فيبلغ نصابا وجب فيها لان عين النقدين لا يشترط فيهما نية التجارة ولا القيمة وان لم يتخلص فلا شئ عليه لان الفضة هلكت فيه اذا لم ينتفع بها حالا ولا مآلا فبقى العبرة للغش وهى عروض يشترط فى الوجوب فيها نية التجارة وعلى هذا التفصيل الذهب المغشوش واذا استوى الغش فيهما قيل تجب فيه احتياطا وقيل لا تجب وقيل يجب درهمان ونصف كذا حكاه بعضهم ولا يخفى أن المراد بقول الوجوب أنه تجب فى الكل الزكاة ففى مائتين خمسة دراهم كانها كلها فضة ألا ترى الى تعليله بالاحتياط وقول النفى معناه لا تجب كذلك والقول الثالث لا بد من كونه على اعتبار أن يخلص وعنده ما يضمه اليه فيخصه درهمان ونصف وحينئذ فليس فى المسئلة الا قولان لان على هذا التقدير لا يخالف فيه أحد فحكاية ثلاثة أقوال غير واقع والذهب المخلوط بالفضة ان بلغ الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة لكن ان كانت الغلبة للفضة أما ان كانت مغلوبة فهو كله ذهب لانه أعز وأغلى قيمة كذا ذكروا والله سبحانه أعلم

(فصل فى الذهب) (قوله لما روينا) يعنى حديث معاذ المتقدم فى صدقة الفضة وتقدم ما فيه ولا يضر ذلك

السبعة من مجموع الستة والخمسة أعنى الاربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين أعنى فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهو ما ألقيته كانت سبعة مثاقيل فلما كانت سبعة مثاقيل أعدل الاوزان فيها ودارت فى جميعها بطريق مستقيم اختاروها وقوله (فهو فى حكم الفضة) واضح وقوله (كما فى سائر العروض الخ) يعنى أنها اذا لم تكن للتجارة ينظر الى ما يخلص منه من الفضة فاذا بلغ مائتى درهم تجب الزكاة لانه لا يعتبر فى عين الفضة القيمة ولا نية التجارة وان كان لا يخلص ذلك فهى كالمضروبة من الصفر كالقمقم لا شئ فيها الا اذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مائتى درهم فيجب فيها خمسة دراهم

(فصل فى الذهب) قد مر وجه تأخيره عن فصل الفضة (وقوله ولما روينا

الضمير الراجع الى الغلبة لكونها فى تأويل أن مع الفعل *(فصل فى الذهب)*

ما ألقيت كان سبعة مثاقيل فلما كانت سبعة مثاقيل أعدل الاوزان فيها ودارت فى جميعها بطريق مستقيم اختاروها (قوله الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا) أى يجب فى تلك الفضة دون غشها زكاة من غير اعتبار القيمة ونية التجارة والله أعلم بالصواب

(فصل فى الذهب) (قوله والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم) هذا التعريف لزيادة

(ثم)

اشارة الى قوله فى أول فصل الفضة كتب الى معاذ أن خذ الى ان قال ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وضمير منها راجع الى ما لانه فى معنى الجمع قيل تعريف المثقال بقوله ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم غير صحيح لانه عرف الدرهم فى فصل الفضة بقوله وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل فتوقف معرفة كل واحد منها على الآخر وهو دور والجواب انه ما عرف الدرهم بالمثقال فى فصل الفضة وانما قال المعتبر من أصنافها ما يكون (١٦٣) وزن سبعة مثاقيل وكان ذلك معروفا فيما بينهم ثم قال ههنا والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف أى المراد بالمثقال ههنا هو المعروف فيما بين الناس الذى عرف به وزن الدراهم ولا دور فى ذلك وقوله (ثم فى كل أربعة مثاقيل قيراطان) يعنى اذا زاد على العشرين وبلغ الزيادة الى أربعة مثاقيل ففيها قيراطان مع نصف مثقال لان الواجب ربع العشر وربع العشر حاصل فيما قلنا اذ كل مثقال عشرون قيراطا فيكون أربعة مثاقيل ثمانين قيراطا وربع عشره قيراطان وهذا بصنجة أهل الحجاز والقيراط خمس شعيرات فالمثقال وهو الدينار عندهم مائة شعيرة وأصل القيراط قراط بالتشديد لان جمعه القراريط فابدل من أحد حرفى التضعيف ياء وقوله (وهى مسئلة الكسور) يعنى التى بينها فى فصل الفضة وقد بينا الاختلاف والحجج من الجانبين فيه ولا مخالفة بينهما الا أن أربع مثاقيل ههنا قامت مقام أربعين درهما هناك وقوله

(ثم فى كل أربعة مثاقيل قيراطان) لان الواجب ربع العشر وذلك فيما قلنا اذ كل مثقال عشرون قيراطا (وليس فيما دون أربعة مثاقيل صدقة) عند أبى حنيفة وعندهما تجب بحساب ذلك وهى مسئلة الكسور وكل دينار عشرة دراهم فى الشرع فيكون أربعة مثاقيل فى هذا كأربعين درهما قال (وفى تبر الذهب والفضة وحليهما وأوانيهما الزكاة) وقال الشافعى لا تجب فى حلى النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل مباح فشابه ثياب البذلة ولنا أن السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر

بالدعوى فقد تقدم حديث على فى الذهب وأخرج الدارقطنى من حديث عائشة وابن عمر أنه عليه السلام كان يأخذ من كل عشرين دينارا نصف دينار ومن الاربعين دينارا دينارا وهو مضعف بابراهيم بن اسمعيل بن مجمع وأخرج أبو أحمد بن زنجويه فى كتاب الاموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون المائتين شئ ولا فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شئ وفى المائتين خمسة دراهم وفى عشرين مثقالا نصف مثقال وفيه العزرمى تقدم الكلام فيه وتقدم فى حديث عمرو ابن حزم فى فصل الابل قوله عليه السلام وفى كل أربعين دينارا دينار وهو حديث لا شك فى ثبوته على ما قدمناه (قوله والمثقال ما يكون الخ) قيل هو دور لانه أخذ كلا من المثقال والدرهم فى تعريف الآخر فتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر وجوابه أنه لم يذكر هذا تعريفا لانه قال وهو المعروف فافاد أن المثقال المعروف الذى تداوله الناس وعرفوه مثقالا وهذا تصريح بانه لا حاجة الى تعريفه كما لا يعرف ما هو بديهى التصور اذ تحصيل الحاصل محال فكان قوله والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة انما هو لازالة توهم أن يراد بالمثقال غير المذكور فى تعريف الدرهم فحاصل كلامه حينئذ أنه قال والمراد بهذا المثقال ذاك الذى تقدم وهو المعروف عند الناس لا شئ آخر وهذا ان شاء الله تعالى أحسن مما حاول فى النهاية وغيرها من الدفع مما لو أوردته أدى الى طول مع أنه لا يتم بادنى تأمل (قوله وكل دينار عشرة دراهم فى الشرع) أى مقوم فى الشرع بعشرة كذا كان فى الابتداء فاذا ملك أربعة دنانير فقد ملك ما قيمته أربعون درهما مما لا يتوقف الوجوب فيه على نية التجارة فيجب فيه قدر الدرهم وهو قيراطان بناء على اعتبار الدينار عشرين قيراطا فلا يرد ما أورده بعضهم عليه فى هذا المقام (قوله وحليهما) سواء كان مباحا أو لا حتى يجب أن يضم الخاتم من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم (قوله فشابه ثياب البذلة) حاصله قياس

الايضاح لانه عرف من قوله وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل ان المثقال ما يكون كل سبعة منه وزن عشرة دراهم وسؤال الدور وهم اذ كل واحد من الدرهم والمثقال معروف لكن عرف المعتبر من الدراهم بان يكون كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل والمثقال معروف فحصل منه ان نسبة المثقال الى الدراهم ان يكون كل سبعة منه على وزن عشرة دراهم ثم صرح ببيان هذه النسبة فى باب الذهب لزيادة الكشف والايضاح وهم علماء هداة يفيدون ما أفادوا على الكمال من غير نقص واخلال جزاهم الله تعالى خيرا الجزاء (قوله وقال الشافعى رحمة الله تعالى عليه لا تجب فى حلى النساء وخاتم الفضة للرجال) وانما

(وفى تبر الذهب والفضة) التبر ما كان غير مضروب منهما والحلى على فعول جمع حلى كثدى فى جمع ثدى وهو ما تحلى به المرأة منهما وقوله (وقال الشافعى لا تجب فى حلى النساء وخاتم الفضة للرجال) يعنى الحلى الذى يباح استعماله لانه مبتذل فى مباح وكل ما كان كذلك لا زكاة فيه كسائر ثياب البذلة والمهنة (ولنا أن السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر) فاذا كان موجودا الا

(قوله فتوقف معرفة كل منهما على الآخر وهو دور) أقول أى توقف معرفة كل من المثقال والدرهم (قوله ولا مخالفة بينهما) أقول ولا مخالفة بين المسئلتين

بخلاف الثياب

الحلى بثياب البذلة بجامع الابتذال فى مباح ودفعه بمنع اعتبار ماعينه مانعا من الوجوب فى الفرع وان كان مانعا فى الاصل وذلك لان مانعيته فى الاصل بسبب انه يمنع وجود السبب بمنع جزئه أعنى النماء لالذاته ولالامر آخر ومنعه ذلك فى النقدين منتف لانهما خلقا ليتوصل بهما الا الابدال وهذا معنى الاستنماء فقد خلقا للاستنماء ولم يخرجهما الابتذال عن ذلك فالنماء التقديرى حاصل وهو المعتبر للاجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقى واذا انتفت مانعيته عمل السبب عمله وهذا معنى مافى الكتاب ثم المنقولات من العمومات والخصوصات تصرح به فمن ذلك حديث على عنه عليه السلام هاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم رواه أصحاب السنن الاربعة وغيره كثير ومن الخصوصات ماأخرج أبو داود والنسائى ان امرأة أتت النبى صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفى يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها أتعطين زكاة هذا قالت لا قال أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارا من نار قال فخلعتهما فالقتهما الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت هما لله ورسوله قال أبو الحسن بن القطان فى كتابه اسناده صحيح وقال المنذرى فى مختصره اسناده لامقال فيه ثم بينه رجلا رجلا وفى رواية الترمذى عن ابن لهيعة قال أتت امرأتان فساقه وفيه أتحبان أن يسوركما الله بسوارين من نار قالتا لا قال فاديا زكاته وتضعيف الترمذى وقوله لايصح فى هذا الباب عن النبى صلى الله عليه وسلم شئ مؤول والا فخطأ قال المنذرى لعل الترمذى قصد الطريقين اللذين ذكرهما والا فطريق أبى داود لامقال فيها وقال ابن القطان بعد تصحيحه لحديث أبى داود وانما ضعف الترمذى هذا الحديث لان عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى بن الصباح ومنها ماأخرج أبو داود عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال دخلنا على عائشة رضى الله عنها قالت دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى فى يدى فتخات ورق فقال ماهذا ياعائشة فقلت صغتهن لاتزين لك بهن يارسول الله قال أفتؤدى زكاتهن فقلت لا فقال هن حسبك من النار وأخرجه الحاكم وصححه وأعله الدارقطنى بأن محمد بن عطاء مجهول وتعقبه البيهقى وابن القطان بانه محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات ولكن لما نسب فى سند الدارقطنى الى جده ظن أنه مجهول وتبعه عبد الحق وقد جاء مبينا عند أبى داود بينه شيخه محمد بن ادريس الرازى وهو أبو حاتم الرازى امام الجرح والتعديل ومنها ماأخرج أبو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت كنت ألبس أوضاحا من ذهب فقلت يارسول الله أكنز هو فقال مابلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز وأخرجه الحاكم فى المستدرك عن محمد بن مهاجر عن ثابت به وقال صحيح على شرط البخارى ولفظه اذا أديت زكاته فليس بكنز قال البيهقى تفرد به ثابت بن عجلان قال صاحب تنقيح التحقيق وهذا لايضر فان ثابت بن عجلان روى له البخارى ووثقه ابن معين وقول

خصهما الممتاز به كل ما يباح استعماله من الذهب والفضة عما لا يباح استعماله وذكر فى الخلاصة الغزالية أما الحلى المباح من الذهب والفضة فلازكاة فيها على أصح القولين لانه رخص استعمالها كسائر السلع وان كانت محظورة أو آنية فالزكاة واجبة وفى الايضاح اذا كان له اناء فضة وزنه مائتان وقيمته ثلثمائة درهم فان كان زكى من عينه تصدق بربع عشره على الفقير فيشاركه فيه وان أدى من قيمته فعند محمد رحمه الله يعدل الى خلاف الجنس وهو الذهب لان الجودة معتبرة فاما عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لو أدى خمسة دراهم من غير الاناء سقط عنه الزكاة لما بينا أن الحكم عنده مقصور على الوزن فان أدى من الذهب ماتبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز بالاجماع لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فاذا أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق وفيه أيضا وروى ابن سماعة عن أبى يوسف رحمهما الله انه اذا أعطى الفضة مكان الفضة فان كان وزن الفضة فيما دفع أقل لم يجز حتى يعطى قدر النقصان نحو ان تؤدى النبهرجة عن الجياد وان كان للتفاوت لمعنى فى الوصف نحو ان يؤدى الجياد عن المضروبة

*(فصل

معتبر عما ليس باصل وهو الاعداد للابتذال بخلاف الثياب فانه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيها أصل لان فيه صرفا لها الى الحاجة الاصلية المتعلقة بها وهى دفع الحر والبرد

(فصل فى العروض)(الزكاة واجبة فى عروض التجارة

عبد الحق لايحتج به قول لم يقله غيره وممن أنكر عليه ذلك الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد ونسبه فى ذلك الى التحامل وقول ابن الجوزى محمد بن المهاجر قال ابن حبان يضع الحديث على الثقات قال صاحب التنقيح فيه هذا وهم قبيح فان محمد بن المهاجر الكذاب ليس هو هذا فهذا الذى يروى عن ثابت بن عجلان ثقة شامى أخرج له مسلم ووثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة ودحيم وأبو داود وغيرهم وعتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخارى متابعة وأما ماروى من حديث جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ليس فى الحلى زكاة قال البيهقى باطل لاأصل له انما يروى عن جابر من قوله وأما الآثار المروية عن ابن عمر وعائشة وأسماء بنت الصديق فموقوفات ومعارضات بمثلها عن عمر أنه كتب الى أبى موسى الاشعرى رضى الله عنهما أن مر من قبلك من نساء المسلمين أن يزكين حليهن ولايجعلن الزيادة والهدية بينهن تقارضا رواه ابن أبى شيبة وعن ابن مسعود قال فى الحلى الزكاة رواه عبد الرزاق وعن عبد الله بن عمرو أنه كان يكتب الى خازنه سالم أن يخرج زكاة حلى بناته كل سنة رواه الدارقطنى وروى ابن أبى شيبة عنه أنه كان يأمر نساءه أن يزكين حليهن وأخرج ابن أبى شيبة عن عطاء وابراهيم النخعى وسعيد بن جبير وطاوس وعبد الله بن شداد أنهم قالوا فى الحلى الزكاة زاد ابن شداد حتى فى الخاتم وأخرج عن عطاء أيضا وابراهيم النخعى أنهم قالوا مضت السنة أن فى الحلى الذهب والفضة الزكاة وفى المطلوب أحاديث كثيرة مرفوعة غير أنا اقتصرنا منها على مالاشبهة فى صحته والتأويلات المنقولة عن المخالفين مما ينبغى صون النفس عن اخطارها والالتفات اليها وفى بعض الالفاظ مايصرح بردها والله سبحانه أعلم واعلم ان مما يعكر على ماذكرنا مافى الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة رضى الله عنها كانت تلى بنات أخيها يتامى فى حجرها فلاتخرج من حليهن الزكاة وعائشة راوية حديث الفتخات وعمل الراوى بخلاف مارووى عندنا بمنزلة روايته للناسخ فيكون ذلك منسوخا ويجاب عنه بان الحكم بان ذلك للنسخ عندنا هو اذا لم يعارض مقتضى النسخ معارض يقتضى عدمه وهو ثابت هنا فان كتابة عمر الى الاشعرى تدل على أنه حكم مقرر وكذا من ذكرناه معه من الصحابة فاذا وقع التردد فى النسخ والثبوت محقق لايحكم بالنسخ هذا كله على رأينا وأما على رأى الخصم فلا يرد ذلك أصلا اذ قصارى فعل عائشة قول صحابى وهو عنده ليس بحجة لو لم يكن معارضا بالحديث المرفوع وعمل الراوى بخلاف روايته لايدل على النسخ بل العبرة لما روى لا لما رأى عنده ولا يقال انما لم تؤد من حليهن لانهن يتامى ولازكاة على الصبى لان مذهبها وجوب الزكاة فى مال الصبى فلذا عدلنا فى الجواب الى ماسمعت والله سبحانه أعلم هذا ويعتبر فى المؤدى الوزن عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد الخيرية وعند زفر القيمة فلو أدى عن خمسة جياد خمسة زيوفا جاز عند أبى حنيفة وأبى يوسف وكره ولايجوز عند محمد وزفر فيؤدى الفضل ولو أدى أربعة جيدة عن خمسة رديئة لايجوز الا عن أربعة عند الثلاثة لاعتبار محمد الخيرية واعتبارهما القدر ويجوز عند زفر للقيمة والله أعلم

(فصل فى العروض) العروض جمع عرض بفتحتين حطام الدنيا كذا فى المغرب والصحاح والعرض بسكون الراء المتاع وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والدنانير وقال أبو عبيد العروض الامتعة التى لايدخلها كيل ولاوزن ولايكون حيوانا ولاعقارا فعلى هذا جعلها هنا جمع عرض بالسكون أولى لانه فى بيان حكم الاموال التى هى غير النقدين والحيوانات كذا فى النهاية قوله غير النقدين والحيوان ممنوع بل فى بيان أموال التجارة حيوانا أو غيره على ماتقدم من أن السائمة المنوية للتجارة تجب فيها زكاة التجارة سواء كانت من جنس ماتجب فيه زكاة السائمة كالابل أولا كالبغال والحمير فالصواب اعتبارها هنا جمع

جاز وكذلك ان أعطى تبرا جيدا عن المصوغ وقيمة المصوغ أكثر بصياغتها جاز لان الجودة لاقيمة لها والله أعلم

(فصل فى العروض)

(فصل فى العروض) أخر فصل العروض لانها تقوم بالنقدين فكان حكمها بناء عليهما والعروض جمع عرض بفتحتين حطام الدنيا أى متاعها سوى النقدين

(فصل فى العروض)

كائنة ما كانت اذا بلغت قيمتها نصابا من الورق أو الذهب) لقوله عليه السلام فيها يقومها فيؤدى من كل مائتى درهم خمسة دراهم ولانها معدة للاستنماء باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشرع وتشترط نية التجارة ليثبت الاعداد

عرض بالسكون على تفسير الصحاح فتخرج النقود فقط لا على قول أبى عبيد واياه عنى فى النهاية بقوله وعلى هذا فانه فرع عليه اخراج الحيوان (قوله كائنة ما كانت) كائنة نصب على الحال من عروض التجارة ولفظ ما موصول خبرها واسمها المستتر فيها الراجع الى عروض التجارة وكانت صلة ما واسمها المستتر الراجع الى العروض أيضا وخبرها محذوف وهو المنصوب العائد على الموصول تقديره كائنه أو كانت اياه على الخلاف فى الاولى فى هذا الضمير من وصله أو فصله والمعنى كائنة الذى كانت اياه من أصناف الاموال والذى عام فهو كقوله كائنة أى شئ كانت اياه (قوله لقوله عليه السلام يقومها الخ) غريب وفى الباب أحاديث مرفوعة وموقوفة فمن المرفوعة ما أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذى يعد للبيع اه سكت عليه أبو داود ثم المنذرى وهذا تحسين منهما وصرح ابن عبد البر بان اسناده حسن وقول عبد الحق خبيب بن سليمان الواقع فى سنده ليس بمشهور ولا يعلم روى عنه الا جعفر بن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه لا يخرج حديثه عن الحسن فان نفى الشهرة لا يستلزم ثبوت الجهالة ولذلك روى هو نفسه حديثه فى كتاب الجهاد من كتم غالا فهو مثله عن خبيب بن سليمان وسكت عنه وهذا تصحيح منه وبهذا تعقبه ابن القطان ومنها فى المستدرك عن أبى ذر رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى الابل صدقتها وفى الغنم صدقتها وفى البز صدقته ومن رفع دراهم أو دنانير أو تبرا أو فضة لا يعدها لغريم ولا ينفقها فى سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة صححه الحاكم وأعله الترمذى عن البخارى بان ابن جريج لم يسمع من عمران بن أبى أنس وتردد الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد فى الامام فى أنه بالزاى أو الراء بناء على انه رآه فى أصل من نسخ المستدرك بضم الباء فلا يكون فيه دليل على زكاة التجارة لكن صرح النووى فى تهذيب الاسماء واللغات أنه بالزاى وأن بعضهم صحفه بالراء وضم الباء اه وقد رواه الدارقطنى من طريقين وفى رواية وفى البز صدقة قالها بالزاى هكذا مصرحا فى الرواية غير أنهما ضعفت (قوله وتشترط نية التجارة) لانه لما لم تكن للتجارة خلقة فلا يصير لها الا بقصدها فيه وذلك هو نية التجارة فلو اشترى عبدا مثلا للخدمة ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا بد من كونه مما يصح فيه نية التجارة كما قدمنا فلو اشترى أرضا خراجية للتجارة ففيها الخراج لا الزكاة ولو كانت عشرية فزرعها حكى صاحب الايضاح أن عند محمد يجب العشر والزكاة وعندهما العشر فقط واعلم أن نية التجارة فى الاصل تعتبر ثابتة فى بدله وان لم يتحقق شخصها فيه وهو مما يلغز فيقال عرض اشترى من غير نية التجارة يجب عند الحول تقويمه وزكاته وهو ما قويض به مال التجارة فانه يكون للتجارة وان لم تنو فيه لان حكم البدل حكم الاصل ما لم يخرجه بنية عدمها وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ أو دفع به يكون المدفوع للتجارة بخلاف ما لو كان القتل عمدا فصولح من القصاص على القاتل لا يكون للتجارة لانه بدل القصاص لا المقتول على ما عرف من أصلنا أن موجب العمد القصاص عينا لا أحد الامرين منه ومن الدية ولو ابتاع مضارب عبدا وثوباله وطعاما وحمولة وجبت الزكاة فى الكل وان قصد غير التجارة لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكى الثوب والحمولة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا فى الكافى ومحل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر فى فتاوى قاضيخان النخاس اذا اشترى دواب للبيع واشترى لها مقاود وجلالا فان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الى

وقوله (كائنة ما كانت) أى من أى جنس كانت سواء كانت من جنس ما يجب فيه الزكاة كالسوائم أو لم تكن كالثياب والحمير والبغال وقوله (وتشترط نية التجارة) أى حالة الشراء أما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنية لان مجرد النية لا تعمل كما مر

قال المصنف (كائنة ما كانت اذا بلغ قيمتها نصابا من الورق أو الذهب) أقول أى الذهب المسكوك فالاولى أن يقال أو الدينار وقوله ما فى قوله ما كانت موصولة أو مصدرية (قوله كالسوائم الخ) أقول أى السوائم التى للتجارة والا فالتى أسيمت للدر والنسل ليست من الباب

(قوله وتشترط نية التجارة) أى حالة الشراء فاما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنيتها حتى تعمل نيته لان مجرد النية لا تعمل على ما مر

ع.

وقوله (يقومها بما هو أنفع للمساكين) أحد الاقوال فى التقويم فان فيه أربعة أقاويل أحدها هذا وهو ما روى عن أبى حنيفة فى الامالى ووجهه ما ذكره بقوله احتياطا لحق الفقراء فانه لا بد من مراعاته ألا ترى أنه ان كان يقومها بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا يتم يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق الفقراء فكذلك هذا كذا فى النهاية وهو مخالف لتفسير المصنف للانفع فى الكتاب والثانى ما ذكر فى المبسوط وهو أن يقوم صاحب المال بأى النقدين شاء ووجهه أن التقويم لمعرفة مقدار المالية والثمنان فى ذلك سواء والثالث قول أبى يوسف على ما ذكره فى الكتاب وقوله (لانه أبلغ فى معرفة المالية) لانه ظهر قيمته مرة بهذا النقد الذى وقع به الشراء والظاهر أنه اشتراها بقيمتها لان الغبن نادر والرابع قول محمد وهو

ثم قال (يقومها بما هو أنفع للمساكين) احتياطا لحق الفقراء قال رضى الله عنه وهذا رواية عن أبى حنيفة وفى الاصل خيره لان الثمنين فى تقدير قيم الاشياء بهما سواء وتفسير الانفع أن يقومها بما تبلغ نصابا وعن أبى يوسف أنه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه أبلغ فى معرفة المالية وان اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد أنه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما فى المغصوب والمستهلك

المشترى لا زكاة فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير (قوله يقومها) أى المالك فى البلد الذى فيه المال حتى لو كان بعث عبد التجارة الى بلد أخرى لحاجة فحال الحول يعتبر قيمته فى ذلك البلد ولو كان فى مفازة تعتبر قيمته فى أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا فى الفتاوى ثم قول أبى حنيفة فيه انه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء والخلاف مبنى على أن الواجب عندهما جزء من العين وله ولاية منعها الى القيمة فتعتبر يوم المنع كما فى منع الوديعة وولد المغصوب وعنده الواجب أحدهما ابتداء ولذا يجبر المصدق على قبولها فيستند الى وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب ولو كان النصاب مكيلا أو موزونا أو معدودا كان له أن يدفع ربع عشر عينه فى الغلاء والرخص اتفاقا فان أحب اعطاء القيمة جرى الخلاف حينئذ وكذا اذا استهلك ثم تغير لان الواجب مثل فى الذمة فصار كأن العين قائمة ولو كان نقصان السعر لنقص فى العين بان ابتلت الحنطة اعتبر يوم الاداء اتفاقا لانه هلاك بعض النصاب بعد الحول أو كانت الزيادة لزيادتها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لان الزيادة بعد الحول لا تضم نظيره اعورت أمة التجارة مثلا بعد الحول فانتقصت قيمتها تعتبر قيمتها يوم الاداء أو كانت عوراء فانجلى البياض بعده فازدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول (قوله وتفسير الانفع أن يقومها بما يبلغ نصابا) صرح المصنف باختلاف الرواية وأقوال الصاحبين فى التقويم أنه بالانفع عينا أو بالتخيير أو بما اشترى به ان كان من النقود والا فبالنقد الغالب أو بالنقد الغالب مطلقا ثم فسر الانفع الذى هو أحدها بان يقوم بما يبلغ نصابا ومعناه انه اذا كان بحيث اذا قومها بأحدهما لا تبلغ نصابا وبالآخر تبلغ تعين عليه التقويم بما يبلغ فافاد أن باقى الاقوال يخالف هذا وليس كذلك بل لا خلاف فى تعين الانفع بهذا المعنى على ما يفيده لفظ النهاية والخلاصة قال فى النهاية فى وجه هذه الرواية ان المال كان فى يد المالك ينتفع به زمانا طويلا فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم ألا ترى أنه لو كان يقومه بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا مثله انتهى وفى الخلاصة قال ان شاء قومها بالذهب وان شاء بالفضة وعن أبى حنيفة أنه يقوم بما هو الانفع للفقراء وعن أبى يوسف يقوم بما اشترى هذا اذا كان يتم النصاب بايهما قوم فلو كان يتم باحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصابا انتهى فانما يتجه أن يجعل ما فسر به بعض المراد بالانفع فالمعنى يقوم المالك بالانفع مطلقا فيتعين ما يبلغ به نصابا دون ما لا يبلغ فان بلغ بكل منهما وأحدهما أروج تعين التقويم بالاروج وان استويا رواجا حينئذ يخير المالك كما يشير اليه لفظ الكافى فانه اذا كان الانفع بهذا المعنى صح حينئذ أن يقابله القول بالتخيير مطلقا والقول المفصل بين أن يكون اشتراه بأحد النقدين فيلزم التقويم به أولا فبالنقد الغالب وقد يقال على كل تقدير لا يصح مقابلته بقول محمد انه يقوم بالنقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين ما يبلغ به النصاب لان المتبادر من كون النقد أروج كونه أغلب وأشهر حتى ينصرف المطلق فى البيع اليه ولا يدفع الا بأن الاروج ما الناس له أقبل وان كان الآخر أغلب أى أكثر ويكون سكوته فى الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقا لا قصدا اليه لعدم خلافه هذا والمذكور فى الاصل المالك بالخيار ان شاء قومها بالدراهم وان شاء بالدنانير من غير ذكر خلاف فلذا أفادت عبارة الخلاصة التى ذكرناها والكافى أن اعتبار الانفع رواية عن أبى حنيفة وجمع بين الروايتين بأن المذكور فى الاصل من التخيير هو ما اذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت (قوله لانه أبلغ فى معرفة المالية) لانه بدله وللبدل حكم المبدل وجه

(قوله بالنقد الغالب على كل حال) أى سواء اشتراها بأحد النقدين أو بغيره (قوله كما فى المغصوب) لان

(قوله كذا فى النهاية) أقول ويوافق النهاية ما فى الخلاصة حيث قال ان شاء قومها بالذهب وان شاء بالفضة وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه يقوم بما هو أنفع للفقراء وعن أبى يوسف رحمه الله يقوم بما اشترى هذا اذا كان يتم النصاب بايهما قوم فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصابا انتهى قول المصنف (وتفسير الانفع أن يقومها بما يبلغ نصابا) أقول لا خلاف فى تعيين الانفع بهذا المعنى على ما يفيده لفظ النهاية والخلاصة ففى كلام المصنف كلام والتفصيل فى شرح ابن الهمام

(واذا كان النصاب كاملا فى طرفى الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) لانه يشق اعتبار الكمال فى أثنائه أما لا بد منه فى ابتدائه للانعقاد وتحقق الغنا وفى انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول ولا تجب الزكاة لانعدام النصاب فى الجملة ولا كذلك فى المسئلة الاولى لان بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد

قول محمد أن العرف صلح معينا وصار كما لو اشترى بنقد مطلق ينصرف الى النقد الغالب ولان التقويم فى حق الله يعتبر بالتقويم فى حق العباد ومتى قومنا المغصوب أو المستهلك نقوم بالنقد الغالب كذا هذا (قوله فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) حتى لو بقى درهم أو فلس منه ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاه وشرط زفر كماله من أول الحول الى آخره وبه قال الشافعى فى السوائم والنقدين وفى غيرهما اعتبر آخره فقط ووجه قول زفر أن السبب النصاب الحولى وهو الذى حال عليه الحول وهذا فرع بقاء اسمه فى تمام الحول وهذا وجه قول الشافعى أيضا الا أنه أخرج مال التجارة للحرج اللازم من الزام التقويم فى كل يوم واعتبارها فيه قلنا لم يرد من لفظ الشارع السبب النصاب الحولى بل لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول وبظاهره نقول وهو انما يفيد نفى الوجوب قبل الحول لا نفى سببية المال قبله ولا تلازم بين انتفاء وجوب الاداء على التراخى وانتفاء السببية بل قد تثبت السببية مع انتفاء وجوب الاداء لفقد شرط عمل السبب فيكون حينئذ أصل الوجوب مؤجلا الى تمام الحول كما فى الدين المؤجل واذا كان السبب قائما فى أول الحول انعقد الحول حينئذ ولا ينعقد الا فى محل الحكم وهو النصاب ثم الحاجة بعد ذلك الى كماله انما هو عند تمام الحول لينزل الحكم الآخر وهو وجوب الاداء وكماله فيما بينهما فى غير محل الحاجة فلا يشترط وصار كاليمين بطلاقها يشترط قيام الملك عند اليمين لينعقد وعند الشرط فقط ليثبت الجزاء لا فيما بين ذلك اذ لا حاجة اليه بخلاف ما اذا هلك كله لما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر وجعل السائمة علوفة كهلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه بخلاف النقصان فى الذات ومن فروع المسئلة ما اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوى نصابا فتم الحول لا زكاة فيه قالوا لان فى الاول الصوف الذى على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه والثانى بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال انتهى الا أنه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا بمائتى درهم فتخمر بعد أربعة أشهر فلما مضت سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا يوما صار

التقويم فى حق الله تعالى معتبر بالتقويم فى حق العباد ومتى وقعت الحاجة الى تقويم المغصوب فى المستهلك تقوم بالنقد الغالب فى البلاد فكذا هذا (قوله فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) وقال الشافعى رحمه الله كمال النصاب فى السوائم من ابتداء الحول الى انتهائه شرط وفى مال التجارة يعتبر الكمال فى آخره لا غير لان الزكاة تتعلق بقدر ووصف وفوات الوصف فى خلاله يبطل حكم الحول ففوات بعض القدر أولى وفى نصاب التجارة يتعذر اعتبار النصاب فى أثناء الحول لان القيمة تزداد وتنقص فى كل ساعة فتعذر عليه التقريق فى كل وقت فسقط اعتباره حالة البقاء ويسقط فى الابتداء أيضا لان اعتباره فى الابتداء انما يكون لاجل البقاء لنا أن النصاب شرط لليسر وفى اعتبار الكمال فى أثنائه عسر فلا يعتبر أما لا بد منه فى ابتدائه للانعقاد وتحقق الغنى وفى انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء فلم يشترط الغنى فيه بل هى حال بقاء الحول المنعقد فيشترط بقاء شئ من المحل لبقاء الحول حتى لو هلك كله بطلت اذ لم يبق ما يصلح لبقاء الحول وهذا كمن حلف بعتق عبده ان دخل الدار فان الملك يشترط حال اليمين لانعقاد اليمين وحال الدخول لنزول العتق لا فيما بين ذلك واعتبار الخصم فوات بعض القدر بفوات الوصف لا يستقيم لان فوات الوصف هناك وارد على كل النصاب فصار كهلاك النصاب كله وذلك لانه لما أعدها للاستعمال لم يبق شئ من المحل صالحا لبقاء الحول لان العلوفة ليست من مال الزكاة فصار كون كلها علوفة كهلاك كلها فاما بعد هلاك البعض بقى المحل صالحا للبقاء

أن يقومها بالنقد الغالب على كل حال يعنى سواء اشتراها باحد النقدين أو بغيره لان التقويم فى حق الله تعالى معتبر بالتقويم فى حق العباد ومتى وقعت الحاجة الى تقويم المغصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب فكذا هذا وقوله (واذا كان النصاب كاملا فى طرفى الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) قيد بالنقصان احترازا عن الهلاك فان هلاك كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق وذكر النصاب مطلقا ليتناول كل ما يجب فيه الزكاة كالنقدين والعروض والسوائم وقال زفر لا يلزم الزكاة الا أن يكون النصاب من أول الحول الى آخره كاملا لان حولان الحول على المال شرط للوجوب وكل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ولنا ما ذكر فى الكتاب وهو

قال

واضح وفيه اشارة الى الجواب عن قول زفر لان اشتراط النصاب فى الابتداء للانعقاد وفى الانتهاء للوجوب وما بينهما بمعزل عنهما جميعا فلا يكون كل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره والمراد بالنقصان النقصان فى الذات فان النقصان فى الوصف بجعل السائمة علوفة يسقطها بالاتفاق لان فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب كله لفوات المحلية بفوات الوصف وقوله (وتضم قيمة العروض) قال فى النهاية حاصل مسائل الضم أن عروض التجارة يضم بعضها الى بعض بالقيمة وان اختلفت أجناسها وكذلك يضم الى النقدين بلا خلاف

قال (وتضم قيمة العروض الى الذهب والفضة حتى يتم النصاب) لان الوجوب فى الكل باعتبار التجارة ان افترقت جهة الاعداد (ويضم الذهب الى الفضة) للمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا ثم يضم بالقيمة عند أبى حنيفة وعندهما بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة

خلا يساوى مائتى درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان (قوله ويضم الخ) حاصله أن عروض التجارة يضم بعضها الى بعض بالقيمة وان اختلفت أجناسها وكذا تضم هى الى النقدين بالاجماع والسوائم المختلفة الجنس لا تضم بالاجماع كالابل والغنم والنقدان يضم أحدهما الى الآخر فى تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعى رحمه الله ثم اختلف علماؤنا فى كيفية الضم فيهما على ما نذكر ثم انما يضم المستفاد قبل الوجوب فلو أخر الاداء فاستفاد بعد الحول لا يضمه عند الاداء ويضم الدين الى العين فلو كان عنده مائة وله دين مائة وجب عليه الزكاة وقوله (٢) كما فى السوائم افادة للقياس المذكور بجامع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر وحكما بدليل عدم جريان ربا الفضل بينهما مع كون الربا يثبت بالشبهة فاستفدنا عدم اعتبار شبهة اتحاد الجنس بينهما والاتحاد من حيث الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب فى الدواب بخلاف ضم العروض اليهما لانه ضم ذهب وفضة لان وجوب الزكاة فى العروض باعتبار القيمة والقيمة هما فالضم لم يقع الا فى النقود قلنا انما كانا نصاب الزكاة بسبب وصف الثمنية لانه المفيد لتحصيل الاغراض وسد الحاجات لا لخصوص اللون أو الجوهر وهذا لان ثبوت الغنا وهو السبب فى الحقيقة انما هو بذلك لا بغيره وقد اتحدا فيه فكانا جنسا واحدا فى حق الزكاة وان لم يعتبر الاتحاد فى حق غيره من الاحكام كالتفاضل فى البيع فحقيقة السبب الثمن المقدر بكذا اذا كان بصورة كذا وبكذا اذا كان بصورة كذا بخلاف الركوب فانه ليس المحقق للسببية فى السوائم فان الغنا لم يثبت باعتباره بل باعتبار ماليتها المشتملة على منافع شتى تستدعيها الحاجات أعظمها منفعة الاكل التى بها يقوم ذات المنتفع ونفسه ثم فيه ما ذكره مشايخنا عن بكير بن عبد الله بن الاشج قال من السنة أن يضم الذهب الى الفضة لايجاب الزكاة وحكم مثل هذا الرفع (قوله وعندهما بالاجزاء) بان يعتبر تكامل أجزاء النصاب من الربع والنصف وباقيها فاذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو مائة فلو كان له مائة وخمسة مثاقيل تبلغ مائة لا زكاة عندهما لان

الحول لان الشئ اذا انعقد على الكل يبقى منعقدا على البعض كما اذا هلك بعض مال المضاربة يبقى العقد فى الباقى (قوله وان افترقت جهة الاعداد) فان الاعداد فى العروض من جهة العباد لاعدادها للتجارة وفى النقدين من الله تعالى فانه ما خلقا للتجارة فهما للتجارة وضعا والعروض لها جعلا (قوله ويضم الذهب الى الفضة) وقال الشافعى رحمه الله لا يضم لانهما جنسان مختلفان صورة ومعنى كالابل والغنم واتحاد معنى الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب فى حق الدواب ونحن نقول بان الاتحاد بينهما ثابت فى الوصف الذى صار العين به سببا لوجوب الزكاة وهو الثمنية فلا يعتبر الاختلاف فى الصورة كعروض التجارة بخلاف الابل والغنم لان الزكاة فيهما باعتبار العين والاعيان مختلفة حقيقة (قوله حتى ان من كانت له مائة درهم وخمسة مثاقيل) انما خص هذه الصورة لانه انما يظهر الخلاف حال نقصان الاجزاء ولا يظهر عند تكامل الاجزاء كما اذا كان من

والسوائم المختلفة الجنس كالابل والبقر والغنم لا يضم بعضها الى بعض بالاجماع وقوله (لان الوجوب فى الكل باعتبار التجارة) يعنى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامى والنماء اما بالاسامة أو بالتجارة وليس كلامنا فى الاولى فتعين الثانية وقوله (وان افترقت جهة الاعداد) يعنى ان الافتراق فى الجهة بكون الاعداد من جهة العباد لاعدادها للتجارة وفى النقدين من جهة الله تعالى بخلقه الذهب والفضة للتجارة لا يكون مانعا عن الضم بعد حصول ما هو الاصل وهو النماء (ويضم الذهب الى الفضة) عندنا للمجانسة من حيث الثمنية فاذا كان ما هو أبعد فى المجانسة علة للضم وهو العروض فلان يكون فى الاقرب أولى وقوله (ومن هذا الوجه صار سببا) أى من حيث الثمنية صار كل واحد من الذهب والفضة سببا لوجوب الزكاة فكان هذا الوجه مشتركا بينهما فيوجب الضم ثم اختلف علماؤنا فى ذلك فعند أبى حنيفة يضم بالقيمة وعندهما بالاجزاء وهو رواية عنه وفائدته تظهر فيمن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمته مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما وأما اذا كان عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم أو من أحدهما ثلث ومن الآخر ثلثان أو ربع وثلاثة أرباع فانه يضم بلا خلاف عندهم ودليلهما على ما ذكر فى الكتاب واضح وهو يقول انما أوجبنا الضم بالمجانسة وهى انما تتحقق بالقيمة

٢ قوله لم يتقدم بهذا العنوان انتهى

حتى لاتجب الزكاة فى مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهاهو يقول ان الضم للمجانسة وهى تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها

المائة نصف نصاب والخمسة ربع نصاب فالحاصل أجزاء ثلاثة أرباع نصاب وعنده تجب لان الحاصل تمام نصاب الفضة معنى ثم قال فى الكافى ولاتعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء كمائة وعشرة دنانير لانه متى انتقص قيمة أحدهما تزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما ينتقص قيمته بما زاد انتهى ولايخفى أن مؤدى الضابط أن عند تكامل الاجزاء لاتعتبر القيمة أصلا لهما ولا لاحدهما حتى تجب خمسة فى مائة وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة أقل من مائة خلافا لبعضهم أو أكثر كمائة وثمانين والتعليل المذكور لايلاقى الضابط على هذا الوجه بل انما يفيد وجوب اعتبار قيمة ما زاد عند انتقاص أحدهما بعينه ودفع القول من قال فى مائة وعشرة لاتساوى مائة لازكاة فيها عند أبى حنيفة رضى الله عنه لانه يعتبر القيمة وعلى اعتبارها لايتم النصاب على هذا التقدير فدفع لانه ليس بلازم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة أحدهما عينا فان لم يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة فلنه يتم باعتبار تقويم الفضة بالذهب فاذا فرض أن العشرة تساوى ثمانين فالمائة من الفضة تساوى اثنى عشر دينارا ونصفا فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنان وعشرون دينارا ونصف فتجب الزكاة وحاصل هذا أنه تعتبر القيمة من جهة كل من النقدين لامن جهة أحدهما عينا فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء وعلى هذا فلو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة وعشرة تساوى مائة وثمانين ينبغى أن تجب سبعة على قوله وهو الظاهر من المذكور فى دليله من أن الضم ليس الا للمجانسة وانما هى باعتبار المعنى وهو القيمة لاباعتبار الصورة فيضمان بالقيمة فانه يقتضى تعين الضم بها مطلقا عند تكامل الاجزاء وعدمه ثم لم يتعرض المصنف للجواب عما استدلا به من مسئلة المصوغ على أن المعتبر شرعا هو القدر فقط والجواب أن القيمة فيهما انما تظهر اذا قوبل أحدهما بالآخر وعند الضم لما قلنا انه بالمجانسة وهى باعتبار المعنى وهو القيمة وليس شئ من ذلك عند انفراد المصوغ حتى لو وجب تقويمه فى حقوق العباد بان استهلك قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلاف ما اذا بيع بجنسه لان الجودة والصنعة ساقطتا الاعتبار فى الربويات عند المقابلة بجنسها

كل واحد منهما نصف النصاب بان كان له عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم أو من أحدهما ثلاثة أرباع النصاب والربع من الآخر بان كان له مائة وخمسون درهما وخمسة مثاقيل أو على العكس فانه يضم بالاجماع لانه متى انتقص قيمة أحدهما يزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما انتقص قيمته بما ازداد فتجب الزكاة بلا خلاف (قوله هو يقول ان الضم للمجانسة) وهى تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة واعتبار الوزن اعتبار الصورة فاما مسئلة الابريق فنقول القيمة انما تمكن اعتبارها عند المقابلة بغيرها فاما بانفرادها فلا فاذا اجتمعتا أمكن اعتبار التقويم وحاصل مسائل الضم ان عروض التجارة يضم بعضها الى بعض بالقيمة وان اختلفت أجناسها وكذا تضم هى الى النقدين بالاجماع والسوائم من مختلفى الجنس مثل الابل والبقر والغنم لايضم بعضها الى بعض بالاجماع والنقدان يضم أحدهما الى الآخر فى تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعى ولكن اختلف علماؤنا الثلاثة فى كيفية الضم وفى الايضاح والاجزاء الذين يعملون للناس اذا ابتاعوا أعيانا ليعملوا بها فحال الحول عليهم فهذا على وجهين كل ما يبقى أثره فى المحل كالعصفر والزعفران وما أشبه ذلك فان فى ذلك الزكاة لان ما يأخذه فى حكم العرض عن هذا العين ولهذا له حق الحبس لاستيفاء الاجرة فكان العين معدا للتجارة ومالايبقى له أثر فى العين كالصابون والاشنان لاتجب فيه الزكاة لان ما يأخذه ليس بعوض لان العين لم يبق فلا تجب فيه الزكاة وأما آلات الصناع الذين يعملون بها وظروف الامتعة للتجارة لاتجب فيه الزكاة لانها ليست بمعدة للتجارة وكذا قالوا فى النخاس اذا اشترى المقاود والجلال بان كان يبيع مع الدواب تجب الزكاة وان كان لحفظ الدواب بها فلا زكاة فيها كآلة الصناع

دون الصورة واعتبار الاجزاء اعتبار الصورة ومسئلة المصوغ ليست مما نحن فيه اذ ليس فيها ضم شئ الى شئ آخر حتى تعتبر القيمة فان القيمة فى النقود انما تظهر شرعا عند مقابلة أحدهما بالآخر وههنا ليس كذلك

(باب

(باب فيمن يمر على العاشر) ألحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمبسوط وشروح الجامع الصغير لمناسبة وهى أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها الا أن هذا العاشر كما يأخذ من المسلم يأخذ من الذمى والمستأمن وليس المأخوذ منهما بزكاة وقدم الزكاة على هذا الباب وعلى ما بعده لكونها عبادة محضة لاشائبة فيها للغير والعاشر مشتق من عشرت القوم اذا أخذت عشر أموالهم فهو تسمية للشئ باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحربى لامن المسلم والذمى على ما سيجئ (قوله اذا مر على العاشر بمال) أى من الاموال الباطنة وانما قيدنا بذلك لان الاموال الظاهرة وهى السوائم لايحتاج العاشر فيها الى مرور صاحب المال عليه فى ثبوت ولاية الاخذ له فانه يأخذ عشر الاموال الظاهرة منه وان لم يمر صاحب المال عليه وأما فى الاموال الباطنة فان الاداء لصاحب المال لكونها غير محتاجة الى الحماية لبطونها فاذا أخرجها الى المفازة احتاجت اليها فصارت كالسوائم فاذا مر التاجر على العاشر بمال كما ذكرنا وقال أصبته منذ أشهر يعنى لم يحل عليه الحول ولم يكن فى يده مال آخر من جنس هذا المال حال عليها الحول فانه لو كان لم يصدق لان الحول ليس بشرط فى المستفاد من الجنس أو قال على دين يعنى دينا مستغرقا له مطالب من جهة العباد وحلف على ذلك صدق وعرف العاشر بقوله من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار ونوقض بانه يأخذ من الكافر وليس المأخوذ منه صدقة وأجيب بان الاصل فى نصبه أخذ الصدقات لان فيه اعانة للمسلم على أداء العبادة وما عداها تابع لايحتاج الى تنصيصه بالذكر وقوله (فمن أنكر تمام الحول) يعنى بقوله أصبت منذ أشهر (أو الفراغ من الدين) بقوله أو على دين (كان منكر الوجوب والقول قوله مع يمينه) وفيه بحث من وجهين أحدهما أن قوله منذ أشهر لايدل على ما دون الحول فكيف عبر عنه بقوله فمن أنكر تمام الحول والثانى ان الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة ولا يشترط للتصديق فيهما التحليف وأجيب عن الاول بان الاشهر تقع على العشرة فما دونها لكونه جمع قلة والاصل فى الكلام الحقيقة وعن الثانى بانها وان كانت

(باب فيمن يمر على العاشر)

(اذا مر على العاشر بمال فقال أصبته منذ أشهر أو على دين وحلف صدق) والعاشر من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار فمن أنكر منهم تمام الحول أو الفراغ من الدين كان منكر الوجوب والقول قول المنكر مع اليمين

(باب فيمن يمر على العاشر)

أخر هذا الباب عما قبله لتمحض ما قبله فى العبادة بخلاف هذا فان المراد باب ما يؤخذ ممن يمر على العاشر وذلك يكون زكاة كالمأخوذ من المسلم وغيرها كالمأخوذ من الذمى والحربى ولما كان فيه العبادة قدمه على ما بعده من الخمس والعاشر فاعل من عشرت أعشر عشرا بالضم فيهما والمراد هنا ما يدور اسم العشر فى متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربى لا المسلم والذمى (قوله اذا مر على العاشر بمال الخ) مفهوم شرطه لو اعتبرا تم المال على ظاهره اذا لم يمر بمال لا يأخذ منه العاشر وليس كذلك فانه يأخذ من الاموال الظاهرة وان لم يمر بها فوجب تقييده بالباطن فيتقيد به مفهوم شرطه أى اذا لم يمر عليه بمال باطن لا يأخذ منه فيصدق (قوله والعاشر من نصبه الامام الخ) فيه قيد زاده فى المبسوط وهو وأن يأمن به التجار من اللصوص ولابد منه ولان أخذه من المستأمن والذمى ليس الا للحماية وثبوت ولاية الاخذ من المسلم أيضا لذلك وقوله ليأخذ الصدقات تغليبا لاسم العبادة على غيرها (قوله والقول قول المنكر مع اليمين) والعبادات وان كانت يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر فى الاخذ فهو يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه

(باب فيمن يمر على العاشر)

(قوله اذا مر على العاشر بمال) أى بمال الزكاة وأراد به الاموال الباطنة لان ثبوت ولاية الاخذ فى الاموال الظاهرة وهى السوائم لايختص بالمرور ويدل عليه قوله بعد هذا وكذا الجواب فى صدقة السوائم (قوله فقال أصبته منذ أشهر) يريد به أنه لم يحل عليه الحول لان الاشهر جمع قلة وهى تقع على العشرة فما دونها (قوله أو على دين) أريد به دين مطالب من العباد اذ هو المانع (قوله وحلف صدق) وعن

(باب فيمن يمر على العاشر) (قوله ألحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمبسوط وشروح الجامع الصغير لمناسبة وهى ان العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها) أقول المأخوذ هو ربع العشر لا العشر الا أن يقال أطلق العشر وأراد به ربعه مجازا من باب ذكر الكل وارادة جزئه أو يقال العشر صار علما لما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشر الغوبا أو ربعه أو نصفه وسيجئ من الشارح مثل هذا الكلام فى شرح قول المصنف وكل شئ أخرجته الارض من باب زكاة الزروع والثمار فلا حاجة الى أن يقال العاشر تسمية الشئ باعتبار بعض أحواله كما لايخفى (قوله أى من الاموال الباطنة الخ) أقول فيه بحث ألا ترى الى قول المصنف وكذا الجواب فى صدقة السوائم (قوله وان لم يمر صاحب المال عليه) أقول ممنوع فان العاشر من نصبه الامام على الطريق الخ فلا يكون له ولاية على من لم يمر فتأمل (قوله ولم يكن فى يده مال) أقول الواو للحال (قوله لم يصدق) أقول يصدق ولكن لا يفيد فالاولى أن يقال لم يفد (قوله أو قال على دين) أقول معطوف على قوله وقال أصبت منذ أشهر قال المصنف

(وكذا اذاقال أديتها الى عاشر آخر) ومراده اذا كان فى تلك السنة عاشر آخر لانه ادعى وضع الامانة موضعها بخلاف ما اذالم يكن عاشر آخر فى تلك السنة لانه ظهر كذبه بيقين (وكذا اذا قال أديتها أنا) يعنى الى الفقراء فى المصر لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية وكذا الجواب فى صدقة السوائم فى ثلاثة فصول وفى الفصل الرابع وهو ما اذا قال أديت بنفسى الى الفقراء فى المصر لا يصدق وان حلف وقال الشافعى يصدق لانه أوصل الحق الى المستحق ولنا أن حق الاخذ للسلطان فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة

فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لان القضاء بالنكول متعذر فى الحدود على ما عرف و بخلاف الصلاة والصيام لانه لا مكذب له فيهما فاندفع قول أبى يوسف رحمه الله لا يحلف لانها عبادة وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة أو هو بضاعة لفلان وكل ما وجوده مسقط (قوله يعنى الى الفقراء فى المصر) قيد بالمصر لانه لو أدى الى الفقراء بعد خروجه الى السفر لم يسقط حق أخذ العاشر لان ولاية الاداء بنفسه انما كان فى الاموال الباطنة حال كونه فى المصر و بمجرد خروجه مسافرا انتقلت الولاية عنه الى الامام (قوله فى ثلاثة فصول) هى السابقة على قوله أديت الى الفقراء (قوله الى المستحق) فصار كالمشترى من الوكيل اذا دفع الثمن الى الموكل (قوله ولنا أن حق الاخذ للسلطان) يمكن بأن يضمن منع كونه أوصل الى المستحق بل المستحق الامام والحق أن الامام مستحق الاخذ والفقير مستحق التملك والانتفاع فحاصله أن هناك مستحقين فلا يملك ابطال حق واحد منهما او حوالحق الذى فوته ليس الا باعادة الدفع اليه وحينئذ يجىء النظر فى المدفوع ما هو الواقع زكاة منهما قيل الاول والثانى سياسة والمفهوم من السياسة هنا كون الاخذ لينزجر عن ارتكاب تفويت حق الامام وقيل الثانى و ينقلب الاول نفلا لان الواجب كون الزكاة فى صورة المرور ما يأخذه الامام و يدفعه ولم يوجد فى السابق ووجد فى اللاحق وانفساخ السابق الناقص للاحق الكامل ثابت فى الشرع كبطلان الظهر المؤدى يوم الجمعة باداء الجمعة فينفسخ مثله بجامع توجه الخطاب بعد الاداء بفعل الثانى مع امتناع تعدد الغرض فى الوقت الواحد وهذا هو الصحيح وهو يفيد أن للامام أن يأخذ منه ثانيا وان علم صدقه

أبى يوسف رحمه الله لا يمين فى هذه الوجوه كما فى قوله صمت وصليت اذ الزكاة عبادة خالصة لله تعالى فكانت بمنزلة الصوم والصلاة وجه ظاهر الرواية ان هذه عبادة تعلق بها حق العاشر فى الاخذ وحق الفقراء فى المنفعة فالعاشر بعد ذلك يدعى عليه معنى لو أقر به يلزمه فيستحلف لرجاء النكول كما فى سائر الدعاوى ولا يلزم عليه حد القذف فانه لا يستحلف فيه اذا أنكر وان تعلق حق العباد به لما أن اليمين مشروعة للنكول والقضاء بالنكول فى الحدود متعذر بخلاف الصوم والصلاة فانه لم يتعلق بهما حق العباد ولا يكذبه فيهما أحد وهنا الساعى يكذبه (قوله وكذا اذا قال أديتها أنا) يعنى الى الفقراء فى المصر فاما اذا ادعى الاداء من الاموال الظاهرة أو من الاموال الباطنة بعد الاخراج الى السفر فانه لا يصدق وقال الشافعى رحمه الله تعالى عليه صدق لان الزكاة حق الفقراء قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء أضاف اليهم بلام الملك وقد أوصل الحق الى المستحق فتبرأ ذمته كالمشترى من الوكيل اذا أوفى الثمن الى الموكل ولنا أن حق الاخذ للسلطان قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقال عليه السلام خذ من الابل الابل فلا يملك الغنى ابطاله كمن عليه الجزية اذا صرفه بنفسه الى المقاتلة وكما لو صرف الوارث الثلث الموصى به الى الفقراء يأخذ الوصى ثلثا آخر وكما لو أدى صاحب الطعام العشر الى الفقراء يعشر الامام ثانيا فكذا هنا الا أن يجيز الامام أو الوصى اعطاءه وان لم يجز قيل الزكاة هو الثانى والاول ينقلب نفلا وقيل هو الاول كما لو خفى على الساعى مكان ماله كان أداؤه صحيحا ولو صدقه السلطان قيل لا يأخذ ثانيا وقيل يأخذه وفى التفاريق يجوز دفع زكاة الاموال الظاهرة والعشر الى الفقراء فيما بينه و بين الله وان كان للامام ان يأخذها ثانيا وذكر فى التفاريق أيضا ان وقف على أهل بلدة لا يؤدون زكاة الاموال الباطنة طالبهم بها وكذا من عرف بذلك ضرب وطولب بالاداء وفى

عبادة لكن تعلق بها حق العاشر فى الاخذ وحق الفقير فى الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيستحلف لرجاء النكول كما فى سائر الدعاوى بخلاف الصوم والصلاة فانه لم يتعلق بهما حق العبد ولا يلزم حد القذف فانه لا يستحلف فيه اذا أنكر وان تعلق به حق العبد لان القضاء بالنكول فى الحدود متعذر على ما عرف وقوله (وكذا اذا قال أديت الى عاشر آخر) ظاهر وقوله

(وكذا الجواب فى صدقة السوائم فى ثلاثة فصول) أقول هى السابقة على قوله أديتها أنا

(ثم قيل الزكاة هو الاول) بناء على ما لاصحابنا من الطريقين فى هذه المسئلة أحدهما أنه اذا كان صادقا فيما قال يبرأ فيما بينه و بين الله تعالى والثانى أنه لا يبرأ فمن اختار الاول قال الزكاة هو الاول كما لو خفى على الساعى مكان ماله فادى صاحب المال الزكاة فانه وقع زكاة (والثانى سياسة) مالية زجرا لغيره عن الاقدام على ما ليس اليه (ومن اختار الثانى قال الزكاة هو الثانى والاول ينقلب نفلا) كمن صلى يوم الجمعة الظهر فى منزله ثم سعى الى الجمعة فاداها وهو الذى اختاره المصنف وقال (هو الصحيح) احترازا عن القول الاول ووجه الصحة أنه لما ثبت ولاية الاخذ للسلطان شرعا فى الاموال الظاهرة كان أداء رب المال فرضا لغوا كما لو أدى الجزية الى المقاتلة بنفسه وقوله (لم يشترط اخراج البراءة) أى العلامة وهى اسم لخط الابراء من برئ من الدين والعيب براءة والجمع براآت والبراوات عامى كذا فى المغرب وقوله (فيجب ابرازها) أى اظهار العلامة كمن ادعى على آخر شجة أو قطعا فانه يجب عليه ابراز علامتهما (وجه الاول) وهو رواية الجامع (ان الخط يشبه الخط) فلا يمكن جعله حكما (فلم يعتبر علامة) قال فى المبسوط والجامع الصغير للتمرتاشى وهو الصحيح ثم على قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط معها اليمين قال الامام التمرتاشى ان لم يحلف لم يصدق عند أبى حنيفة وصدق عندهما قيل فى كلام المصنف نظر وهو انه قال ثم فيما يصدق فى السوائم وأموال التجارة ولا شك أنه فى السوائم يصدق فى ثلاثة فصول وفى أموال التجارة فى أربعة كما تقدم فينبغى أن يشترط اخراج البراءة فى الجميع ولا يتصور ذلك فيما اذا قال على دين أو أصبته منذ أشهر أو أديتها الى الفقراء فى المصر وانما يتصور ذلك فى صورة واحدة وهو أن يقول أديته الى عاشر آخر وفى تلك السنة عاشر آخر وأجيب بانه ذكر العام وأراد الخاص أى الصورة المذكورة مجازا وقوله (فيراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف) يعنى أن تضعيف الشئ انما يتحقق اذا كان الشئ المضعف

ثم قيل الزكاة هو الاول والثانى سياسة وقيل هو الثانى والاول ينقلب نفلا وهو الصحيح ثم فيما يصدق فى السوائم وأموال التجارة لم يشترط اخراج البراءة فى الجامع الصغير وشرطه فى الاصل وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وجه الاول أن الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة قال (وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمى) لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف

ولا ينافى كون الاخذ للسياسة انفساخ الاول ووقوع الثانى زكاة بادنى تامل (قوله ثم فيما يصدق الخ) أطلق فيما يصدق ومقتضاه أنه اشترط فى الاصل اخراجها فى قوله أديت الى الفقراء واخواتها لكنه اعتمد فى تقييده على عدم تأتى صحته اذ لا يشكل أنه لا يأخذ من الفقراء براءة ولا من الدائن ولا يمكن فى قوله أصبته منذ شهر وتأخير المصنف وجه الاول يفيد ترجحه عنده وحاصله منع كونه علامة اذ لا يلزم الانتقال منه الى الجزم بكونه دفع الى العاشر لان الخط لا ينطق وهو متشابه ثم هل يشترط اليمين مع البراءة على قول مشترطها اختلف فيه قيل على قول أبى حنيفة لم يصدق وعلى قولهما يصدق ولا يخفى بعد قولهما ان كان لان اليمين بحسب ظاهر حال المتدين أدل من الخط فكيف يمكن تركها البهاولية كرهنا قوله فى باب شروط الصلاة والاستخبار فوق التحرى بيانا للزومه تفريعا على قوله لان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه ولم يرد به القطعى لان الاستخبار لا يفيد قطعا (قوله فتراعى تلك الشرائط) من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لانه فى معنى الزكاة كصدقة بنى تغلب تحقيقا للتضعيف فان تضعيف الشئ انما يتحقق اذا كان والا كان تبديلا لكن بقى أنه أى داع الى اعتباره تضعيفا لا ابتداء وظيفة عند دخوله تحت الحماية لا بد له من دليل و بنو تغلب روعى فيهم ذلك لوقوع الصلح عليه والمروى عن عمر فى رواية محمد بن الحسن عن أبى حنيفة عن أبى صخر المحاربى عن زياد بن حدير قال بعثنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى عين التمر مصدقا فأمرنى أن آخذ من المسلمين من أموالهم اذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر ومن أموال أهل الذمة

الاشارات اذا امتنع من أداء الزكاة يحبس حتى يؤدى (قوله لم يشترط اخراج البراءة فى الجامع الصغير) وذكر الامام التمرتاشى رحمه الله فى الجامع الصغير ولا يشترط اتيانه بخط البراءة وهو الاصح ثم على قول من يشترط البراءة فى التصديق هل يشترط معها اليمين أيضا كما يشترط اليمين اذا لم يأت بالبراءة على ما هو ظاهر الرواية أم لا اختلفوا فيه قال الامام التمرتاشى رحمه الله وفى الشافى لو أتى بالخط ولم يحلف لم يصدق عند أبى حنيفة رحمه الله وقالا يصدق لشهادة الظاهر له (قوله فيراعى تلك الشرائط) أى من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة (قوله تحقيقا للتضعيف) فان تضعيف الشئ انما يكون ان لو كان المضعف على أوصاف المضعف عليه والا يلزم أن يكون تبديلا لا تضعيفا فيجب أن لا يتبدل شئ وراء التضعيف كما قلنا فى التضعيف على بنى تغلب فان قيل أهل الذمة ألحقوا بالمسلمين فيما لهم وعليهم بالحديث فوجب ان يؤخذ منهم ربع العشر كالمسلمين قلنا المأخوذ منا زكاة حقيقة والمأخوذ منهم كالجزية حتى

(قوله قيل فى كلام المصنف نظر) أقول القائل هو الاتقانى (قوله يعنى ان تضعيف الشئ انما يتحقق اذا كان المضعف على أوصاف المضعف عليه الخ) أقول فيه بحث فان المضعف عليه زكاة وليس المضعف كذلك فالظاهر أنه وظيفة ابتدائية وليس بتضعيف والتصديق لقوله صلى الله عليه وسلم لهم ما لنا الحديث فليتأمل

على أوصاف المضعف عليه والالكان تبديلا لاتضعيفا وقوله (ولا يصدق الحربي) يعني في الفصول كلها (الا في الجوارى يقول هن أمهات أولادى أو غلمان معه يقول هم أولادى لان الاخذ منه بطريق الحماية وما في يده من الاموال يحتاج اليها) وانما لم يصدق في شئ من الفصول لعدم الفائدة في تصديقه لانه لو قال لم يتم الحول على مالى ففي الاخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول لتمام الحماية لتحصيل النماء والحماية للحربي تتم بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان صار مستباحا مع أمواله ولو قال على دين فالدين الذى وجب عليه في دار الحرب لا يطالب به في دارنا وان قال المال بضاعة فلا حرمة لاصاحبها ولا أمان وان قال ليس للتجارة يكذبه الظاهر لانه لا يتكلف للنقل الى غير داره مالم يكن لها وان قال أديتها الى عاشر آخر لم يلتفت اليه لان المأخوذ منه أجرة الحماية وقد وجدت بنفس الامان كما مر آنفا ولو قال أديتها أنا كذبه اعتقاده غير أن اقراره بنسب من في يده منه صحيح لان كونه حربيا لا ينافى الاستيلاد والنسب كما يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وبه يخرج من أن يكون مالا والاخذ لا يكون الا من المال المار وربه قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر) روى الشيخ أبو الحسن القدورى في شرحه لمختصر الكرخى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نصب العشار فقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى

(ولا يصدق الحربي الا في الجوارى يقول هن أمهات أولادى أو غلمان معه يقول هم أولادى) لان الاخذ منه بطريق الحماية وما في يده من المال يحتاج الى الحماية غير أن اقراره بنسب من في يده منه صحيح فكذا بأمومية الولد لانها تبتنى عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الا من المال قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمى نصف العشر ومن الحربي العشر) هكذا أمر عمر رضى الله عنه سعاته (وان مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شئ الا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها)

العشر وكان هذا بمحضر الصحابة من غير خلاف فكان اجماعا والمعنى الفقهي فيه ما قيل انما يؤخذ من المسلم ربع العشر لقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور أموالكم من كل أربعين درهما درهم وانما ثبتت ولاية الاخذ للعاشر لحاجته الى الحماية وحاجة الذمى الى الحماية أكثر لان طمع اللصوص في أموال أهل الذمة أوفر فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كما في صدقات بنى تغلب ثم الحربي من الذمى بمنزلة الذمى من المسلم ألا ترى أن شهادة أهل الحرب على أهل الذمة غير مقبولة كما لا تقبل شهادة الذمى على المسلم وشهادة أهل الذمة على أهل الحرب ولهم مقبولة كشهادة المسلم على الذمى ثم الذمى يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فكذلك الحربي يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذمى تضعيفا لا تبديلا (وان مر حربي بخمسين درهما لا يؤخذ منه شئ الا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها) لان الاخذ منهم بطريق المجازاة اليه أشار عمر رضى الله عنه لما سئل حين نصب العشار فقيل له كم نأخذ مما مر به الحربي فقال كم يأخذون منا فقالوا العشر فقال خذوا منهم العشر ولسنا نعني بقولنا بطريق المجازاة أن أخذنا بمقابلة أخذهم أموالنا فان أخذهم أموالنا ظلم وأخذنا أموالهم حق لكن المقصود أنا اذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا كان ذلك أقرب الى مقصود الامان واتصال التجارات لا يقال في كلام المصنف

نصف العشر ومن أموال أهل الحرب العشر لا يدل على ذلك الاعتبار وكذا ما رواه عبد الرزاق بسنده وغيره والمعنى الذى ذكره وهو أنه أحوج الى الحماية من المسلم فيؤخذ منه ضعفه لا يقتضى ذلك لجواز أن يكون بسبب ما ذكر أخذ منه أكثر واختير مثلاه ألا ترى أن باقي هذا المعنى وهو قولهم والحربي من الذمى بمنزلة الذمى من المسلم ألا ترى أن شهادة الذمى عليه وله جائزة كشهادة المسلم على الذمى والذى يؤخذ من الذمى ضعف ما يؤخذ من المسلم فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذمى لم يوجب اعتبار تلك الشروط فيما يؤخذ من الحربي فلو اقتضى هذا المعنى اعتباره تضعيف عين المأخوذ من الذمى لزم مراعاتها (قوله ولا يصدق الحربي الا في الجوارى الخ) العبارة الجيدة أن يقال ولا يلتفت أولا يترك الاخذ منه ولا يصدق لانه لو صدق بان ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه في دار الحرب أخذ منه فان المأخوذ ليس زكاة ليكف عنه لعدم الحول ووجود الدين وان قال هو بضاعة فهو أحوج الى الحماية من مال المستأمن اذ لا أمن لصاحب المال بل للمار بخلاف النسب فانه يثبت في دار الحرب كهو في دار السلام وبه يخرج من أن يكون مالا أما على قوله فظاهر وأما على قولهما فاذا كانوا يدينون ذلك كما اذا مر بجلود الميتة فان الاخذ منه عنها على هذا التفصيل

يصرف الى مصارف الجزية وليس بزكاة حقيقة لانها طهرة وهم ليسوا من أهلها ولكنها زكاة في حقهم فالحقوا بالمسلمين في اعتبار الحول وكمال النصاب فوجب التضعيف كبنى تغلب اظهارا الصغار الكفر ولان حاجة الذمى الى الحماية أكثر لطمع اللصوص في أموالهم ولما وجب الاخذ من الحربي لهذه العلة وجب ان يضعف عليه ما يؤخذ من الذمى لان الحربي من الذمى كالذمى من المسلم حتى لا تقبل شهادة الحربي على

(قوله ثم الحربي من الذمى بمنزلة الذمى من المسلم الخ) أقول الاظهر أن يقول ثم الحربي أحوج الى الحماية من الذمى فان الذمى بدخوله تحت الذمة كان كواحد من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم بخلاف الحربي فكان الطمع في ماله أقوى وما ذكره الشارح من باب الولاية ليس مما نحن بصدده في شئ (قوله ان أخذنا بمقابلة أخذهم الخ) أقول لا يلزم من كون أخذنا بمقابلة أخذهم أن يكون أخذنا ظلما ألا ترى ان القصاص بمقابلة قتل النفس ظلما النفس بالنفس معارضة نحق وكذا سائر الاجزية الشرعية

تناف لانه قال قبل هذا الان الاخذ منهم بطريق الحماية وقال ههنا لان الاخذ منهم بطريق المجازاة واذا كان الاخذ معلولا لاحدهما لا يكون معلولا لغيره لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالشخص لانا نقول الاخذ منهم معلول للحماية وأما المقدار المعين وهو العشر فمعلول للمجازاة الخ ولا تنافى في ذلك وقوله (بخلاف المسلم) واضح وقوله (فان أعيا كم فالعشر) تقول عييت بأمرى اذا لم تهتد لوجهه وأعيانى هو وقيل مأخوذ من العى وهو الجهل فان أعيا كم أى جهلكم يعنى اذا اشتبه الحال بأن لم يعلم العاشر ما يأخذون من تجارنا يؤخذ منه العشر وقوله (لانه غدر) أى لو قوعه بعد الحماية والغدر حرام قال صلى الله عليه وسلم وفاء لا غدر وهذا قول بعض المشايخ وقال بعضهم يؤخذ منه جميع ما في يده الا قدر ما يبلغه مأمنه لانا مأمورون بتبليغه مأمنه لقوله تعالى ثم أبلغه مأمنه وقال بعضهم يؤخذ منه الكل لان الاخذ

لان الاخذ منهم بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذمى لان المأخوذ زكاة أو ضعفها فلا بد من النصاب وهذا في الجامع الصغير وفي كتاب الزكاة لا نأخذ من القليل وان كانوا يأخذون منا منه لان القليل لم يزل عفوا ولانه لا يحتاج الى الحماية قال (وان مر حربي بمائتى درهم ولا يعلم كم يأخذون منا نأخذ منه العشر) لقول عمر رضى الله عنه فان أعيا كم فالعشر (وان علم أنهم يأخذون منا ربع العشر أو نصف العشر نأخذ بقدره وان كانوا يأخذون الكل لا نأخذ الكل) لانه غدر (وان كانوا لا يأخذون أصلا لا نأخذ) ليتركوا الاخذ من تجارنا ولانا أحق بمكارم الاخلاق قال (وان مر حربي على عاشر فعشره ثم مر مرة أخرى لم يعشره حتى يحول الحول) لان الاخذ في كل مرة استئصال المال وحق الاخذ لحفظه ولان حكم الامان الاول باق وبعد الحول يتجدد الامان لانه لا يمكن من الاقامة الا حولا والاخذ بعده لا يستأصل المال

بطريق المجازاة فيجازيهم بمثل صنيعهم لينزجروا وقوله (وان مر حربي على عاشر الخ) حاصله أن العشر انما يتكرر فيما عبر به بكمال الحول أو بتجديد العهد بالرجوع الى دار الحرب ثم بالمرور على العاشر وان كان في يومه ذلك فاذا لم يوجد شئ منهما لم يعشره ثانيا لما روى أن نصرانيا مر بفرس له على عاشر عمر رضى الله عنه فعشره ثم مر به ثانيا فهم أن يعشره فقال النصرانى كلما مررت بك عشرتنى اذا يذهب فرسى كله فترك الفرس عنده وذهب الى عمر رضى الله عنه فلما دخل المدينة أتى المسجد فوضع يديه على عتبتى الباب فقال يا أمير المؤمنين أنا الشيخ النصرانى فقال أمير المؤمنين أنا الشيخ الحنفى فقص النصرانى القصة فقال عمر رضى الله عنه أتاك الغوث فنكس رأسه ورجع الى ما كان فيه فظن النصرانى انه استخف بظلامته فرجع كالخائب فلما انتهى الى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه انك ان أخذت العشر مرة فلا تأخذه مرة أخرى فقال النصرانى ان دينا يكون العدل فيه بهذه الصفة لحقيق أن يكون حقا فأسلم فان قيل كلام المصنف متناقض لانه قال حتى يحول الحول ثم قال لا يمكن من المقام الا حولا والمراد به الاقر يبا من الحول لانه لا يمكن من الاقامة حولا كاملا أجيب بأن مراده بقوله حتى يحول الحول اذا لم يعلم الامام بحاله حتى يحول الحول فانه يأخذ ثانيا

والحاصل أنه لا يؤخذ الا من مال وان قال هم مدبرون لا يلتفت اليه لان التدبير لا يصح في دار الحرب (قوله لان الاخذ منهم بطريق المجازاة) أى أخذهم بكمية خاصة بطريق المجازاة لا أصل الاخذ فانه حق منا وباطل منهم فالحاصل أن دخوله في الحماية أوجب حق الاخذ للمسلمين ثم ان عرف كمية ما يأخذون من تجارنا أخذنا منهم مثله مجازاة الا ان عرف أنهم يأخذون الكل فلا نأخذه على المختار بل نبقى معه قدر ما يبلغه الى مأمنه وقيل نأخذ الكل مجازاة زجرا لهم عن مثله معنا قلنا ذلك بعد اعطاء الامان غدر ولا نتخلق نحن به لتخلقهم به بل نهينا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل اليهم بعد اعطائه الامان نفعل ذلك لذلك والا أن يكون قليلا على رواية كتاب الزكاة لان القليل لم يزل عفوا ولانه يستصحب للنفقة ودفع الحاجة فكان كالمعدوم وعلى رواية الجامع يجازون بالاخذ منه وان لم يعرف كمية ما يأخذون فالعشر لانه قد ثبت حق الاخذ بالحماية وتعذر اعتبار المجازاة فقدر بمثلى ما يؤخذ من الذمى لانه أحوج الى الحماية منه ولما قلناه آنفا وان عرف أنهم يتركون الاخذ من تجارنا تركنا نحن حقنا التركهم ظلمهم لان تركهم اياه مع القدرة عليه تخلق منهم بالاحسان الينا ونحن أحق بمكارم الاخلاق منهم (قوله لم يعشره الخ) هذا اذا كانت المرة الثانية قبل الدخول الى دار الحرب لما سيصرح به من أنه لو رجع الى دار الحرب ثم خرج أخذ منه ثانيا ولو كان في يوم واحد لقرب الدارين واتصالهما كما في جزيرة الاندلس (قوله لان الاخذ في كل مرة استئصال للمال) فيعود على موضوع الامان بالنقض (قوله الا حولا) ليس كذلك والصواب ما في بعض النسخ بدون لفظة الا نقلها نسخة في الكافي ولا شك أن هذه من سهو الكاتب لانه لا يمكن حولا بل دونه ويقول له الامام اذا دخل ان أقمت حولا ضربت عليك الجزية فان فعل ضربها عليه ثم لا يمكنه من العود أبدا لما فيه من تفويت حق المسلمين في

الذمى كشهادة الذمى على المسلم تحقيقا لفصل الذل والصغار لانه بمظنة الاسترقاق ونهب الاموال (قوله لانه لا يمكن من الاقامة الا حولا) أى قريبا من الحول وفي الكافي للعلامة النسفي رحمه الله وذكر في بعض

(قوله لانا نقول الاخذ منهم معلول للحماية) أقول لم لا يجوز أن يكون فيما يؤخذ من الحربي معنى الحماية والمجازاة أيضا كما في نظائره من العشر مثلا ثم لو كان نفس الاخذ معلولا للحماية كان ينبغي أن يوجد منهم وان لم يأخذوا منا وجوابه ظاهر

قال (وان مر ذمي بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) اذا مر الذمي على العاشر بخمر أو خنزير بنية التجارة وتبلغ القيمة مائتي درهم ففيه أربعة أقوال كما ذكره في الكتاب وانما فسر بقوله (أي من قيمتها) احترازا عن قول مسروق رحمه الله فانه يقول يعشر عينها ونفيا الظاهر ما يفهم فان السامع يفهم منه أنه يعشر عين الخمر والمسلم منهي عن اقترابها ثم الشافعي رحمه الله مر على أصله بانه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما حتى لو أتلف المسلم خمر الذمي أو خنزيره لا يضمن عنده وزفر رحمه الله سوى بينهما لاستوائهما في المالية عنده فان المسلم اذا أتلف خنزير الذمي ضمنه كما لو أتلف خمره وأبو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير تابعا للخمر لان الخمر أقرب الى المالية بواسطة التخليل وقد يثبت الحكم تبعا وان لم يثبت مقصودا ووجه الفرق على ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب من الوجهين وهو ظاهر وقد اعترض على كل واحد منهما أما على الاول فلأنه منقوض بما ذكره في الشفعة من هذا الكتاب فقال واذا اشترى ذمي دارا بخمر أو خنزير وشفيعها ذمي الى أن قال وان كان شفيعها مسلما أخذها بقيمة الخمر والخنزير فلو كان لقيمة الخمر والخنزير حكمه لما أخذ بقيمته كما لا يأخذها بعينه وبمسئلة الغصب والاتلاف فان المسلم اذا أتلف خنزير الذمي يضمن بقيمته ولو كان (١٧٦) لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عينها وأما على الثاني فبان المسلم أو الذمي اذا غصب خنزير ذمي وتحاكما الى القاضي يأمره القاضي بالرد والتسليم وذلك حماية له وأجيب عن الاول بان قيمة ذوات القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه لانها ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة وبمنزلتها من حيث ان الاداء لا يمكن الا بالتعيين ولا تعيين الا بالتقويم فأخذت القيمة حكم العين من هذا الوجه ولهذا اذا تزوج الذمي امرأة على خنزير بعينه ثم أتاها بالقيمة أجبرت على قبولها كما لو أتاها بعينه فلما دارت القيمة بين أن تكون بمنزلة العين وبين أن لا تكون أعطيت حكم العين في حق الاخذ والحيازة وهو في باب الزكاة ولم تعط في حق الاعطاء لانه موضع ازالة وتبعيد وهو في باب الشفعة والاتلاف ونوقض بذمي أخذ قيمة خنزير له استهلكه ذمي وقضى بها دينا لمسلم والمسلم عليه فانه جائز ولو كان أخذ القيمة كأخذ العين لما جاز القضاء وأجيب بانه لما قضى بها دينا عليه وقت المعاوضة بينه وبين صاحب الدين

(فان عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره أيضا) لانه رجع بامان جديد وكذا الاخذ بعده لا يفضي الى الاستئصال (وان مر ذمي بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) وقوله عشر الخمر أي من قيمتها وقال الشافعي لا يعشرهما لانه لا قيمة لهما وقال زفر يعشرهما لاستوائهما في المالية عندهم وقال أبو يوسف يعشرهما اذا مر بهما جملة كانه جعل الخنزير تبعا للخمر فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ للحماية

الجزية وجعله عينا علينا بعد علمه بدا خلنا وتخارجنا وذلك زيادة شر علينا فلا يجوز تمكينه غير أنه ان مر عليه بعد الحول ولم يكن له علم بمقامه حولا عشره ثانيا زجرا له عن ذلك ورده الى دارنا والاصل أن حكم الامان لا يتجدد الا بتجدد الحول أو تجدد الدخول الى دار الاسلام لانتهاء الامان الاول بالعود الى دار الحرب فيحتاج الى أمان جديد اذا خرج (قوله أي من قيمتها) فسر به كي لا يذهب الوهم الى مذهب مسروق أنه يأخذ من عين الخمر وطريق معرفة قيمتها أن يرجع الى أهل الذمة (قوله تبعا للخمر) دون العكس لانها أظهر مالية لانها قبل التخمر مال وبعده كذلك بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك ولهذا اذا عجز المكاتب ومعه خمر يصير ملكا للمولى لا الخنزير وكم من شيء يثبت تبعا لا قصدا كوقف المنقول (قوله ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين) استشكل عليه مسائل الاولى ما في الشفعة من قوله اذا اشترى ذمي دارا بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير ثانيها لو أتلف مسلم خنزير ذمي ضمن قيمته ثالثها لو أخذ ذمي قيمة خنزيره من ذمي وقضى بها دينا لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك وأجيب عن الاخير بان اختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين وعما قبله بان المنع لسقوط المالية في العين وذلك

نسخ الهداية لانه لا يمكن من المقام الا حولا وهو غلط من الكاتب والصواب ما ذكر في بعض النسخ بدون الا كما ذكر في المبسوط والجامع الصغير لفخر الاسلام وغيره (قوله عشر الخمر) أي من قيمتها وعند

قول المصنف (ووجه الفرق على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين) أقول قال ابن الهمام استشكل عليه مسائل الاولى ما في الشفعة من قوله اذا اشترى ذمي دارا بخمر أو خنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير ثانيها لو أتلف مسلم خنزير ذمي ضمن قيمته ثالثها لو أخذ ذمي قيمة خنزيره من ذمي وقضى بها دينا لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك وأجيب عن الاخير بان اختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين وعما قبله بان المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة الينا لا اليهم فيتحقق المنع بالنسبة الينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها اليهم لان غايته أن يكون كدفع عينها وهو تبعيد وازالة فهو كتسييب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه اه وفيه بحث لان المسلم ممنوع عن تمليك الخمر والخنزير وفي الدفع ذلك فلا بد من ضم كلام آخر كما في العناية قال العلامة الكاكي وفي الكافي أقيمت القيمة مقام العين في حق العبد وهو الشفعة لاحتياجه ولم يقم مقامها في حق الشرع لاستغنائه فقلنا يعشر الخمر دون الخنزير ولانا نقول الشفيع يطالبه أصلا فما الضرورة لم تعط القيمة حكم العين ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع اه

والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره (ولو مر صبي أو امرأة من بني تغلب بمال فليس على الصبي شيء وعلى المرأة ما على الرجل) لما ذكرنا في السوائم (ومن مر على عاشر بمائة درهم وأخبره أن له في منزله مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يزك التي مر بها) لقلتها وما في بيته لم يدخل تحت حمايته (ولو مر بمائتي درهم بضاعة لم يعشرها) لانه غير مأذون باداء زكاته قال (وكذا المضاربة) يعني اذا مر المضارب به على العاشر وكان أبو حنيفة يقول أولا يعشرها لقوة حق المضارب حتى لا يملك رب المال نهيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالك ثم رجع الى ما ذكرنا في الكتاب وهو قولهما لانه ليس بمالك ولا نائب عنه في أداء الزكاة الا أن يكون في المال ربح يبلغ

بالنسبة الينا لا اليهم فيتحقق المنع بالنسبة الينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها اليهم لان غايته أن تكون كدفع عينها وهو تبعيد وازالة فهو كتسييب الخنزير والانتفاع بالسرقين باستهلاكه (قوله لا يحميه على غيره) أورد عليه مسلم غصب خنزير ذمي فرفعه الى القاضي يأمره برده عليه وذلك حماية على الغير أجيب بتخصيص الاطلاق أي لا يحميه على غيره لغرض يستوفيه فخرج حماية القاضي (قوله لقوة حق المضارب) حتى كان له أن يبيع من المالك فصار كالمالك فكان حضوره كحضور المالك (قوله ولا نائب عنه) والزكاة تستدعي

مسروق رحمه الله من عينها (قوله والمسلم يحمي خمر نفسه) فانه لو غصب خمرا من مسلم كان له ان يخاصم ويسترد فثبت انه يحمي في حقه فجاز أن يكون في حق غيره كذا ذكر في الايضاح (قوله كانه جعل الخنزير تبعا للخمر) اذ مالية الخمر أظهر من مالية الخنزير لانها قبل التخمر مال وبعده على عرضية أن يصير مالا بالتخلل ولا كذلك الخنزير ولهذا اذا عجز المكاتب ومعه خمر يصير ملكا للمولى بخلاف الخنزير وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت تبعا كوقف المنقول تبعا للعقار (قوله فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير) أي عند أبي يوسف رحمه الله وأما عندهما فالحكم كذلك سواء مر بهما أو على الانفراد لا يقال ما ذكرتم أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين منقوض بما اذا اشترى ذمي دارا بخنزير وشفيعها مسلم أخذها بقيمة الخنزير اذ لو كان للقيمة حكم العين لما أخذها بالقيمة وأيضا منقوض بما اذا أتلف المسلم خنزيرا لذمي يضمن قيمته فلو كان لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عين الخنزير لانا نقول القيمة في حق ذوات القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه أما انها ليست عينها فظاهر لانهما متغايران حقيقة وأما انها بمنزلة عينها فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه ثم أتاها بالقيمة تجبر المرأة على القبول كما لو أتاها بالمسمى فلما دارت القيمة بين أن تكون بمنزلة العين وبين أن لا تكون أعطي لها حكم العين في حق الاخذ لان فيه اقترابا بما هو في حكم نجس العين ولم يعط له حكم العين في حق الاعطاء لانه موضع ازالة وتبعيد فكان هذا نظير ما ذكر في مسئلة السرقين بالانتفاع بالاستهلاك وذكر في الفوائد الظهيرية بعد قوله وأخذ القيمة فيما لا يكون من ذوات الامثال ينزل منزلة أخذ العين فان قيل ما ذكرتم يشكل بذمي استهلك عليه ذمي خنزيره حتى ضمن قيمته فأخذ القيمة وقضى بها دينا عليه لمسلم جاز ولو كان أخذ القيمة كأخذ العين لما جاز القضاء قيل له لما قضى بها دينا عليه وقعت المقاصة والمعاوضة بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك يختلف السبب واختلاف الاسباب ينزل بمنزلة اختلاف الاعيان على ما عرف وكذلك ذكر سؤالا في النكتة الثانية على قوله فكذا لا يحميها بغيره فان قيل المسلم أو الذمي اذا غصب خنزير ذمي وتحاكما الى القاضي فالقاضي يأمره بالرد والتسليم والامر بالرد والتسليم حماية له قيل له نحن ندعي انه اذا لم تكن له ولاية حماية خنزير نفسه لا تكون له ولاية حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه وههنا لو حماه حماه لغرض يستوفيه ولا كذلك القاضي فافترقا وذكر الامام المحبوبي رحمه الله واذا مر الذمي عليه بجلد الميتة هل يأخذ منه شيئا ذكر الفقيه أبو الليث رحمه الله رواية عن الكرخي رحمه الله أنه يأخذ منه فانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ فكان كالخمر (قوله لما ذكرنا في السوائم) لان مال التاجر اذا مر به على العاشر بمنزلة السوائم لحاجته الى الحماية وقد بينا انه

وعند ذلك يختلف السبب واختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعيان على ما عرف وعن الثاني بان المراد أن من ليس له ولاية حماية خنزير نفسه ليس له ولاية حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه والعاشر لو حماه حماه كذلك بخلاف القاضي وقوله

نصيبه نصابا فيؤخذ منه لانه مالك له (ولو مر عبد ماذون له بمائتى درهم وليس عليه دين عشره) وقال أبو يوسف لا أدرى أن أبا حنيفة رجع عن هذا أم لا وقياس قوله الثانى فى المضارب به وهو قولهما أنه لا يعشره لان الملك فيما فى يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب وقيل فى الفرق بينهما ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج الى الحماية والمضارب يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج فلا يكون الرجوع فى المضارب رجوعا منه فى العبد وان كان مولاه معه يؤخذ منه لان الملك له الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله لانعدام الملك أو للشغل قال (ومن مر على عاشر الخوارج فى أرض قد غلبوا عليها فعشره يثنى عليه الصدقة) معناه اذا مر على عاشر أهل العدل لان التقصير جاء من قبله حيث انه مر عليه

(باب المعادن والركاز)

نية من عليه وهو كالمالك فى التصرف الاستربا حى لا فى أداء الزكاة بخلاف حصة المضارب لانه يملكها فيؤخذ منه عنها وفيه خلاف الشافعى بناء على أصله أن استحقاق الربح بطريق الجعل فلا يملك الا بالقبض كعمالة عامل الصدقة (قوله وقيل فى الفرق بينهما) لا يخفى عدم تأثير هذا الفرق فان مناط عدم الاخذ من المضارب وهو القول المرجوع اليه كونه ليس بمالك ولا نائب عنه فليس له ذلك ولانه لا نية حينئذ ومجرد دخوله فى الحماية لا يوجب الاخذ الا مع وجود شروط الزكاة على ما مر أول الباب فلا أثر لما ذكر من الفرق فالصحيح أنه لا يأخذ من المأذون كما صححه فى الكافى (قوله لانعدام الملك فيما فى يده) أى على قول أبى حنيفة أو الشغل على قولهما (قوله لان التقصير جاء من قبله الخ) بخلاف ما لو غلب الخوارج على بلدة فأخذوا زكاة سوائمهم لا يثنى عليهم الامام لانه لا تقصير من المالك بل من الامام ومن مر برطاب اشتراها للتجارة كالبطيخ والقثاء ونحوه لم يعشره عند أبى حنيفة وقالا يعشره لاتحاد الجامع وهو حاجته الى الحماية وهو يقول اتحاد الجامع انما يوجب الاشتراك فى الحكم عند عدم المانع وهو ثابت هنا فانها تفسد بالاستبقاء وليس عند العامل فقراء فى البر ليدفع اليهم فاذا بقيت ليجدهم فسدت فيفوت المقصود فلو كانوا عنده أو أخذ ليصرف الى عمالته كان له ذلك

(باب فى المعدن والركاز)

المعدن من العدن وهو الاقامة ومنه يقال عدن بالمكان اذا أقام به ومنه جنات عدن ومركز كل شئ معدنه عن أهل اللغة فأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ثم اشتهر فى نفس الاجزاء المستقرة التى ركبها الله تعالى فى الارض يوم خلق الارض حتى صار الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بلا قرينة والكنز للمثبت فيها من الاموال بفعل الانسان والركاز يعمهما لانه من الركز مرادا به المركوز أعم من كون راكزه الخالق أو

لا يؤخذ من سوائم صبيانهم ويؤخذ من سوائم نسائهم فكذلك حكم التاجر منهم اذا مر على العاشر (قوله ولو مر عبد ماذون بمائتى درهم وليس عليه دين عشره) وفى الايضاح قال أبو يوسف رحمه الله لا أعلم أنه رجع فى العبد أم لا والصحيح ان رجوعه فى المضارب رجوع فى العبد المأذون وفى الجامع الصغير للتمرتاشى وقال أبو يوسف رحمه الله رجوعه فى المضارب رجوع فى المأذون لانهما فى المعنى سواء وقيل لا مشابهة بينهما فان ولاية المأذون أعم لان الاذن فى نوع اذن فى الانواع ولا كذلك المضارب وفى الاصل لا يعشرهما لانهما أمرا بالتجارة وذكر فخر الاسلام فى الجامع الصغير وقد ذكر فى كتاب الزكاة انه لا يؤخذ من هؤلاء جميعا بعد ذكر المضارب والمستبضع والعبد الماذون (قوله حتى لا يرجع بالعهدة على المولى) أى العبد الماذون اذا لزمه دين يؤدى من كسبه ورقبته ولا يرجع به على المولى أما المضارب اذا اشترى شيأ ولم يؤد الثمن حتى هلك مال المضاربة يرجع به على رب المال (قوله الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله) أى حينئذ لا يؤخذ منه سواء كان معه مولاه أو لم يكن (قوله لانعدام الملك) أى عند أبى حنيفة رحمه الله وقوله للشغل أى عندهما والله أعلم

(باب المعادن والركاز)

(ولو مر صبى أو امرأة) ظاهر وقوله (ومن مر على العاشر بمائة) يعنى سواء كان مسلما أو ذميا وقوله (لانه غير ماذون باداء زكاته) يعنى هو ماذون بالتجارة فقط فلو أخذ أخذ غير الزكاة وليس له أخذ شئ سوى الزكاة وقوله (ولا نائب عنه) أى انما هو نائب فى التجارة لا غير والنائب تقتصر ولايته على ما فوض اليه فكان بمنزلة المستبضع وقوله (ولو مر عبد ماذون له بمائتى درهم) ظاهر والصحيح أن الرجوع فى المضارب رجوع فى العبد المأذون كذا قال فخر الاسلام وصاحب الايضاح وقوله (الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله فانه لا يؤخذ منه شئ سواء كان معه مولاه أو لم يكن لانعدام الملك) يعنى عند أبى حنيفة (أو للشغل) أى عندهما فان الشغل بالدين مانع عن وجوب الزكاة وقوله (ومن مر على عاشر الخوارج) واضح

(باب المعدن والركاز) أخر باب المعدن عن العاشر لان العشر أكثر وجودا

(باب فى المعادن والركاز) أقول ما يؤخذ من المعدن والركاز ليس بزكاة عندنا بل يصرف مصرف الغنيمة فوضعه المناسب كتاب السير

قال

والمال المستخرج من الارض له أسام ثلاثة الكنز والمعدن والركاز والكنز اسم لما دفنه بنو آدم والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى فى الارض يوم خلق الارض والركاز اسم لهما جميعا والكنز مأخوذ من كنز المال كنزا جمعه والمعدن من عدن بالمكان أقام به والركاز من ركز الرمح أى غرزه وعلى هذا جاز اطلاقه عليهما جميعا لان كل واحد منهما مركوز فى الارض أى مثبت وان اختلف الراكز وعلى كل واحد منهما بانفراده والمراد بالمذكور فى لقب الباب الكنز لمعنيين أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن والكنوز على ما يجئ والثانى أنه لو أريد به المعدن لزم التكرار لانه يكون تقدير كلامه باب فى المعادن والمعادن وان أريد المعادن والكنز كان تقديره باب فى المعادن والمعادن والكنز

قال (معدن ذهب أو فضة أو حديد أو رصاص أو صفر

المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا اذ لا شك فى صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا واذا عرف هذا فاعلم أن المستخرج من المعدن ثلاثة أنواع جامد يذوب وينطبع كالنقدين والحديد وما ذكره المصنف معه وجامد لا ينطبع كالجص والنورة والكحل والزرنيخ وسائر الاحجار كالياقوت والملح وما ليس بجامد كالماء والقير والنفط ولا يجب الخمس الا فى النوع الاول وعند الشافعى لا يجب الا فى النقدين على الوجه الذى ذكر فى الكتاب استدل الشافعى على مطلوبه بما روى أبو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الركاز العشور قال الشيخ تقى الدين فى الامام ورواه يزيد بن عياض عن نافع وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه ووصفهما النسائى بالترك انتهى فلم يفد مطلوبا وبما روى مالك فى الموطأ عن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم أن النبى صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحرث المزنى معادن بالقبلية وهى من ناحية الفرع فتلك المعادن لا يؤخذ منها الا الزكاة الى اليوم قال ابن عبد البر هذا منقطع فى الموطأ وقد روى متصلا على ما ذكرناه فى التمهيد من رواية الدراوردى عن ربيعة بن عبد الرحمن بن الحرث بن بلال بن الحرث المزنى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال أبو عبيد فى كتاب الاموال حديث منقطع ومع انقطاعه ليس فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بذلك وانما قال يؤخذ منه الى اليوم انتهى يعنى فيجوز كون ذلك من أهل الولايات اجتهادا منهم ونحن نتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس أما الكتاب فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه ولا شك فى صدق الغنيمة على هذا المال فانه كان مع محله من الارض فى أيدى الكفرة وقد أوجف عليه المسلمون فكان غنيمة كما أن محله أعنى الارض كذلك وأما السنة فقوله عليه السلام العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفى الركاز الخمس أخرجه الستة والركاز يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان ايجابا فيهما ولا يتوهم عدم ارادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد افادة أنه جبار أى هدر لا شئ فيه والا لتناقض فان الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به فى ضمن الركاز ليختلف بالسلب والايجاب اذ المراد به أن اهلاكه أو الهلاك به للاجير الحافر له غير مضمون لا أنه لا شئ فيه نفسه والا لم يجب شئ أصلا وهو خلاف المتفق عليه اذ الخلاف انما هو فى كميته لا فى أصله وكما أن هذا هو المراد فى البئر والعجماء فحاصله انه أثبت للمعدن بخصوصه حكما فنص على خصوص اسمه ثم أثبت له حكما آخر مع غيره فعبر بالاسم الذى يعمهما ليثبت فيهما فانه علق الحكم أعنى وجوب الخمس بما يسمى ركازا فما كان من أفراده وجب فيه ولو فرض مجازا فى المعدن وجب على قاعدتهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اندراجه فى الآية والحديث الصحيح مع عدم ما يقوى على معارضتهما فى ذلك وأما ما روى عن أبى هريرة أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذى خلقه

فى الايضاح ما يخرج من الارض ثلاثة أنواع منها ما ينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص وفى جميعه الخمس وقال الشافعى رحمه الله يجب فى الذهب والفضة ربع العشر وهو بمنزلة الزكاة ولا يجب فى غيرهما شئ والنوع الثانى ما كان مائعا كالقار والنفط ولا شئ فيه لانه مائع بمنزلة الماء وان كانت العين فى أرض

قال (معدن ذهب أو فضة) المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وجامد لا يذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ ومائع لا يتجمد كالماء والقير والنفط ومسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها لان الذهب أو الفضة الذى يوجد اما أن يكون معدنا أو كنزا وكل ذلك لا يخلو اما أن يوجد فى حيز دار الاسلام أو حيز دار الحرب وكل ذلك لا يخلو عن ثلاثة أوجه اما أن يوجد فى مفازة لا مالك لها أو فى أرض مملوكة أو فى دار والموجود كنزا لا يخلو عن ثلاثة أوجه أيضا اما أن يكون على ضرب أهل الاسلام أو على ضرب أهل الجاهلية أو اشتبه الحال ففى الاول وهو ما يذوب وينطبع

ويجوز أن يقال لما كان كونه زكاة مقصودا بالنفى على ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله أورده هنا بهذه العلاقة (قوله والمال المستخرج من الارض الخ) أقول الاولى أن يقال الكائن فى الارض (قوله يوم خلق الارض الخ) أقول خلقه يوم خلقت الارض غير معلوم فالاولى ترك هذه الزيادة (قوله وعلى كل واحد منهما بانفراده) أقول وعلى كل واحد منهما معطوف على قوله عليهما فى قوله وعلى هذا جاز اطلاقه عليهما الخ (قوله أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعادن الى قوله والثانى) أقول الوجه الاول لا يتم وجهاد ون ضم الثانى

اذا (وجد في أرض عشر أو خراج الخمس عندنا وقال الشافعي رحمه الله لاشئ عليه لانه مباح سبقت يده اليه) وكل ماهو كذلك لاشئ عليه (كالصيد الا أنه اذا كان المستخرج ذهبا أو فضة (١٨٠) فيجب فيه الزكاة) وهو ربع العشر (ولا يشترط فيها الحول في قول) لما ذكر أنه نماء كله

(وجد في أرض خراج أو عشر ففيه الخمس) عندنا وقال الشافعي لاشئ عليه فيه لانه مباح سبقت يده اليه كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهبا أو فضة فيجب فيه الزكاة ولا يشترط الحول في قول لانه نماء كله والحول للتنمية ولنا قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فانطلق على المعدن ولانها كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا غلبة فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد أحد الا أن للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما الحقيقية فللواجد

الله تعالى في الارض يوم خلقت الارض رواه البيهقي وذكره في الامام فهو وان سكت عنه في الامام مضعف بعبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري وفي الامام أيضا أنه عليه السلام قال في السيوب الخمس والسيوب عروق الذهب والفضة التي تحت الارض ولا يصح جعلهما شاهدين على المراد بالركاز كما ظنوا فان الاول خص الذهب والاتفاق أنه لا يخصه فانما نبه حينئذ على ما كان مثله في أنه جامد منطبع والثاني لم يذكر فيه لفظ الركاز بل السيوب فاذا كانت السيوب تخص النقدين فحاصله أنه افراد فرد من العام والاتفاق أنه غير مخصص للعام وأما القياس فعلى الكنز الجاهلي بجامع ثبوت معنى الغنيمة فان هذا هو الوصف الذي ظهر أثره في المأخوذ بعينه قهرا فيجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه وكونه أخذ في ضمن شئ لا أثر له في نفي الحكم واطلاق قوله عليه الصلاة والسلام في الرقة ربع العشر مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلي من عموم الفضة (قوله في أرض خراج أو عشر) قيد به ليخرج الدار فانه لاشئ فيها لكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة اذ يقتضي أنه لاشئ في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراس بل للتنصيص على أن وظيفتهما المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيهما (قوله الا أن للغانمين يدا حكمية) جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان أربعة الاخماس للغانمين لا للواجد فاجاب بان ذلك معهود شرعا فيما اذا كان لهم يد حقيقية على المغنوم أما اذا كان الثابت لهم يدا حكمية والحقيقية لغيرهم فلا يكون لهم والحاصل أن الاجماع منعقد على عدم اعطائهم شيأ بل اعطاء الواجد وقد دل الدليل أن له حكم الغنيمة فلزم من الاجماع والدليل المذكور اعتباره غنيمة في حق اخراج الخمس لا في الجانب الآخر وما ذكرناه من وجه عدم اعطاء الغانمين الاربعة الاخماس هو تعيين لسند الاجماع في ذلك وتقريره أن المال كان مباحا قبل الايجاف عليه والمال المباح انما يملك باثبات اليد عليه نفسه حقيقة كالصيد ويد الغانمين ثابتة عليه حكما لان اليد على الظاهر يد على الباطن حكما لا حقيقة أما الحقيقة فللواجد فكان له مسلما كان أو ذميا حرا أو عبدا بالغا أو صبيا ذكرا أو أنثى لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وكل من سميناه له حق فيها سهما أو رضخا بخلاف الحربي لا حق له فيها فلا يستحق المستأمن

خراجية يجب الخراج في الموضع الذي يتأتى فيه الزراعة والنوع الثالث الذي ليس بمائع ولا منطبع كالجص والنورة وما أشبه ذلك ولاشئ فيه لانه من أجزاء الارض كالتراب وكذلك الياقوت والفيروزج وغير ذلك لانه حجر وقد قال صلى الله عليه وسلم لا زكاة في حجر والمراد به الحق المتعلق بالمعدن قال معدن ذهب وجد في أرض خراج أو عشر احترز به عما اذا وجد المعدن في الدار فانه لا خمس فيه عند أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليه وأما اذا وجد المعدن في المفازة التي لا مالك لها ففيه الخمس عندنا أيضا كما اذا وجده في أرض العشر والخراج كذا في شرح الطحاوي رحمة الله تعالى عليه (قوله وفي الركاز الخمس) فانه عليه الصلاة والسلام لما سئل عما يوجد في الحرب العادي قال فيه وفي الركاز الخمس فعطف الركاز على المدفون فعلم ان المراد بالركاز المعدن ولانه مأخوذ من الركز وهو الاثبات وهذا المعنى حقيقة في المعدن لانه خلق فيه مركبا وفي الكنز مجاز للمجاورة والحقيقة أحق

والحول للتنمية والنصاب عنده معتبر فلو كان دون المائتين من الفضة لا يجب شئ وانما قال في جانب الشافعي ولا يشترط فيه الحول ولم يقل في جانبنا لان الشافعي قائل بالزكاة فكان عليه أن يقول باشتراط الحول فنفاه بما ذكر من الدليل ونحن نقول بالخمس والحول لا يشترط له (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس) قاله حين سئل عما يوجد في دار الحرب العادي وعطف على المسؤل عنه فقال فيه وفي الركاز الخمس عطف على المدفون وذلك يدل على أن المراد بالركاز المعدن فانه من الركز وهو ينطلق على المعدن أيضا كما تقدم (ولانها) أي الارض (كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا) وهو واضح وكل ما كان كذلك كان غنيمة وهو أيضا واضح وفي الغنيمة الخمس بالنص وقوله (بخلاف الصيد) جواب عن قوله كالصيد فان قيل لو كانت غنيمة لكان الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل وأربعة الاخماس للغانمين وليس كذلك أجاب بقوله (الا أن للغانمين يدا حكمية) وتحقيقه أن الغانمين انما يستحقون أربعة الاخماس اذا حوت أيديهم حقيقة وحكما وههنا أيديهم حكمية لانه لما ثبتت أيديهم على ظاهر الارض حقيقة ثبتت على باطنها حكما (وأما الحقيقية فللواجد) فكان ما في باطنها غنيمة حكما لا حقيقة فاعتبرنا

(فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في الاربعة الاخماس حتى كان للواجد) مسلما كان أو ذميا حرا او عبدا صبيا أو بالغا رجلا أو امرأة لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وجميع من ذكرنا حق في الغنيمة اما سهما أو رضخا فان الصبي والمرأة والعبد والذمي يرضخ لهم اذا قاتلوا على ما سيجئ بخلاف الحربي فانه لا حظ له في الغنيمة وان قاتل باذن الامام فاذا وجد شيأ من الركاز يؤخذ منه الكل فان قيل روى أن عبدا وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضي الله عنه فادى ثمنه وأعتقه (١٨١) وجعل ما بقي لبيت المال أجيب بانه كان

فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد (ولو وجد في داره معدنا فليس فيه شئ) عند أبي حنيفة وقالا فيه الخمس لاطلاق ما روينا وله أنه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها (وان وجده في أرضه فعن أبي حنيفة فيه روايتان) ووجه الفرق على احداهما وهو رواية الجامع الصغير أن الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة (وان وجد ركازا) أي كنزا (وجب فيه الخمس عندهم

الاربعة الاخماس لو وجد في دارنا (قوله ولو وجد في داره الخ) استدل لهما باطلاق ما رويناه وهو قوله عليه السلام في الركاز الخمس وقدم أنه أعم من المعدن وله أنه جزء من الارض ولا مؤنة في أرض الدار فكذا في هذا الجزء منها وأجيب عن الحديث بانه مخصوص بالدار وصحته متوقفة على ابداء دليل التخصيص وكون الدار خصت من حكمي العشر والخراج بالاجماع لا يلزم أن تكون مخصوصة من كل حكم الا بدليل في كل حكم على انه أيضا قد يمنع كون المعدن جزأ من الارض ولذا لم يجز التيمم به وتأويله بانه خلق فيها مع خلقها لا يوجب الجزئية وعلى حقيقة الجزئية يصح الاخراج من حكم الارض لا على تقدير هذا التأويل (قوله روايتان) رواية الاصل لا يجب كما في الدار ورواية الجامع الصغير يجب والفرق على هذه بين الارض والدار أن الارض لم تملك خالية عن المؤن بل فيها الخراج أو العشر والخمس من المؤن بخلاف الدار فانها تملك خالية عنها قالوا لو كان في داره نخلة تغل أكوارا من الثمار لا يجب فيها (قوله وجب الخمس عندهم) أي عند الكل على كل

(قوله فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس احتياطا) والحقيقية في حق أربعة الاخماس حتى كانت للواجد من كان من حر وعبد ومسلم وذمي وذكر وأنثى وصبي وبالغ لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة ولجميع من سمينا حق في الغنيمة اما سهما أو رضخا فان الصبي والمرأة والعبد والذمي يرضخ لهم اذا قاتلوا ولا يبلغ نصيبهم السهم تحرزا عن المساواة بين التبع والمتبوع وههنا لا مزاحم للواجد في الاستحقاق حتى يعتبر التفاضل فلهذا كان الباقي له والذي روى ان عبدا وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضي الله عنه فادى ثمنه منه وأعتقه وجعل ما بقي لبيت المال انه كان وجده في دار رجل فكان لصاحب الدار فلم يبق أحد من ورثته فاهذا صرف الى بيت المال ورأى المصلحة في ان يعطى ثمنه من بيت المال ليوصله الى العتق كذا في المبسوط (قوله لاطلاق ما روينا) وهو قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس ولم يفصل بين الارض والدار (قوله وله انه من أجزاء الارض) فان قيل لو كان من أجزاء الارض لجاز التيمم عليه كسائر الاجزاء قلنا انه من أجزاء الارض من حيث انه يدخل في بيعها بخلاف الكنز لا من جميع الوجوه وأما الجواب له عما رويا فان الامام خصه بهذه الدار فصار كأنه نفل له بهذه الدار وللامام هذه الولاية (قوله ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة) يريد به ان الامام لما جعل الدار له فقد أصفاها له وقطع حق الباقين عنها فلا يجب الخمس وأما الارض فلان الامام ما أصفى له الحق فيها فانه يجب فيها العشر والخراج فاما الدار فهي مصفاة عن جميع الحقوق والدليل على الفرق بين الارض والدار أنه لو كان له نخلة في دار تغل اكرارا من تمر لا يجب فيها شئ ولو كانت النخلة في أرض عشرية يجب العشر في التمر فكذلك في حكم المعدن (قوله

وجده في دار رجل صاحب خطة مات ولم يترك وارثا فصرفه الى بيت المال ورأى المصلحة في أن يعطى ثمنه من بيت المال ليوصله الى العتق قال في التحفة يجوز للواجد أن يصرف الخمس الى نفسه اذا كان محتاجا لا يغنيه أربعة الاخماس وهو حق وذكر صاحب النهاية ما يشير الى خلاف ذلك قال (ولو وجد في داره) اذا وجد الانسان في داره (معدنا فليس فيه شئ عند أبي حنيفة وقالا فيه الخمس) لهما اطلاق قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس من غير فصل بين الارض والدار ودليل أبي حنيفة ظاهر واعترض بانه لو كان من أجزائها لجاز التيمم به ولم يجز بالاجماع وأجيب بان التيمم يجوز بما هو من جنسها لا من أجزائها خلقة وهذا ليس من جنسها والجواب عن الحديث أن الامام لما خصه بهذه الدار فكانه نفل بها وللامام هذه الولاية (وان وجده في أرضه فعن أبي حنيفة روايتان) فرواية الاصل لاشئ فيه كما في الدار وفي رواية الجامع الصغير فيه الخمس والفرق ما ذكره في الكتاب قوله (وان وجد ركازا أي كنزا) انما فسره بهذا لان الركاز اسم مشترك ينطلق على المعدن والكنز وقد فرغ من بيان المعدن فيراد به الكنز وليصح قوله (وجب فيه الخمس عندهم) فان وجوب الخمس بالاتفاق انما هو في الكنز لا في المعدن لان أبا حنيفة لا يقول بوجوبه في الدار كما ذكرنا

(قوله وأجيب بان التيمم يجوز الخ) أقول كيف يقول الشارح اذا أورد النقض على قول المصنف ولان الجزء لا يخالف الجملة

وقوله (لما روينا) اشارة الى قوله وفى الركاز الخمس فان قيل قد استدل به على وجوب الخمس فى المعدن فاستدلاله به هنا استعمال للفظ المشترك فى معنييه وهو غير جائز أجاب بقوله (واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز فيه وهو الاثبات) ومعناه أنه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك فى مدلوليه وانما هو من باب العموم المعنوى ولا امتناع فى ذلك وبهذا سقط ما قيل كان من حقه أن يقول لسباق مار وينا وهو قوله عليه السلام فيه وفى الركاز الخمس والمراد من قوله فيه الكنز فكان ذكر الكنز مقصودا هنالك فكان التمسك به أولى كما

لما روينا واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الاثبات ثم ان كان على ضرب أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها فى موضعه وان كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال

حال ذهبا كان أو رصاصا أو زئبقا بالاتفاق وانما الخلاف فى الزئبق المأخوذ من المعدن وسواء كان الواجد صغيرا أو كبيرا كما ذكرنا فى المعدن الا الحربى لما قدمنا ولانه لا يترك أن يذهب بغنيمة المسلمين الى دار الحرب الا اذا كان باذن الامام وشرط مقاطعته على شئ فيفى بشرطه قال عليه السلام المسلمون عند شروطهم غير أنه ان وجده فى أرض مملوكة اختلف أصحابنا فيمن يستحق الاربعة الاخماس (قوله كالمكتوب عليه كلمة الشهادة) ذكره بكاف التشبيه وكذا فى ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر فلو كان للمسلمين نقش آخر معروف أولاهل الحرب نقش غير الصنم كاسم من أسماء ملوكهم المعروفة اعتبر به (قوله وقد عرف حكمها) وهو أنه يجب تعريفها ثم له أن يتصدق بها على نفسه ان كان فقيرا أو على غيره ان كان غنيا وله أن

لما روينا) وهو قوله عليه الصلاة والسلام وفى الركاز الخمس كان من حقه أن يقول لسباق مار وينا وهو قوله عليه السلام فيه وفى الركاز الخمس والمراد من قوله فيه فى الكنز على ما ذكر فكان ذكر الكنز مقصودا هنالك فكان التمسك به أولى كما تمسك به فى المبسوط كذا فى النهاية ثم ذكر صاحب النهاية شبهة وهى أنه تمسك أولا بهذا الحديث بلفظ الركاز على وجوب الخمس فى المعدن حيث قال فى الجامع الصغير أراد بالركاز المعدن واستدل ههنا بهذا الحديث بلفظ الركاز أيضا على وجوب الخمس فى الكنز والركاز اسم مشترك والمشترك لا عموم له بالاتفاق خصوصا فى موضع الاثبات فما وجهه ثم أجاب ان هذا من قبيل تعميم المعنى الذى له دلالة على كل واحد منهما فهذان المدلولان حينئذ من أنواع العام لا من أنواع المشترك فان الركز يدل على الاثبات لغة على ما ذكرنا من ركز الرمح اذا أثبته فى الارض ثم ذلك المثبت قد يكون معدنا وقد يكون كنزا حتى لو ذكر المثبت مكان الركاز كان ذلك عاما لا مشتركا فكذا فى لفظ الركاز لانه عبارة عنه كذا فى النهاية وهذه الشبهة لا ترد لان المذكور فى الهداية التمسك بالركاز فى ايجاب الخمس فى المعدن وانه لا ينافى التمسك به أيضا فى ايجاب الخمس فى الكنز لان معنى الركز يجمعهما ولهذا قال وهو من الركز فانطلق على المعدن ففى قوله فانطلق اشارة الى انه يجمعهما فعلى هذا التحقيق يكون قوله فيه وفى الركاز من قبيل عطف العام على الخاص كانه قال فى المدفون وفى كل مثبت يجب الخمس أو يقول لما دل هذا الحديث على واحد منهما بعينه ثبت الحكم فى الآخر بطريق الدلالة لوجود المعنى الذى ورد به النص فيه بعينه فى الآخر (قوله وجب الخمس عندهم) أى عندنا وعند الشافعى رحمهم الله تعالى اذ لا فرق عند أبى حنيفة رحمة الله تعالى عليه فى الكنز بين الدار وغيرها وعند الشافعى رحمه الله بين الذهب والفضة وبين غيرهما (قوله فهو بمنزلة اللقطة) لانه اذا كان فيه شئ من علامات الاسلام كان من وضع المسلمين ومال المسلم لا يغنم وحكم اللقطة ان يعرفها حيث وجدها مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته حتى قالوا فى عشرة دراهم فصاعدا يعرفها حولا وفيما دون العشرة الى الثلاثة شهرا وفيما دون الثلاثة الى الدرهم يوما وفى فلس ونحوه ينظر يمنة ويسرة ثم يضعه فى كف فقير (قوله ففيه الخمس على كل حال) سواء فى أرضه أو فى أرض غيره أو فى أرض مباحة (قوله

تمسك به فى المبسوط اذ دلالة الركاز على ما ادعى المصنف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الاثبات لا غير وهو اسم مشترك قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن فكان محتملا كالنص واما ارادة الكنز لسباق الحديث وهو فيما تمسك به فى المبسوط فبدليل غير محتمل فكان مفسرا فالتمسك به أولى وذلك لانه استدلال بالعام على ما قرر لا بالمشترك والعام والخاص عندنا فى ايجاب الحكم سواء (ثم ان كان على ضرب أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة التوحيد فهو بمنزلة اللقطة) يعرفها حيث وجدها مدة يتوهم أن صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته على ما يجىء (وان كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال) أى سواء كان الموجود ذهبا أو فضة أو رصاصا أو غيرها وسواء كان الواجد صغيرا أو بالغا حرا أو عبدا مسلما أو ذميا الا اذا كان حربيا مستأمنا لما ذكرنا

(قوله فالتمسك به أولى وذلك لانه استدلال بالعام الخ) أقول ليس فى كلامه ما يدفع أولوية الاستدلال لما بالمفسر دون النص ثم أقول اذا قوبل العام بالخاص يراد به ما عدا ذلك الخاص وقد صرح الشارح فى أول الباب أنه اذا أريد بالركاز معنى يعم المعدن والكنز يلزم التكرار فحينئذ يختص الركاز فى الحديث بالمعدن ولا يمكن الاستدلال للكنز فليتأمل ثم أقول وصرح أيضا بانه عطف

وقوله (لما بينا) يعنى من النص والمعقول (ثم ان وجده فى أرض مباحة) يعنى الذى هو على ضرب أهل الجاهلية فان الذى يكون بضرب أهل الاسلام يلحق باللقطة فلا يتأتى فيه هذا التفريع وهو أن يكون أربعة أخماسه للواجد وقوله (لانه تم الاحراز منه اذ لا علم به للغانمين) اشارة الى ما ذكرنا أن للغانمين يدا حكمية وللواجد يدا حقيقية فيكون فيه الخمس والباقى للواجد (وان وجده) أى هذا الكنز المذكور (فى أرض مملوكة فكذا الحكم عند أبى يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد مالكا كان أو غير مالك (لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهى منه) لان المختط له ما حاز ما فى الباطن (وعند أبى حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذى ملكه الامام هذه البقعة أول الفتح لسبق يده اليه) فان قيل يد المختط له وان كانت سابقة لكنها يد حكمية وبها الا يملك كما فى الغانمين أجاب بقوله (وهى يد الخصوص) يعنى أن اليد الحكمية انما لا يثبت بها الملك اذا كانت يد عموم كما فى الغانمين أما اذا كانت يد خصوص (فيملك بها ما فى الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك الدرة) ومما يؤيد هذا أن تصرف الغازى بعد القسمة نافذ وقبلها لا وما ثمة الا عموم اليد وخصوصها فان قيل سلمنا ان المختط له قد ملك لكن باع الارض فخرج الكنز

لما بينا ثم ان وجده فى أرض مباحة فأربعة أخماسه للواجد لانه تم الاحراز منه اذ لا علم به للغانمين فيختص هو به وان وجده فى أرض مملوكة فكذا الحكم عند أبى يوسف لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهى منه وعند أبى حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذى ملكه الامام هذه البقعة أول الفتح لانه سبقت يده اليه وهى يد الخصوص فيملك بها ما فى الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك الدرة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشترى وان لم يعرف المختط له يصرف الى أقصى مالك يعرف فى الاسلام على ما قالوا ولو اشتبه الضرب يجعل جاهليا فى ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا فى زماننا لتقادم العهد

يمسكها أبدا (قوله لما بينا) أى من النص والمعنى أول الباب (قوله ثم ان وجده الخ) أى الكنز الجاهلى لان الاسلامى ليس حكمه ما ذكر بخلاف ما لو وجده فى أرض مختطة غير مباحة فانه مملوك للمختط له فلا يختص به كما سيذكره أما المباحة فما فى ضمنها مباح اذ لم يعلوا به فيتملكوه فيبقى على ما كان (قوله فكذا الحكم عند أبى يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد سواء كان مالكا للارض أو لا لان هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فبقى مباحا فيكون لمن سبقت يده اليه كما لو وجده فى أرض غير مملوكة قلنا لا نقول ان الامام يملك المختط له الكنز بالقسمة بل يملكه البقعة ويقرر يده فيها ويقطع مزاحمة سائر الغانمين فيها واذا صار مستوليا عليها بأقوى الاستيلاآت وهو بيد خصوص الملك السابقة فيملك بها ما فى الباطن من المال المباح للاتفاق على أن الغانمين لم يعتبر لهم ملك فى هذا الكنز بعد الاختطاط والا لوجب صرفه اليهم أو الى ذراريهم فان لم يعرفوا وضع فى بيت المال واللازم منتف ثم اذا ملكه لم يصر مباحا فلا يدخل فى بيع الارض فلا يملكه مشترى الارض كالدرة فى بطن السمكة يملكها الصائد لسبق يد الخصوص الى السمكة حال اباحتها ثم لا يملكها مشترى السمكة لانتفاء الاباحة هذا وما ذكر فى السمكة من الاطلاق ظاهر الرواية وقيل اذا كانت الدرة غير مثقوبة تدخل فى البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان فى بطنها عنبر يملكه المشترى لانها تأكله وكل ما تأكله يدخل فى بيعها وكذا لو كانت الدرة فى صدفة ملكها المشترى قلنا هذا الكلام لا يفيد الا مع دعوى أنها تأكل الدرة غير المثقوبة كما تأكل العنبر وهو ممنوع نعم قد يتفق أنها تبتلعها مرة بخلاف العنبر فانه حشيش والصدف دسم ومن شأنها أكل ذلك (قوله على ما قالوا) يفيد الخلاف على عادته قيل يصرف الى أقصى مالك يعرف فى الاسلام أو ذريته وقيل يوضع فى بيت المال وهذا أوجه للمتأمل (قوله لتقادم العهد) فالظاهر أنه لم يبق شئ من آثار الجاهلية ويجب البقاء مع الظاهر ما لم يتحقق خلافه والحق منع

كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملكهما) فاذا باع السمكة ملكها المشترى ولم يملك الدرة وذكر الامام التمرتاشى كذا استشهد به البعض والصحيح ان كانت فى صدف ملكها والا فهى لقطة (قوله ثم بالبيع) أى ببيع الارض التى تحتها كنز لم يخرج عن ملكه أى الكنز لانه مودع فيها أى الكنز فى الارض ثم ذكر شيخ الاسلام رحمه الله فى مسئلة الدرة فقال فى ظاهر الرواية لم يفصل بين أن تكون الدرة مثقوبة أو غير مثقوبة وقيل ان كانت مثقوبة لا تدخل فى ملك المشترى لانها بمنزلة الكنز وان كانت غير مثقوبة تدخل كمن اصطاد سمكة فوجد فى بطنها عنبرا فهو للمشترى لانه حشيش يأكله السمك فيكون تبعا له فيدخل وفى الحيطان لو كانت الدرة فى الصدف فهى للمشترى لان السمك يأكل الصدف وكل ما يأكله فهو للمشترى ولو اشترى جملا فوجد فى بطنه دينارا لم يكن له لانه لا يأكله عادة (قوله وان لم يعرف المختط له ولا ورثته) ذكر أبو اليسر أنه يوضع فى بيت المال وذكر الامام السرخسى رحمة الله تعالى عليه أنه يصرف الى أقصى مالك يعرف فى الاسلام (قوله

عن ملكه كما لو كان فيها معدن أجاب بانه أى الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الارض لانه مودع فيها كما أنه اذا باع السمكة لم تخرج ببيعها الدرة عن ملكه بخلاف المعدن فانه من أجزائه فينتقل الى المشترى (وان لم يعرف المختط له يصرف الى أقصى مالك يعرف فى الاسلام على ما قالوا) وهو اختيار شمس الائمة السرخسى وقال أبو اليسر يوضع فى بيت المال وقوله (ولو اشتبه الضرب) ظاهر قال

(ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد فى دار بعضهم ركازا) سواء كان معدنا أو كنزا (رده عليهم تحرزا عن الغدر) قال صلى الله عليه وسلم فى العهود وفاء لاغدر (لان ما فى الدار فى يد صاحبها خصوصا وان وجده فى الصحراء) أى التى فى حيز دار الحرب وليست بمملوكة لاحد (فهو له لانه ليس فى يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شئ فيه) أى لاخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما يكون فى معنى الغنيمة وهى ما كان فى يد أهل الحرب ووقع فى أيدى المسلمين بايجاف الخيل والركاب وهذا ليس كذلك (لانه بمنزلة المتلصص) فى دار الحرب اذا أخذ شيأ من أموالهم وأحرزه بدار الاسلام فان قيل المستأمن منا فى دارهم اذا وجد فى أرض ليست بمملوكة ركازا فهو له والمستأمن منهم فى دارنا لو وجد شيأ من ذلك فى الصحراء لاحق له فيه ويؤخذ منه كله فما الفرق بينهما أجيب بأن الفرق أن دار الاسلام دار أحكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود ودار الحرب

ليست كذلك فالمعتبر فيها اليد الحقيقية والفرض عدمها وقوله (وليس فى الفيروزج يوجد فى الجبال) هو النوع الثانى من المستخرج من المعادن وكذلك الجص والكحل والزرنيخ والياقوت وغيرها وقيد بقوله يوجد فى الجبال احترازا عما يوجد منه ومما ذكره بعده من الزئبق واللؤلؤ فى خزائن الكفار فأصيب قهرا فان فيه الخمس بالاتفاق وقوله صلى الله عليه وسلم لاخمس فى الحجر معلوم أنه لم يرد به ما كان للتجارة وانما أراد ما يستخرج من معدنه فكان هذا أصلا فى كل ما هو بمعناه وقوله (وفى الزئبق الخمس) قيل هو فارسى معرب بالهمز ومنهم من يقول بكسر الباء بعد الهمز والمراد به ما يصاب فى معدنه لما ذكرنا آنفا حكى عن أبى يوسف رحمه الله أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول أولا لاشئ فيه وكنت أقول فيه الخمس فلم أزل أناظره وأقول انه كالرصاص حتى قال فيه الخمس ثم رأيت أن لاشئ فيه فصار الحاصل أنه على قول أبى حنيفة الآخر فى

(ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد فى دار بعضهم ركازا رده عليهم) تحرزا عن الغدر لان ما فى الدار فى يد صاحبها خصوصا (وان وجده فى الصحراء فهوله) لانه ليس فى يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شئ فيه لانه بمنزلة متلصص غير مجاهر (وليس فى الفيروزج يوجد فى الجبال خمس) لقوله عليه السلام لاخمس فى الحجر (وفى الزئبق الخمس)

هذا الظاهر بل دفينهم الى اليوم يوجد بديارنا مرة بعد أخرى (قوله فوجد فى دار بعضهم ركازا رده عليهم) سواء كان معدنا أو كنزا (قوله فى الصحراء) أى أرض لامالك لها كذا فسره فى المحيط وتعليل الكتاب يفيده (قوله فلا يعد غدرا) يعنى أن دار الحرب دار اباحة وانما عليه التحرز من الغدر فقط ويأخذ غير مملوك من أرض غير مملوكة لم يغدر باحد بخلافه من المملوكة نعم لهم يد حكمية على ما فى صحراء دارهم ودار الحرب ليست دار أحكام فلا تعتبر فيها الا الحقيقية بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستأمن منهم ما وجده فى صحرائنا (قوله لانه بمنزلة متلصص) ولو دخل المتلصص دارهم فأخذ شيأ لا يخمس لانتفاء مسمى الغنيمة لانه ما أوجف المسلمون عليه غلبة وقهرا ولقائل أن يقول غاية ما تقتضيه الآية والقياس وجوب الخمس فى مسمى الغنيمة فانتفاء مسمى الغنيمة فى المأخوذ من ذلك الكنز لا يستلزم انتفاء الخمس الا بالاسناد الى الاصل وقد وجد دليل يخرج عن الاصل وهو عموم قوله صلى الله عليه وسلم فى الركاز الخمس بخلاف المتلصص فان ما أصابه ليس غنيمة ولا ركازا فلا دليل يوجبه فيه فيبقى على العدم الاصلى (قوله يوجد فى الجبال) قيد به احترازا عما لو أصيب فى خزائن الكفار وكنوزهم فانه يخمس لانه غنيمة وسيأتى (قوله لقوله عليه السلام لاخمس فى الحجر) غريب بهذا اللفظ وأخرج ابن عدى عنه عليه السلام لازكاة فى حجر من طريقين ضعيفين الاول بعمر بن أبى عمر

وان وجد فى الصحراء فهوله) فان قيل يدهم على ما وجده فى الصحراء ثابتة ألا ترى ان المستأمن فى دارنا لو وجد شيأ من ذلك فى الصحراء فلا حق له فيه ويؤخذ ذلك منه لثبوت يد المسلمين عليه فيجب أن يكون كذلك ما وجد المستأمن فى دارهم قلنا اليد على الصحراء انما تثبت حكما ودار الاسلام دار أحكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود فاما دار الحرب دار قهر وليست بدار حكم وانما يعتبر فيها ثبوت اليد حقيقة وذلك لا يوجد فيما وجد فى الصحراء فيكون ساله ثم ما فى دار الحرب مباح الاخذ وانما عليه التحرز عن الغدر وأخذ الموجود فى الصحراء ليس بغدر فى شئ (قوله وليس فى فيروزج يوجد فى الجبال خمس) احترز بقوله فى الجبال عما يؤخذ منه ومما ذكره بعده من الزئبق واللؤلؤ فى خزائن الكفار فاصيب قهرا فانه يخمس بالاتفاق (قوله وفى الزئبق الخمس

وهو قول أبى يوسف الاول وهو قول محمد رحمه الله فيه الخمس وعلى قول أبى يوسف الآخر وهو قول أبى حنيفة الاول لاشئ فيه قال (لانه بمنزلة القير والنفط) يعنى هو من جملة المياه ولاخمس فى الماء وقالا انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فانها لا تنطبع مالم يخالطها شئ وهذا هو النوع الثالث مما ذكرنا فى أول هذا الباب

(قوله وقوله صلى الله عليه وسلم لاخمس فى الحجر معلوم انه لم يرد ما كان للتجارة الخ) أقول فيه انه اذا كان للتجارة لا يؤخذ منه بل ربع العشر كما فى سائر أموال التجارة والاظهر أن يقول لم يرد به ما كان مغنوما من الكفار نعم لو كان اللفظ لازكاة فى الحجر كما وقع فى بعض الشروح كان

فى قول أبى حنيفة آخرا وهو قول محمد خلافا لابى يوسف (ولاخمس فى اللؤلؤ والعنبر) عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف فيهما وفى كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون المأخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا أو فضة

الكلاعى والثانى بمحمد بن عبد الله العزرمى وأخرج ابن أبى شيبة عن عكرمة ليس فى حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة الا أن يكون للتجارة (قوله فى قول أبى حنيفة آخرا وهو قول محمد) وقول أبى يوسف هو قول أبى حنيفة أولا حكى عنه أنه قال كان أبو حنيفة رحمه الله يقول لاخمس فيه فلم أزل به أناظره وأقول هو كالرصاص الى أن رجع ثم رأيت أنا أن لاشئ فيه فقلت به ثم المراد الزئبق المصاب فى معدنه احترازا عما ذكرنا والزيبق بالياء وقد يهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زئبر الثوب وهو ما يعلو جديده من الوبرة وجه النافى أنه ينبع من عينه ويستقى بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنفط ووجه الموجب أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فانها لا تنطبع مالم يخالطها شئ (قوله ولاخمس فى اللؤلؤ الخ) يعنى اذا استخرجا من البحر لا اذا وجدا دفين الكفار وهذا لان العنبر حشيش واللؤلؤ اما مطر الربيع يقع فى الصدف فيصير لؤلؤا أو الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ولاشئ فى الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كظبى المسك والمصنف علل النفى بنفى كونه غنيمة لان اغتنامه فرع تحقق كونه كان فى محل قهرهم ولا يرد قهر مخلوق على البحر الاعظم ولا دليل آخر يوجبه فبقى على العدم وقياس البحر على البر فى اثبات الوجوب فيما يستخرج قياس بلا جامع لان المؤثر فى الايجاب كونه غنيمة لاغير ولم يتحقق فيما فى البحر ولذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شئ فورد عليه أن فيه دليلا وهو ما عن عمر مما ذكره وقول الصحابى عندنا حجة يترك به القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه مدعاه بل المراد أنه أخذ مما دسره بحر دار الحرب من باب طلب أى دفعه وقذفه فأصابه عسكر المسلمين لا ما استخرج ولاما دسره فأصابه رجل واحد لانه متلصص على أن ثبوته عن عمر لم يصح أصلا بل انما عرف بطريق ضعيفة رواها القسم بن سلام فى كتاب الاموال وانما الثابت عن عمر بن عبد العزيز أخرج عبد الرزاق أخبرنا معمر عن سماك بن الفضل عنه أنه أخذ من العنبر الخمس وعن الحسن البصرى وابن شهاب الزهرى قالا فى العنبر

فى قول أبى حنيفة رحمة الله تعالى عليه آخرا خلافا لابى يوسف) رحمة الله تعالى عليه قال أبو يوسف رحمه الله كان أبو حنيفة رحمة الله تعالى عليه يقول لاخمس فيه فلم أزل به حتى قال فيه الخمس ثم رأيت بعد ذلك ان لاخمس فيه لانى سألت عنه فوجدته مخالفا الرصاص يريد به أنه ينبع من عينه ولا ينطبع بنفسه فهو كالقير والنفط فصار كالماء وأبو حنيفة رحمه الله يقول انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره وان لم ينطبع بنفسه فصار كالفضة لا تنطبع الا بشئ يخالطها من آنك أو غيره وذكر الامام التمرتاشى رحمه الله فى الزئبق خمس خلاف أبى يوسف رحمه الله قال هو جوهر سيال كالماء والقير والنفط وقال هو حرك لاسيال وقال الامام التمرتاشى قال أبو يوسف رحمه الله لايخمس لانه معين بدليل انه يستقى بالدلاء فصار كالنفط ولهما انه جوهر اذابه حرارة معدنه فصار كما لو أذيب بالنار وفى الاسرار فى تعليل أبى يوسف لانه بمنزلة القير والنفط أى هو من جملة المياه ولاخمس فى المياه لتفاهته (قوله ولاخمس فى اللؤلؤ والعنبر) قيل ان مطر الربيع يقع فى الصدف فيصير لؤلؤا فعلى هذا أصله من الماء وليس فى الماء شئ وقيل ان الصدف حيوان يخلق الله فيه اللؤلؤ وليس فى الحيوان شئ وهو نظير ظبى المسك يوجد فى البر فلا شئ فيه كذا فى المبسوط وأما العنبر فذكر فى الكافى أنه من زبد البحر فان الامواج اذا تلاطمت هاج بها الزبد فلا يزال بها الريح حتى يمكث ماصفا فينعقد عنبرا فيقذفه الماء الى الساحل ويذهب مالا ينتفع به من الزبد جفاء فصار حكمه حكم الماء وفى المبسوط قيل نبت ينبت فى البحر بمنزلة الحشيش فى البر وقيل انه خثى دابة فى البحر وليس فى اخثاء الدواب شئ وفى كتاب المسالك العنبر نبات يكون فى قعر البحر فربما يبتلعه الحوت فاذا استقر فى بطن الحوت لفظه لمرارته ومالم يبتلعه

(ولاخمس فى العنبر واللؤلؤ عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف فيهما وفى كل حلية تخرج من البحر الخمس لان عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر) روى أن يعلى بن أمية كتب الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يسأله عن عنبرة وجدت على الساحل فكتب اليه فى جوابه انه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس قال صاحب النهاية هذا الذى ذكره يصلح حجة فى العنبر لافى اللؤلؤ ولم يذكر فى الكتاب حجة فى اللؤلؤ وذكر فى الفوائد الظهيرية أن سؤال عمر كان عنهما جميعا فانه سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر قال فيهما الخمس وأقول الذى يظهر من كلام المصنف أنه أراد به الاستدلال على اللؤلؤ بالدلالة لانه قال وفى كل حلية تخرج من البحر واستدل على المجموع بالعنبر لانه يخرج من البحر وفيه الخمس فكذا كل ما يستخرج منه دفعا للتحكم (ولهما أن قعر البحر لم يرد عليه القهر) ومعناه أن الخمس انما يجب فيما كان بايدى الكفرة وقد وقع فى أيدى المسلمين بايجاف الخيل والركاب والعنبر ليس كذلك

(قوله واستدل على المجموع بالعنبر لانه يخرج من البحر) أقول الضمير فى قوله لانه راجع الى العنبر

لانه لم يكن فى يد أحد لان قهر الماء يمنع قهر غيره وعن هذا قالوا لو وجد الذهب والفضة فى قعر البحر لم يجب فيه شئ وقوله (والمروى عن عمر) جواب عن الاستدلال بجوابه ووجهه أنه كان (فيما دسره البحر) أى دفعه وقذفه (وبه) أى بوجوب الخمس فى العنبر الذى دسره البحر (نقول) ومراده مدسره البحر الذى فى دار الحرب فوجده الجيش على ساحله فأخذوه فانه غنيمة يجب فيه الخمس وانما قلنا ذلك لانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى (١٨٦) العنبر انه شئ دسره البحر فلا شئ فيه فيحمل على أحد المعنيين اما على بحر دار الاسلام واما على

والمروى عن عمر فيما دسره البحر وبه نقول (متاع وجد ركازا فهو للذى وجده وفيه الخمس) معناه اذا وجد فى أرض لا مالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة

(باب زكاة الزروع والثمار)

(قال أبو حنيفة رحمه الله فى قليل ما أخرجته الارض وكثيره العشر سواء سقى سيحا أو سقته السماء

واللؤلؤ الخمس وروى الشافعى عن سفيان رضى الله عنه عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن ابراهيم ابن سعد كان عاملا بعدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال لو كان فيه شئ فالخمس وهذا ليس جزما من ابن عباس بالجواب بل حقيقته التوقف فى أن فيه شيأ أولا غير أنه ان كان فيه شئ فلا يكون غير الخمس وليس فيه رائحة الجزم بالحكم فسلم ما رواه أبو عبيد فى كتاب الاموال والشافعى أيضا حدثنا ابن أبى مريم عن داود بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال ليس فى العنبر خمس عن المعارض قال وحدثنا مروان بن معاوية عن ابراهيم المدينى عن أبى الزبير عن جابر نحوه فهذا أولى بالاعتبار من قول من دونهما ممن ذكرنا من التابعين ولو تعارضا كان قول النافى أرجح لانه أسعد بالوجه (قوله متاع الخ) المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والزئبق والعنبر وكل مال يوجد كنزا فانه يخمس بشرطه لانه غنيمة

(باب زكاة الزروع والثمار)

قيل تسميته زكاة على قولهما لاشتراطهما النصاب والبقاء بخلاف قوله وليس بشئ اذ لا شك فى أن المأخوذ عشرا أو نصفه زكاة حتى يصرف مصارف الزكاة وغاية ما فى الباب أنهم اختلفوا فى اثبات بعض شروط

الحوت فهو الجيد منه (قوله والمروى عن عمر رضى الله تعالى عنه فيما دسره البحر) أى فيما دسره البحر الذى فى دار الحرب فدخل الجيش دار الحرب فاخذوه فكان غنيمة ففيه الخمس (قوله متاع وجد ركازا) قال فى الفوائد الظهيرية المتاع ما يمتع به فى البيت من الرصاص ونحوه أى ينتفع به وقيل المراد الثياب لانه يستمتع بها والله تعالى أعلم بالصواب

(باب زكاة الزروع والثمار)

الاراضى ثلاثة عشرية وخراجية وصلحية الكلام فى هذا الباب فى خمسة مواضع أحدها ان العشر واجب وقال بعض الناس منسوخ لقول على رضى الله عنه نسخت الزكاة كل صدقة قبلها والثانى ان النصاب هل يشترط أم لا والثالث هل يشترط البقاء أم لا والرابع هل يجب العشر فيما لا يدخل تحت الوسق عندنا يجب وعند الشافعى رحمه الله لا يجب والخامس أن ما يوجد فى الجبال التى لا يملكها أحد هل يجب العشر أم لا قال أبو حنيفة رحمه الله فى قليل ما أخرجته الارض وكثيره العشر الاصل عند أبى حنيفة رحمه الله ان كل ما يستنبت فى الجنان ويقصد به استغلال الاراضى ففيه العشر الحبوب والبقول والرطاب والرياحين والوسمة والزعفران والورد والورس فى ذلك سواء وهو قول ابن عباس رضى الله عنه وقد روى انه حين كان واليا بالبصرة أخذ العشر من البقول من كل عشرة رساتج رستجة كذا فى المبسوط (قوله سواء أسقى سيحا) أى ماء جاريا أو سقته السماء الا القصب والمستثنى عند أبى حنيفة رحمه الله خمسة أشياء السعف فانها من أغصان الاشجار وليس فى

أنه أخذه واحد من المسلمين فى بحر دار الحرب لانه بمنزلة المتلصص ولا خمس فيهما وقوله (متاع وجد ركازا) أى حال كونه ركازا والمراد بالمتاع ما يتمتع به فى البيت من الرصاص والنحاس وغيرهما وقيل المراد به الثياب لانه يستمتع بها وذكر هذا البيان أن وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين أن يكون الركاز من النقدين أو غيرهما وكلامه واضح والله أعلم

(باب زكاة الزروع والثمار) سمى العشر زكاة كما يسمى المصدق فيما تقدم عاشرا مجازا وتأخير العشر عن الزكاة لانها عبادة محضة والعشر مؤنة فيها معنى العبادة والعبادات الخالصة مقدمة على غيرها (قال أبو حنيفة رحمه الله فى كل ما تنبت الارض ويبتغى به النماء قليلا كان أو كثيرا رطبا كان أو يابسا يبقى من سنة الى سنة أو لا يوسق أو لا سقى سيحا أى بماء جار أو سقته السماء أى المطر العشر

(قوله وقوله والمروى عن عمر جواب عن الاستدلال بجوابه) أقول الجار فى قوله بجوابه متعلق بالاستدلال فى قوله جواب عن الاستدلال الا والضمير فى قوله بجوابه راجع الى عمر رضى الله عنه (قوله ومراده الى قوله وانما قلنا ذلك) أقول قوله ذلك اشارة الى قوله ومراده الخ

(باب زكاة الزروع والثمار) (قوله قال أبو حنيفة رحمه الله فى كل ما تنبت الارض الى قوله العشر) أقول قوله فى كل ما تنبت الارض خبر

الا الحطب والقصب والحشيش والتبن والسعف وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية تبقى من سنة الى سنة اذا بلغ خمسة أوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) قيد بالثمرة احترازا عن غيرها وهى اسم لشئ من أصل وقيد بالباقية احترازا عن غيرها وحد البقاء أن يبقى سنة فى الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة والشعير والذرة (١٨٧) وغيرها دون الخوخ والتفاح والسفرجل

الا الحطب والقصب والحشيش وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة أوسق والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فى الخضراوات عندهما عشر) فالخلاف فى موضعين فى اشتراط النصاب وفى اشتراط البقاء لهما فى الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى ولابى حنيفة رحمه الله قوله عليه السلام ما أخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتأويل ما رواه زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق أربعون درهما

لبعض أنواع الزكاة ونفيها وهذا لا يخرجه عن كونه زكاة (قوله الا الحطب والقصب والحشيش) ظاهره كون ما سوى ما استثنى داخلا فى الوجوب وسينص على اخراج السعف والتبن الا أن يقال يمكن ادراجهما فى مسمى الحشيش على ما فيه وأما ما ذكروا من اخراج الطرفاء والدلب وشجر القطن والباذنجان فيندرج فى الحطب لكن بقى ما صرحوا به من أنه لا شئ فى الادوية كالهليلج والكندر ولا يجب فيما يخرج من الاشجار كالصمغ والقطران ولا فيما هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانها كالارض ولذا تستتبعها الارض فى البيع ولا فى كل بزر لا يطلب بالزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة فى نفسها ويجب فى العصفر والكتان وبزره لان كلا منهما مقصود وعدم الوجوب فى بعض هذه مما لا يرد على الاطلاق بأدنى تأمل (قوله الا فيما له ثمرة باقية) وهى ما تبقى سنة بلا علاج غالبا بخلاف ما يحتاج اليه كالعنب فى بلادهم والبطيخ الصيفى فى ديارنا وعلاجه الحاجة الى تقليبه وتعليق العنب (قوله والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) وكل صاع أربعة أمناء فخمسة أوسق ألف ومائتا من قال الحلوانى هذا قول أهل الكوفة وقال أهل البصرة الوسق ثلثمائة من وكون الوسق ستين صاعا مصرح به فى رواية ابن ماجه لحديث الاوساق كما سنذكره ولو كان الخارج نوعين كل أقل من خمسة أوسق لا يضم وفى نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والردىء والنوع الواحد هو ما لا يجوز بيعه بالآخر متفاضلا (قوله وليس فى الخضراوات) كالرياحين والاوراد والبقول والخيار والقثاء والبطيخ والباذنجان وأشباه ذلك وعنده يجب فى كل ذلك (قوله لهما فى الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) رواه البخارى فى حديث طويل ومسلم ولفظه ليس فى حب ولا تمر صدقة حتى تبلغ خمسة أوسق ثم أعاده من طريق آخر وقال فى آخره غير أنه قال بدل التمر ثمر يعنى بالمثلثة فعلم أن الاول بالمثناة وزاد أبو داود فيه والوسق ستون مختوما وابن ماجه والوسق ستون صاعا (قوله ولابى حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام ما أخرجت الارض ففيه العشر) أخرج البخارى عنه عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء والعيون

الشجر عشر والتبن فانه ساق للحب كالشجر للثمار والحشيش فانه ينتفى من الارض ولا يقصد استغلال الاراضى به والطرفاء والقصب فانه لا يقصد استغلال الاراضى بهما كذا فى المبسوط وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية والتمر والعنب والاجاص والرمان والعناب والتين يبقون بعد التجفيف فيخرص وكذا الوسق رطبا أو عنبا أو بسرا خرص ذلك جافا فان بلغ العنب مقدار ما يجىء منه الزبيب خمسة أوسق فيجب فى عينه الا اذا كان العنب مما يصلح للماء ولا يجىء منه الزبيب فلا شئ فيه وكذا حكم سائر الثمار والخوخ والكمثرى والتفاح والمشمش والثوم والبصل لا يبقون غالبا بعد التجفيف والوسق ستون صاعا كل صاع ثمانية أرطال

ونحوها وقيد بما اذا بلغ خمسة أوسق احترازا عما اذا كان دونها والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فخمسة أوسق ألف ومائتا من لان كل صاع أربعة أمناء قال شمس الائمة الحلوانى هذا قول أهل الكوفة وقال أهل البصرة الوسق ثلثمائة من (وليس فى الخضراوات) كالفواكه والبقول (عشر عندهما) لان البقول ليست بثمرة والفواكه لا بقاء لها سنة الا بمعالجة كثيرة (فالخلاف فى موضعين فى اشتراط النصاب وفى اشتراط البقاء) ولم يتعرض لكونه ثمرة لان البقول دخلت فى اشتراط البقاء (لهما فى الاول) أى فى اشتراط النصاب (قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) أى عشر لان زكاة التجارة تجب فيما دون خمسة أوسق اذا بلغت قيمته مائتى درهم (ولانه صدقة) بدليل تعلقه بنماء الارض وعدم وجوبه على الكافر وصرفه الى مصرف الصدقات وكل ما هو صدقة يشترط له النصاب ليتحقق الغنى (ولابى حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم ما أخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتأويل ما روياه زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق أربعون درهما) فتكون قيمة خمسة أوسق مائتى درهم وهو نصاب الزكاة قيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم فيكون لماليته عفو ونصاب قياسا على الزكاة والجواب أنه فاسد لانه قياس ما فيه العبادة مع كونه منصوصا عليه على العبادة المحضة وهو ظاهر الفساد

ولامعتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء وهو كله نماء ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام ليس في الخضراوات صدقة والزكاة غير منفية فتعين العشر وله مارويناه ومرويهما

أوكان عثريا العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر وروى مسلم عنه عليه السلام فيما سقت الانهار والغيم العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر وفيه من الآثار أيضا ما أخرج عبد الرزاق أخبرنا معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال فيما أنبتت من قليل وكثير العشر وأخرج نحوه عن مجاهد وعن ابراهيم النخعي وأخرجه ابن أبي شيبة أيضا عن عمر بن عبد العزيز ومجاهد وعن النخعي وزاد في حديث النخعي حتى في كل عشر دستجات بقل دستجة والحاصل أنه تعارض عام وخاص فمن يقدم الخاص مطلقا كالشافعي قال بموجب حديث الاوساق ومن يقدم العام أو يقول يتعارضان ويطلب الترجيح ان لم يعرف التاريخ وان عرف فالمتأخر ناسخ وان كان العام كقولنا يجب أن يقول بموجب هذا العام هنا لانه لما تعارض مع حديث الاوساق في الايجاب فيما دون الخمسة الاوسق كان الايجاب أولى للاحتياط فمن ثم له المطلوب في نفس الاصل الخلافي تم له هنا ولولا خشية الخروج عن الغرض لاظهرنا صحته أي اظهار مستعينا بالله تعالى واذا كان كذلك فهذا البحث يتم على الصاحبين لالتزامهما الاصل المذكور وما ذكره المصنف من حمل مرويهما على زكاة التجارة طريقة الجمع بين الحديثين قيل ولفظ الصدقة يشعر به فان المعروف في الواجب فيما أخرجت اسم العشر لا الصدقة بخلاف الزكاة (قوله ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام) روى نفي العشر في الخضراوات بالفاظ متعددة سوقها بطول في الترمذي من حديث معاذ وقال اسناده ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شئ وروى الحاكم هذا المعنى أيضا وصححه وغلط بأن اسحق بن يحيي تركه أحمد والنسائي وغيرهما وقال أبو زرعة موسى بن طلحة وهو الراوي عن معاذ مرسل عن عمر ومعاذ توفي في خلافة عمر فرواية موسى عنه مرسلة وما قيل ان موسى هذا ولد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وسماه لم يثبت والمشهور في هذا ما روى سفيان الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه انما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر وأحسن ما فيها حديث مرسل رواه الدارقطني عن موسى بن طلحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يؤخذ من الخضراوات صدقة والمرسل حجة عندنا لكن يجيء فيه ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة وما ذكره المصنف من أن المنفي أن يأخذ منها العاشر اذا مر بها عليه ويشير اليه لفظ هذا المرسل اذ قال نهى أن يؤخذ وهو لا يستلزم نفي وجوب أن يدفع المالك للفقراء والمعقول من هذا النهي أنه لما فيه من تفويت المصلحة على الفقير لان الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر

فحملته ألف ومائتا من قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله هذا قول أهل الكوفة وقال أهل البصرة الوسق ثلثمائة من كذا في المبسوط (قوله ولا معتبر بالمالك) جواب عن قولهما ولانه صدقة فيشترط النصاب فيه ليتحقق الغنى فنقول الغنى صفة المالك ولا يعتبر هنا المالك بدليل أنه يجب في الاراضي الموقوفة وأرض المكاتب فكيف تعتبر صفته اذ الصفة بدون الموصوف مما يستحيل وذكر في المبسوط وان كانت الارض لمكاتب أو صبي أو مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا شئ في الخارج من أرض المكاتب والعشر عنده قياس الزكاة لا يجب الا باعتبار المالك أما عندنا فالعشر مؤنة الارض النامية كالخراج فالمكاتب فيه والحر سواء وكذلك الخارج من الاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيه العشر عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يجب الا في الموقوفة على أقوام باعيانهم فانهم كالملاك (قوله والزكاة غير منفي) لان الخضراوات اذا كانت للتجارة تجب فيها الزكاة بالاتفاق فعلم ان المنفي هو العشر (قوله وله ماروينا) وهو ما أخرجته الارض ففيه العشر ومرويهما وهو قوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة

وقوله (ولامعتبر بالمالك فيه) أي في العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب يعني أن الغنى صفة المالك والمالك في باب العشر غير معتبر حتى يجب في أراضي المكاتب والصبي والمجنون والاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد (فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء وهو كله نماء ولهما في الثاني قوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة) ووجه الاستدلال أنه صلى الله عليه وسلم نفى الصدقة عن الخضراوات وليس الزكاة منفية بالاتفاق فتعين العشر (وله ماروينا) يعني قوله صلى الله عليه وسلم ما أخرجت الارض ففيه العشر (ومرويهما) وهو ليس في الخضراوات صدقة

(قوله ولهذا لا يشترط الحول لانه) أقول الضمير في قوله لانه راجع الى الحول

(محمول على صدقة يأخذها العاشر) يعني اذا مر بالخضراوات على العاشر وأراد العاشر أن يأخذ من عينها لاجل الفقراء عند اباء المالك عن دفع القيمة لا يأخذ (وبه) أي بهذا المروي (أخذ أبو حنيفة) في حق هذا المحمل الذي حملناه عليه وانما قلنا لاجل الفقراء لانه لو أخذ من عينها ليصرفه الى عمالته جاز وانما قلنا عند اباء المالك عن دفع القيمة لانه اذا أعطاه القيمة لا كلام في جواز أخذه وهذا لان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لان العاشر في الاغلب يكون نائيا عن البلد ولا يجد فقيرا ثمة يصرفه اليه فيحتاج الى أن يبعث بها الى البلد وربما تفسد قبل الوصول الى الفقراء فيؤدي الى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه المالك بنفسه والذي يقطع هذه المادة أن العام المتفق عليه ولو في بعض موجبه أولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا على العمل بما رواه أبو حنيفة في مقدار خمسة أوسق ولم يعمل بما رواه

محمول على صدقة يأخذها العاشر وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه ولان الارض قد تستنمي بما لا يبقى والسبب هي الارض النامية ولهذا يجب فيها الخراج أما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش

ولا بقاء للخضراوات فتفسد قبل الدفع اليهم ولذا قلنا لو أخذ منها العاشر ليصرفه الى عمالته كان له ذلك (قوله والسبب هي الارض النامية) أي بالخارج تحقيقا في حق العشر ولذا لا يجوز تعجيل العشر لانه حينئذ قبل السبب فاذا أخرجت أقل من خمسة أوسق لو لم نوجب شيأ لكان اخلاء للسبب عن الحكم وحقيقة الاستدلال انما هو بالعام السابق لان السببية لا تثبت الا بدليل الجعل والمفيد لسببيتها كذلك هو ذلك والا فالحديث الخاص أفاد أن السبب الارض النامية باخراج خمسة أوسق فصاعدا لا مطلقا فلا يصح هذا مستقلا بل هو فرع العام المفيد سببيتها مطلقا * واعلم أن ما ذكرنا من منع تعجيل العشر فيه خلاف أبي يوسف فانه أجازه بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة في الشجر هكذا حكى مذهبه في الكافي وفي المنظومة خص خلافه بثمر الاشجار بناء على ثبوت السبب نظرا الى أن بنمو الاشجار يثبت نماء الارض تحقيقا فيثبت السبب بخلاف الزرع فانه ما لم يظهر لم يتحقق نماء الارض ثم اذا ظهر فادى يجوز اتفاقا وهل يكون تعجيلا ينبني على وقت الوجوب متى هو فعند أبي حنيفة عند ظهور الثمرة فلا يكون تعجيلا وعند أبي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند تصفيته وحصوله في الحظيرة فيكون تعجيلا وثمرة هذا الخلاف تظهر في وجوب الضمان بالاتلاف قال الامام يجب عليه عشر ما أكل أو أطعم ومحمد يحتسب به في تكميل الاوسق يعني اذا بلغ المأكول مع ما بقي خمسة أوسق يجب العشر في الباقي لا في التالف وأما أبو يوسف فلا يعتبر الذاهب بل يعتبر في الباقي خمسة أوسق الا أن يأخذ المالك من المتلف ضمان ما أتلفه فيخرج عشره وعشر ما بقي (قوله ولهذا يجب فيها الخراج) أي لكونها السبب الا أن سببيتها تختلف بالنسبة الى العشر والخراج ففي الخراج بالنماء التقديري فلذا يجب ويؤخذ بمجرد التمكن من الزراعة وان لم يزرع وفي العشر بالتحقيق كما قدمنا

الخضراوات بفتح الخاء لا غير الفواكه كالتفاح والكمثرى أو البقول كالكرفس وغيره كذا في المغرب محمول على صدقة يأخذها العاشر اذا مر بها ولهذا ذكر في بعض الروايات لا تؤخذ من الخضراوات صدقة (قوله وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله) أي عمل أبو حنيفة رحمه الله بمرويهما على ان المنفي صدقة يأخذها العاشر من عينها لاجل الفقراء عند اباء المالك عن دفع قيمتها أما اذا أعطى من قيمتها له الاخذ وكذا اذا أخذ من عينها لعمالته له ذلك أيضا وانما لا يأخذ من عينها لاجل الفقراء لان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لان العاشر في الاغلب يكون نائيا عن البلدة ولا يجد فقيرا ثمة ليؤدي اليه فيحتاج الى أن يبعث بها الى البلدة ومتى بعث فربما يفسد قبل الوصول الى الفقراء فيؤدي الى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه المالك بنفسه (قوله

أبو حنيفة وانما حمله على محمل آخر وعمل به فيه وأبو حنيفة رحمه الله أخذ هذا الاصل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه عمل بالعام المتفق عليه حين أراد اجلاء بني النضير وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب وأجلاهم ولم يلتفت الى ما اعترضوا به عليه من قوله صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون كذا نقله شيخي عن شيخ شيخه رحمهم الله وقوله (ولان الارض قد تستنمي) دليل معقول على مدعاه وتقريره أن السبب هي الارض النامية والارض النامية قد تستنمي بما لا يبقى فلو لم يجب العشر فيما لا يبقى لكان قد وجد السبب والخارج بلا شئ وذلك اخلاء السبب عن الحكم في موضع يحتاط في اثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز (ولهذا يجب فيه) أي فيما لا يبقى من الخارج كالخضراوات أو في الارض النامية بالخارج الذي لا يبقى على تأويل المكان وقوله (أما الحطب) بيان لما استثناه أبو حنيفة مما أخرجته الارض وقوله (في الجنان) أي في البساتين وبيانه أن الحطب والقصب والحشيش ونحوها مما لا يستنمي به الارض لا عشر فيها لان سبب وجوب العشر الارض النامية وهذه الاشياء تنقى عنها البساتين لانها اذا غلبت على الارض أفسدتها فلا يحصل بها النماء حتى لو اتخذ الارض مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر

(قال المصنف ولهذا يجب فيها الخراج) أقول فيه بحث لان الخراج يكفي في وجوب النماء التقديري ولا يلزم حقيقة النماء بخلاف العشر فلا يقاس على الخراج فتأمل وجوابه أنه يتحول عن المكنة الى الخارج عند الخروج فيعتبر النماء تحقيقا حينئذ فتأمل

وقوله (والمراد بالمذكور القصب الفارسى) القصب كل نبات كان ساقه أنابيب وكعوبا والكعب العقدة والانبوب ما بين الكعبين وأنواع القصب الفارسى وهو ما يتخذ منه الاقلام وقصب الذريرة وهو نوع منه متقارب العقد وأنبوبه مملوء من مثل نسج العنكبوت وفى مضغه حرافة ومسحوقه عطر يؤتى به من الهند وأجوده الياقوتى اللون وقصب السكر والمستثنى منها القصب الفارسى وأما الآخران ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف وهو ورق الجريد الذى يتخذ منه المراوح والتبن لان المقصود هو الحب والثمر دونهما فان قيل ينبغى أن يجب العشر فى التبن لانه كان واجبا وقت كون الزرع قصيلا والتبن هو القصيل ذاتا الا أنه زادت فيه اليبوسة وبها لا يتغير الواجب أجيب بانه لا يجب العشر فى التبن لان العشر كان واجبا قبل ادراك الزرع فى الساق حتى لو قصله وجب العشر فى القصيل فاذا أدرك تحول العشر من الساق الى الحب كما تحول (١٩٠) الخراج من المكنة عند التعطيل الى الخارج عند الخروج قال (وما سقى بغرب أو دالية) الغرب الدلو العظيمة والدالية المنجنون تديرها البقرة وذكر فى المغرب أن الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز فى رأسه مغرفة كبيرة يستقى بها والسانية الناقة التى يستقى عليها وقوله (ففيه نصف العشر على القولين) أى على حسب اختلاف قول أبى حنيفة وقول أبى يوسف ومحمد عنده يجب نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء وعندهما أيضا يجب نصف العشر لكن بشرط النصاب والبقاء كما بينا وماذكره من الدليل ظاهر وقال شمس الائمة السرخسى علل بعض مشايخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وبكثرتها فيما سقى بغرب أو دالية وهذا ليس بقوى فان الشرع أوجب الخمس فى الغنائم والمؤنة فيها أكثر منها فى الزراعة ولكن هذا تقدير شرعى فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليها وقوله (وان سقى سيحا وبدالية) واضح وانما عطف الدالية بالباء لان التقدير السيح اسم للماء دون الدالية فان الدالية آلة الاستقاء فلا يصح أن يقال سقى دالية لان الدالية غير مسقية بل هى آلة السقى كذا فى النهاية وقوله (قال أبو يوسف) قيل انما ابتدأ بقول أبى يوسف لانه لا يرد الاشكال على قول أبى حنيفة فانه يقول بالعشر فى القليل والكثير وهما أثبتا الحكم على قود مذهبهما فى المنصوص عليه وهو ما يدخل تحت الوسق فيحتاج الى البيان فيما لا يوسق وقوله (لان التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه) لانه يقدر أولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق أقصى ما يقدر به من معياره وأقصى ما يقدر به فى القطن الحمل لانه يقدر أولا بالاساتير ثم بالامناء ثم بالحمل فكان الحمل أعلى ما يقدر به وفى الزعفران المن لانه يقدر أولا بالسنجات ثم بالاساتير ثم بالمن وقوله (وفى العسل العشر اذا أخذ من أرض العشر) قيد بأرض العشر لانه اذا أخذ من أرض الخراج فلا شئ فيه لا عشر ولا خراج كما نبين وقوله (فاشبه الابريسم) يعنى الذى يكون من دود القز (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام) يعنى به ما روى أبو سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى أهل اليمن أن فى العسل

يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسى أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لان المقصود الحب والثمر دونهما قال (وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر على القولين) لان المؤنة تكثر فيه وتقل فيما يسقى بالسماء أو سيحا وان سقى سيحا وبدالية فالمعتبر أكثر السنة كما مر فى السائمة (وقال أبو يوسف رحمه الله فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق) كالذرة فى زماننا لانه لا يمكن التقدير الشرعى فيه فاعتبرت قيمته كما فى عروض التجارة (وقال محمد رحمه الله يجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر فى القطن خمسة أحمال كل حمل ثلثمائة من وفى الزعفران خمسة أمناء) لان

(قوله وقصب الذريرة) نوع من القصب فى مضغه حرافة ومسحوقه عطر (قوله بخلاف السعف والتبن) وانما لم يجب فى التبن لانه غير مقصود بزراعة الحب غير أنه لو قصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لانه صار هو المقصود ولا حاجة الى أن يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد ثم تحول الى الحب عند الانعقاد وعن محمد فى التبن اذا يبس فيه العشر (قوله بغرب) الغرب الدلو الكبير والدالية الدولاب والسانية الناقة يستقى بها (قوله على القولين) يعنى مطلقا كما هو قوله أو اذا بلغ خمسة أوسق (قوله وقال أبو يوسف) لما اشترطا خمسة أوسق فيما لا يوسق كيف التقدير عندهما اختلفا فيه فقال أبو يوسف اذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب ووجهه ظاهر فى الكتاب وقال محمد أن يبلغ خمسة أعدادا أى أمثال كل واحد هو أعلى ما يقدر به ذلك النوع الذى لا يوسق فاعتبر فى القطن خمسة أحمال وخمسة أمناء فى السكر

أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر) قال شيخ الاسلام فى مبسوطه وقصب السكر ان كان يخرج منه العسل يجب فيه العشر وان كان لا يخرج منه العسل كالقصب الفارسى لا يجب فيه العشر قيل انما لا يخرج منه العسل اذا يبس وقصب الذريرة نوع من القصب فى مضغه حرافة ومسحوقه عطر يؤتى به من الهند وانما سمى به لانها تجعل ذرة ذرة وتلقى فى الدواء (قوله بخلاف السعف والتبن) السعف ورق جريد النخل الذى يتخذ منه الزبل والمراوح وعن الليث رحمه الله أكثر ما يقال له السعف اذا يبس واذا كانت رطبة فهى الشطبة وقد يقال للجريد نفسه سعف والواحدة سعفة لا يقال كان ينبغى أن يجب فى التبن لانه هو القصيل بعينه الا أنه قد يبس حتى لو قصله يجب العشر فى القصيل لانا نقول كان فيه العشر قبل الادراك فلما أدرك تحول العشر من الساق الى الحب كما تحول الخراج من التمكن عند التعطيل الى الخارج عند الخروج لان المقصود هو الحب الغرب الدلو العظيمة والدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز وفى رأسه مغرفة كبيرة يستقى بها وفى

(قوله كما تحول الخراج من المكنة عند التعطيل الى الخارج عند الخروج) أقول قوله عند التعطيل ناظر الى المكنة وقوله عند الخروج ناظر

التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه (وفى العسل العشر اذا أخذ من أرض العشر) وقال الشافعى رحمه الله لا يجب لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريسم ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فى العسل العشر

والزعفران وخمسة أفراق فى العسل (قوله اذا أخذ من أرض العشر) قيد به لانه لو أخذ من أرض الخراج لم يجب فيه شئ (قوله لانه متولد من الحيوان) (١) يعنى القز ووجوب العشر فيما هو من أنزال الارض (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فى العسل العشر) أخرج عبد الرزاق عنه عليه السلام أنه كتب الى أهل اليمن أن يؤخذ من أهل العسل العشر وليس له علة الا عبد الله بن محرز قال ابن حبان كان من خيار عباد الله الا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الاخبار ولا يفهم وحاصله أنه كان يغلط كثيرا وروى ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى عن نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ من العسل العشر وروى الشافعى أخبرنا أنس بن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن أبى ذباب عن أبيه عن سعد بن أبى ذباب الدوسى قال أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فاسلمت وقلت يا رسول الله اجعل لقومى ما أسلموا عليه ففعل واستعملنى أبو بكر رضى الله عنه بعد النبى صلى الله عليه وسلم فلما قدم على قومه قال يا قوم أدوا زكاة العسل فانه لا خير فى مال لا تؤدى زكاته قالوا كم ترى قال العشر فاخذت منهم العشر فاتيت به عمر رضى الله عنه فباعه وجعله فى صدقات المسلمين وكذا رواه ابن أبى شيبة عن صفوان بن عيسى حدثنا الحرث بن عيسى به ورواه الصلت بن محمد عن أنس بن عياض عن الحرث ابن أبى ذباب عن منير بن عبد الله عن أبيه عن سعد ولم يعرف ابن المدينى والمنير وسئل عنه أبو حاتم أيصح حديثه قال نعم قال الشافعى رحمه الله وفى هذا ما يدل على أنه عليه السلام لم يامره باخذ الصدقة من العسل وأنه شئ رآه فتطوع له به أهله وأخرج ابن ماجه عن سعد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن أبى سيارة المتعى قال قلت يا رسول الله ان لى نحلا قال أد العشر قلت يا رسول الله احمها لى فحماها وكذا رواه الامام أحمد وأبو داود الطيالسى وأبو يعلى الموصلى فى مسانيدهم قال البيهقى هذا أصح ما روى فى وجوب العشر فيه وهو

الايضاح اذا أخرجت الارض العشرية حبوبا مختلفة ولم يبلغ كل نوع منها خمسة أوسق فعن أبى يوسف رحمه الله فى ذلك ثلاث روايات روى محمد عنه انه لا يجب شئ حتى يبلغ كل صنف نصابا لانه يجعل كل واحد كانه المنفرد بكونه خارجا وروى عنه أنه قال كل نوعين لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا كالابيض مع الاسود أو ما أشبه ذلك من أنواع الحنطة ضم البعض الى البعض لاتحاد الجنس وما يجوز بيعه بالآخر متفاضلا لا يضم لان الضم اثبات الاتحاد واختلاف الجنس ينافى الاتحاد وهذه الرواية قول محمد رحمه الله وروى عنه ان ما أدرك فى وقت واحد ضم بعضه الى بعض وان اختلف أجناسه وان لم يدرك فى وقت واحد لا يضم لان الحق يجب بحسب الارض بوصف النماء وذلك يحصل بمنفعة الارض فان اتحدت المنفعة لا يختلف باختلاف الخارج كعروض التجارة وما أدرك فى أوقات مختلفة فقد اختلفت منفعته وقال أبو يوسف رحمه الله اذا كان للرجل أراض مختلفة فى رساتيق مختلفة فان كان العامل واحدا يضم ويأخذ وان كان العمال مختلفة لم يكن لاحد العاملين مطالبته حتى يكمل النصاب فاما المالك فيما بينه وبين الله تعالى مخاطب بالاداء لان السبب قد وجد فى حقه فاما حق الاخذ للعامل انما ثبت باعتبار ولايته فاذا لم يبلغ ما فى ولايته نصابا لم يثبت حق الاخذ وقول محمد رحمه الله فى التحقيق راجع الى هذا قال واذا أخرجت الارض المشتركة خمسة أوسق ففيها العشر فى احدى الروايتين عن أبى يوسف رحمه الله لان المعتبر وجود النصاب لا المالك ألا ترى انه يجب فى أرض المكاتب والوقف وروى عنه انه لا يجب وهو قول محمد رحمه الله لان الايجاب عليه يكون فلا بد من وجود النصاب فى حقه ومسائل الباب لا تتأتى على قول أبى حنيفة رحمه الله لان عنده يجب العشر فى القليل والكثير ثم اختلفوا فى وقت الوجوب فوقت الوجوب عند أبى حنيفة رحمه الله يكون عند ظهور الثمرة وعندهما

(١) قول صاحب الفتح يعنى القز هكذا فى عدة نسخ ولعله سقط من النساخ ما يناسب هذا التفسير وهو قول الهداية فاشبه الابريسم كما فسره به صاحب العناية اه من هامش الاصل

ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القزلانه يتناول من الاوراق ولا عشر فيها ثم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يجب فيه العشر قل أو كثر لانه لا يعتبر النصاب وعن أبى يوسف رحمه الله أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أوسق كما هو أصله وعنه أنه لاشئ فيه حتى يبلغ عشر قرب

منقطع قال الترمذى سألت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال حديث مرسل سليمان بن موسى لم يدرك أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فى زكاة العسل شئ يصح وروى أبو داود حدثنا أحمد بن أبى شعيب الحرانى أخبرنا موسى بن أعين عن عمرو بن الحرث المصرى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال جاء هلال أحد بنى متعان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نحل له وسأله أن يحمى له واديا يقال له سلبة فحماه له فلما ولى عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب الى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب له عمر ان أدى اليك ما كان يؤدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم له سلبة والافانما هو ذباب غيث يأكله من شاء وكذلك رواه النسائى وروى الطبرانى فى معجمه حدثنا اسمعيل بن الحسن الخفاف المصرى حدثنا أحمد ابن صالح حدثنا ابن وهب أخبرنا أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بنى سيارة قال الدارقطنى فى كتاب المؤتلف والمختلف صوابه شبابة بمعجمة وبباءين موحدتين وهم بطن من فهم كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نحل كان لهم العشر من كل عشر قرب قربة وكان يحمى واديين لهم فلما كان عمر رضى الله عنه استعمل على ماهناك سفيان بن عبد الله الثقفى فابوا أن يؤدوا اليه شيأ وقالوا انما كنا نؤديه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب سفيان الى عمر فكتب اليه عمر انما النحل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقا الى من يشاء فان أدوا اليك ما كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم أوديتهم والا فخل بينه وبين الناس فادوا اليه ما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمى لهم أوديتهم وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتاب الاموال حدثنا أبو الاسود عن ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبى جعفر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤخذ فى زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قربة من أوسطها واذ قد وجدنا أوجد ناك غلب على الظن الوجوب فى العسل وأن أخذ سعد ليس رأيا منه وتطوعا منهم كما قاله الشافعى فانه قال أدوا زكاة العسل والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكونه رأيا منه وحمله على السماع أولى وقولهم كم ترى لا يستلزم علمهم بانه عن رأى فى أصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بان الرأى فى خصوص الكمية بان يكون ما علمه من النبى صلى الله عليه وسلم أصل الوجوب مع اجمال الكمية وعلى كل حال لا يكونون قاصدى التطوع سواء كان مجتهدا فى الكمية أو فى أصل الوجوب اذ قد قلدوه فى رأيه فكان واجبا عليهم اذ كان رأيه الوجوب ثم كون عمر رضى الله عنه قبله منه ولم ينكره عليه حين أتاه بعين العسل مع أنه لم يأت به الا على أنه زكاة أخذها منهم يدل على أنه حق معهود فى الشرع ويدل عليه أيضا الحديث المرسل الذى لا شبهة فى ثبوته وفيه الامر منه عليه السلام باداء العشور والمرسل بانفراده حجة على ما أقمنا الدلالة عليه وبتقدير أن لا يحتج به بانفراده فتعدد طرق الضعيف ضعفا بغير فسق الرواة يفيد حجيته اذ يغلب على الظن اجادة كثير الغلط فى خصوص هذا المتن وهنا كذلك وهو المرسل المذكور مع حديث عبد الرزاق وابن ماجه وحديث القاسم بن سلام وحديث الشافعى فتثبت

بى يوسف الوجوب عند الادراك وعند محمد رحمه الله يكون عند استحكامه وتصفيته وحصوله عند الحظائر وثمرة هذا الاختلاف تظهر على قول أبى حنيفة رحمه الله عند الاستهلاك فما استهلكه بعد الوجوب يكون مضمونا عليه وما كان قبله فلا وعندهما تظهر فى حق هذا الحكم وفى حق تكميل النصاب أيضا فما هلك قبل الوجوب لا يستكمل به النصاب وما هلك بعد الوجوب لم ينعدم الوجوب فى الباقى وان انتقص النصاب كما فى باب الزكاة (قوله وفى العسل العشر اذا أخذ من أرض العشر ولا شئ فيه فى أرض الخراج) أى لا شئ فى عينه ولكن يجب الخراج باعتبار التمكن من الاستنزال وفى الايضاح وما كان فى أرض الخراج ففيه الخراج

الحديث

العشر (ولان النحل يتناول من الانوار والثمار) قال الله تعالى ثم كلى من كل الثمرات (وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما) وقوله (ثم عند أبى حنيفة) ظاهر

وقوله (لحديث بنى شبابة) وفى بعض النسخ بنى سيارة وهو ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما أن بنى شبابة قوما من خثعم وقال فى المغرب من خثعم كانت لهم نحل عسالة يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة وكان يحمى لهم واديهم فلما كان فى زمن عمر رضى الله عنه استعمل عليهم سفيان بن عبد الله الثقفى رضى الله عنه فابوا أن يعطوه شيأ فكتب فى ذلك الى عمر رضى الله عنه فكتب اليه عمر رضى الله عنه ان النحل ذباب غيث يسوقه الله الى من يشاء فان أدوا اليك ما كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم واديهم والا فخل بينها وبين الناس فدفعوا اليه العشر والقربة خمسون رطلا وقوله (كل فرق ستة وثلاثون رطلا) الفرق بفتحتين اناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلاثة أصوع نقله صاحب المغرب فى التهذيب عن ثعلب وخالد ابن يزيد قال الازهرى والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفى الصحاح الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا قال وقد يحرك ثم قال المطرزى قلت وفى نوادر هشام عن محمد رحمهما الله الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم أجد هذا فيما عندى من أصول اللغة (قوله وكذا فى قصب السكر) أى الخلاف بين أبى يوسف ومحمد فى قصب السكر كما هو وفى القطن والزعفران فيعتبر عند أبى يوسف بقيمة خمسة أوسق وعند محمد خمسة أمناء وقوله (وما يوجد فى

لحديث بنى شبابة أنهم كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وعنه خمسة أمناء وعن محمد رحمه الله خمسة أفراق كل فرق ستة وثلاثون رطلا لانه أقصى ما يقدر به وكذا فى قصب السكر وما يوجد فى الجبال من العسل والثمار ففيه العشر وعن أبى يوسف رحمه الله أنه لا يجب لانعدام السبب وهو الارض النامية وجه الظاهر أن المقصود حاصل وهو الخارج

الحجية اختيارا منهم ورجوعا والا فالزاما وجبرا ثم لم يدل دليل على اعتبار النصاب فيه وغاية ما فى حديث القرب أنه كان أداؤهم من كل عشر قرب قربة وهو فرع بلوغ عسلهم هذا المبلغ أما النفى عما هو أقل من عشر قرب فلا دليل فيه عليه وأما ما فى الترمذى أنه عليه السلام قال فى العسل فى كل عشرة أزق زق فضعيف (قوله لحديث بنى شبابة) قال فى العناية وفى بعض النسخ أبى سيارة وهو الصواب بعد ما ذكر أن صوابه بنى شبابة كما قدمناه فاستجهله الزيلعى وقال كيف يكون صوابا مع قوله كانوا يؤدون اه وليس هذا الدفع بشئ لانه لو قيل عن أبى سيارة أنهم كانوا يؤدون لم يحكم بخطا العبارة فانه أسلوب مستمر فى ألفاظ الرواة والمراد منه أن قومه كانوا يؤدون أو أنه مع باقى القوم كانوا يؤدون بل الصواب أن أبا سيارة هنا ليس بصواب فانه ليس فى حديث أبى سيارة ذكر القرب بل ما تقدم من قوله ان لى نحلا فقال عليه السلام أد العشور الى ما استبعده به فالحاصل أن أبا سيارة المتقى ثابت وكذا بنى شبابة وهو الصواب بالنسبة الى من قال بنى سيارة لا مطلقا فارجع تامل ما قبله من الكلام الطويل حينئذ *(فرع)* اختلف فى المن اذا سقط على الشوك الاخضر قيل لا يجب فيه عشر وقيل يجب ولو سقط على الاشجار لا يجب (قوله وكذا فى قصب السكر) قال فى شرح الكنز فى قصب السكر العشر قل أو كثر وعلى قياس قول أبى يوسف يعتبر ما يخرج من السكر أن يبلغ قيمة خمسة أوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء اه وهذا تحكم بل اذا بلغ قيمة نفس الخارج من القصب قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق كان ذلك نصاب القصب على قول أبى يوسف وقوله وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء يريد فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة أمناء سكر وجب فيه العشر على قول محمد والا فالسكر نفسه ليس مال الزكاة الا اذا أعد للتجارة وحينئذ يعتبر أن تبلغ قيمته نصابا واذا فالصواب أيضا على قول محمد أن يبلغ القصب الخارج خمسة مقادير من أعلى ما يقدر به القصب نفسه كخمسة أطنان فى عرف ديارنا والله أعلم والفرق بتحريك الراء عند أهل اللغة وأهل الحديث يسكنونها وهو مكيال معروف هو ستة عشر رطلا وقال المطرزى انه لم يرتقديره بستة وثلاثين فيما عنده من أصول اللغة (قوله أن المقصود حاصل وهو الخارج) فلا يلتفت الى كونه مالكا للارض أو غير مالك كما اذا آجر العشرية عندهما يجب العشر على المستأجر وليس بمالك وعنده على المؤجر وكما اذا استعارها وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق خلافا

ولا عشر فيه لانه متولد من أنوار الشجر ويجرى مجرى الثمرة (قوله لحديث بنى شبابة) وفى بعض النسخ بنى سيارة وفى المغرب بنو شبابة قوم بالطائف من خثعم كانوا يتخذون النحل حتى نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابى وسيارة تصحيف وفى المغرب الفرق بفتحتين اناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلاثة أصوع بصاع الحجاز لان الصاع عندهم خمسة أرطال وثلث رطل وعند أهل العراق ثمانية أرطال هكذا فى التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد قال الازهرى والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك قال المطرزى وفى نوادر هشام عن محمد رحمه الله الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم أجد هذا فيما عندى من أصول اللغة وفى الجامع الصغير

الجبال) ظاهر وقوله (ان المقصود حاصل وهو الخارج) يعنى ولا معتبر بكون الارض غير مملوكة له لان العشر يجب على المستعير اذا زرع ولو لم تكن الارض مملوكة له لما أن الخارج سلم له من غير عوض فكذا هذا

(قوله نقله صاحب المغرب فى التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد) أقول والظاهر أن يقال عن التهذيب ويمكن أن يقدر قائلا فحينئذ يستقيم الكلام

(قوله وكل شئ أخرجته الارض) كل شئ أخرجته الارض مما فيه الواجب العشرى عشرا كان أو نصفه لا يرفع المؤنة من العشر مثل أجر العمال والبقر وكرى الانهار وغير ذلك يعنى لا يقال بعدم وجوب العشر فى قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر فى كل الخارج ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقى لان قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كانه اشتراه ألا ترى أن من زرع فى أرض مغصوبة سلم له من الخارج بقدر ما غرم من نقصان الارض فطاب له كانه اشتراه ووجه قولنا أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لانه قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لان رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو باطل وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء اذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان واذا كان الخارج فيما سقى بغرب أربعين قفيزا والمؤنة تساوى عشرين قفيزا فاذا رفعت كان الواجب قفيزين فلم يكن تفاوت بين ما سقته السماء وبين ما سقى بغرب والمنصوص خلافه فتبين أن ما سقى بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة وهذا الحل من خواص هذا الشرح فليتامل قيل كان من حق الكلام أن يقول مما فيه العشر أو نصف العشر لان الواجب أحدهما والجواب أن المراد الواجب العشرى كما أشرنا اليه فى صدر الكلام فكأن العشر صار علما لذلك سواء كان عشرا لغويا أو نصفه وقوله (تغلبى)

قال (وكل شئ أخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) لان النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها قال (تغلبى له أرض عشر عليه العشر مضاعفا)

لزفر هذا اذا كان المستعير مسلما فان كان ذميا فهو على رب الارض بالاتفاق واذ قد ذكرناهما تين فلنذكر الوجه تتميما لهما فى الاولى أن العشر منوط بالخارج وان لم يكن سببا وهو للمستأجر وله أنها كما تستنمى بالزراعة تستنمى بالاجارة فكانت الاجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالايجاب عليه ولزفر فى الثانية وهو رواية عن أبى حنيفة أن السبب ملكها والنماء له معنى لانه أقام المستعير مقام نفسه فى الاستنماء فكان كالمؤجر ولنا أن المستعير قام مقام المالك فى الاستنماء فيقوم مقامه فى العشر بخلاف المؤجر لانه حصل له عوض منافع أرضه ولو اشترى زرعا وتركه باذن البائع فادرك فعند أبى حنيفة ومحمد عشره على المشترى وعند أبى يوسف عشر قيمة القصيل على البائع والباقى على المشترى له أن بدل القصيل حصل للبائع فعشره عليه ألا ترى أنه لو لم يتركه وقصله كان عشره عليه والباقى حصل للمشترى فعشره عليه ولهما أن العشر واجب فى الحب وقد حصل المشترى وانما كان يجب فى القصيل لو قصله لانه حينئذ كان هو المستنمى به فلما لم يقصل كان المستنمى به الحب ففيه العشر ولو غصب أرضا عشرية فزرعها ان نقصتها الزراعة كان العشر على صاحب الارض لانه يأخذ ضمان نقصانها فيكون بمنزلة نمائها عند أبى حنيفة كالمؤجر وان لم تنقصها الزراعة فعلى الغاصب فى زرعه ولو زارع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبى حنيفة العشر على صاحب الارض كما فى الاجارة وعندهما يكون فى الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض فى قولهم (قوله مما فيه العشر) الاولى أن يقول مما فيه العشر أو نصفه كى لا يظن أن ذلك قيد معتبر (قوله لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) وكرى الانهار وأجرة الحارس وغير ذلك يعنى لا يقال بعدم وجوب العشر فى قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة بل يجب العشر فى الكل ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيم المؤنة فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقى لان قدر المؤنة بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه ألا يرى أن من زرع فى أرض مغصوبة سلم له قدر ما غرم من نقصان الارض وطاب له كأنه اشتراه ولنا ما تقدم من قوله عليه السلام فيما سقى سيحا الخ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلو رفعت المؤنة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما فى الباقى لانه لم ينزل الى نصفه الا للمؤنة والفرض أن الباقى بعد رفع قدر المؤنة لا مؤنة فيه فكان الواجب دائما العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعا مرة العشر ومرة نصفه بسبب المؤنة فعلمنا أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج وهو القدر المساوى للمؤنة أصلا وفى النهاية ما حاصله وتحريره

للثمر ناشئ وقيل فى المن يسقط على العوسج فى أرض انسان العشر وفيه نظر لانه اتفاقى لا يعد له الارض وفيه أيضا ما يوجد فى الجبال والبرية والموات من العسل والفواكه فان كان لا يحميه الامام فهو كالصيد وان كان يحميه ففيه العشر لانه مال مقصود وعن أبى يوسف رحمه الله والحسن لا عشر فيه لانه باق على الاباحة (قوله تغلبى له أرض عشر) الواجب فى الارض ثلاثة عشر وخراج وتضعيف والملاك ثلاثة مسلم وذمى وتغلبى (قوله

(قوله كل شئ أخرجته الارض مما فيه الواجب) أقول الاولى أن يقال من الواجب كما لا يخفى (قوله العشرى) أقول عرف ونسبة العشر الى العشر من نسبة الخاص الى العام كما فى اطلاق الذاتى على نفس الماهية (قوله عشرا كان أو نصفه) أقول المستتر فى قوله كان راجع الى الواجب فى قوله مما فيه الواجب العشرى (قوله وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء الى قوله وهذا الحل من خواص هذا الشرح) أقول فيه شئ لانه اذا لم يرفع المؤنة يكون الواجب قفيزين أيضا فانهما نصف العشر والاولى أن يعتبر ما ذكره من المؤنة فيما سقته السماء أيضا (قوله قيل كان من حق الكلام الى قوله والجواب الخ) أقول القائل هو صاحب النهاية ويمكن أن يجاب عنه أيضا بأن يقال يجوز

عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعن محمد رحمه الله أن فيما اشتراه التغلبى من المسلم عشرا واحدا لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك (فان اشتراها منه ذمى فهى على حالها عندهم) لجواز

أنه قد يفضى الى اتحاد الواجب مع اختلاف المؤنة واللازم منتف شرعا فينتفى ملزومه وهو عدم تعشير البعض المساوى لقدر المؤنة بيان الملازمة لو فرض أن الخارج مثلا أربعون قفيزا فيما سقته السماء واستحق قيمة قفيزين للعمال والثيران وغيرها فان الواجب على قول العامة أربعة أقفزة اعتبار المجموع الخارج وعلى قول أولئك قفيزان لان ما يقابل المؤنة من الخارج لا يجب فى قدر مقابله شئ فلو فرض اخراج أربعين قفيزا فيما سقى بدالية أو غرب فان الواجب فيه قفيزان بحكم الشرع فيلزم اتحاد الواجب فيما سقى بغرب وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع اهـ ولا يخفى عليك أن معنى المنقول عنهم فيما تقدم أن القدر الذى يقابل المؤنة لا يعشر ويعشر الباقى فيعشر فى المسئلة التى فرضها فى النهاية أولا ثمانية وثلاثون قفيزا لان القفيزين الاخيرين استغرقا فى المؤنة فلا يعشران فيكون الواجب أربعة أقفزة الا خمس قفيز وهذا التصوير المذكور فى النهاية يفيد أنه يرفع قدر المؤنة وهو القفيزان من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين فأسقطوا عشر عشرين قفيزا وليس هذا هو معنى المنقول عنهم نعم ان كان قولهم فى الواقع هو هذا فذلك دفعه والا فلا وهو الظاهر والتصوير الصحيح على ما هو الظاهر فى المسئلة التى فرضها أن تستغرق المؤنة عشرين قفيزا (قوله وعن محمد رحمه الله الخ) ضبط هذا الفصل على تمامه أن الارض اما عشرية أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمى وتغلبى فالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها أو تضعيفية فكذلك عند أبى حنيفة سواء كان التضعيف أصليا بأن كانت من أراضى بنى تغلب الاصلية أو حادثا بأن استحدثوا ملكها فضعفت عليهم وقال أبو يوسف ترجع الى عشر واحد لزوال الداعى الى التضعيف وهو الكفر مع التغلبية وقياسا على ما لو اشترى المسلم خمسا من سائمة ابل التغلبى فانها ترجع الى شاة واحدة اتفاقا وقول محمد فى الاصح مع أبى حنيفة الا أنه لا يتأتى قوله فى التضعيف الحادث ولابى حنيفة رحمه الله أن التضعيف صار وظيفة الارض فلا يتبدل الا فى صورة يخصها دليل قياسا على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وان كان المسلم لا يبتدأ بالخراج وقوله زال المدار وهو الكفر قلنا هذا مدار ثبوته ابتداء والحكم الشرعى يستغنى عن قيام علته الشرعية فى بقائه وانما يفتقر اليها فى ابتدائه كالرق أثر الكفر ثم يبقى بعد الاسلام والرمل والاضطباع فى الطواف بخلاف سائمته لان الزكاة فى السائمة ليست وظيفة متقررة فيها ولهذا تنتفى بجعلها علوفة وبكونها لغير التغلبى بخلاف الاراضى وتقييدنا بالشرعى فى الحكم والعلة لاخراج العقلى فانه يفتقر فى بقائه الى علته العقلية عند المحققين وستظهر فائدة ما ذكرناه من الاستثناء وعلى هذا الخلاف ما اذا أسلم التغلبى وله أرض تضعيفية واذا اشترى التغلبى الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهى تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافا لمحمد له أن الوظيفة بعد ما قررت فى الارض لا تتبدل بتبدل المالك على ما علم فيما اذا اشترى التغلبى خراجية لا يضعف الخراج ولهما أن فى هذه الصورة دليلا يخصها يقتضى تغيرها وهو وقوع الصلح على أن يضعف عليهم ما يبتدأ به المسلم فوجب تضعيف العشر دون الخراج لانه مما لا يبتدأ به المسلم فان قيل الصلح وقع على أن يضعف عليهم ما يأخذه بعضنا من بعض أما كونه بقيد كونه مما يبتدأ به المسلم فمما يحتاج الى أن توجدونا فيه دليلا وهذا ما قال المصنف فى آخر الباب لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة قلنا سوق الصلح وهو الانفة من اعطائهم الجزية لما فيها من الصغار يفيد أنه وقع على ما لا يلزمهم به ما أنفوا منه فيفيد ما ذكرنا اذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولهذا لا يبتدأ المسلم به واذا اشترى ذمى غير

وعن محمد رحمة الله تعالى عليه ان فيما اشتراه التغلبى من المسلم عشرا واحدا) وفى الايضاح وذكر الحاكم فى

بكسر اللام منسوب الى بنى تغلب وقوله (عرف ذلك باجماع الصحابة) تقدم بيانه فى قصة عمر رضى الله عنه معهم ولا فصل فى ذلك بين أن تكون الارض ملكه فى الاصل أو اشتراها من مسلم (وعن محمد أن فيما اشتراه التغلبى من المسلم عشرا واحدا لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك) فتضعيف العشر انما يكون فى الاراضى الاصلية التى وقع فى الصلح عليها ولهما أن الصلح وقع بيننا وبينهم على أن نضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم وقوله (فان اشتراها) يعنى الارض التى عليها عشر مضاعف من الاصل من التغلبى (ذمى فهى على حالها) من العشر المضاعف (عندهم لجواز

أن يكون ذلك من قبيل الاكتفاء بذكر العشر عن نصفه وله نظائر

التضعيف عليه فى الجملة كما اذا مر على العاشر) فان الذمى اذا مر على العاشر بمال الزكاة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم وقوله (وكذلك اذا اشتراها منه مسلم) يعنى يبقى عشرها مضاعفا (عند أبى حنيفة) من غير فصل بين التضعيف الاصلى والحادث (لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بمافيها كالخراج) فان المسلم اذا اشترى أرضا خراجية بقيت كما كانت وكذا اذا أسلم صاحبها وهذا لان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كالرمل والاضطباع بقيا بعد زوال الحاجة الى اظهار التجلد وههنا بحث قررناه فى التقرير فليطلب ثمة (وقال أبو يوسف يعود الى عشر واحد لزوال الداعى الى التضعيف) وهو الكفر ألا ترى أن التغلبى اذا كانت له خمس من الابل السائمة يجب فيها شاتان فان باعها من مسلم أو أسلم يؤخذ منه شاة واحدة والجواب لابى حنيفة أن مال الزكاة أقبل للتحول من وصف الى وصف ألا ترى أن مال التجارة تبطل عنه الزكاة بنية القنية والسوائم تبطل عنها بجعلها علوفة والاراضى ليست كذلك وقوله (قال فى الكتاب) أى فى كتاب الزكاة من المبسوط (وهو) أى العود الى عشر واحد (قول محمد فيما صح عنه قال المصنف رحمه الله اختلفت النسخ) أى نسخ المبسوط (فى بيان قول محمد) أنه مع أبى حنيفة أو مع أبى يوسف (١٩٦) (والاصح أنه مع أبى حنيفة فى بقاء التضعيف) على المسلم وما بعده ظاهر مما تقدم وقوله

(ولو كانت الارض لمسلم باعها من نصرانى) أى ذمى غير تغلبى وانما فسر بذلك لان لفظ النصرانى ولفظ الذمى يتناولان التغلبى وغيره من النصارى وذكر قبيل هذا بيع المسلم من التغلبى فكان هذا من غير تغلبى وانما قيد بقوله وقبضها ليعلم به تأكد ملك الذمى فيها وتقرر الارض عليه حتى اذا أخذها مسلم بالشفعة أو ردت على البائع تبقى عشرية كما كانت وهى المسئلة الثانية التى تجىء وقوله (لانه أليق بحال الكافر) انما كان كذلك لان المأخوذ ثلاثة أنواع خراج وعشر واحد وعشر مضاعف والعشر المضاعف يعتمد الصلح والتراضى كما فى التغالبة وليس بموجود والعشر الواحد

التضعيف عليه فى الجملة كما اذا مر على العاشر (وكذا اذا اشتراها منه مسلم أو أسلم التغلبى عند أبى حنيفة رحمه الله) سواء كان التضعيف أصليا أو حادثا لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بما فيها كالخراج (وقال أبو يوسف رحمه الله يعود الى عشر واحد) لزوال الداعى الى التضعيف قال فى الكتاب وهو قول محمد رحمه الله فيما صح عنه قال رحمه الله اختلفت النسخ فى بيان قوله والاصح أنه مع أبى حنيفة رحمه الله فى بقاء التضعيف الا أن قوله لا يتأتى الا فى الاصلى لان التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة (ولو كانت الارض لمسلم باعها من نصرانى) يريد به ذميا غير تغلبى (وقبضها فعليه الخراج عند أبى حنيفة رحمه الله) لانه أليق بحال الكافر (وعند أبى يوسف رحمه الله عليه العشر مضاعفا) ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلبى وهذا أهون من التبديل (وعند محمد رحمه الله هى عشرية على حالها) لانه صار مؤنة لها فلا يتبدل كالخراج ثم فى رواية يصرف مصارف الصدقات وفى رواية يصرف مصارف الخراج (فان أخذها منه مسلم بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهى عشرية كما كانت) أما الاول

تغلبى خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها ولو اشترى عشرية من مسلم فعند أبى حنيفة تصير خراجية ان استقرت فى ملكه وان لم تستقر بل ردت على البائع بفساد البيع أو بخيار شرط أو رؤية أو استحقها مسلم بشفعته عادت عشرية ولو بعد وضع الخراج لان هذا الرد فسخ فيجعل البيع كأن لم يكن وبالاستحقاق

رواية أبى سليمان قول أبى يوسف رحمه الله تعالى مع قول محمد وهذا خلاف أصله (قوله قال فى الكتاب) أى فى المبسوط فى كتاب الزكاة (قوله اختلفت النسخ) أى نسخ المبسوط فى بيان قول محمد رحمه الله (قوله الا أن قوله لا يتأتى) أى قول محمد رحمه الله لا يتأتى الا فى الاصل لان التغلبى اذا اشترى أرضا عشرية من مسلم بقيت كذلك من غير تضعيف عند محمد رحمه الله تعالى واذا لم يثبت التضعيف الحادث لا يتأتى السقوط فعلم بهذا ان الخلاف بين أبى حنيفة ومحمد وبين أبى يوسف رحمهم الله فى سقوط التضعيف فى الاراضى التى كانت أصلية فى حكم التضعيف (قوله أما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع) كأنه اشتراها وانما لم يتمكن الشفيع

فيه معنى القربة والكافر ليس من أهله فتعين الخراج لانه أليق به لكونه مؤنة فيها معنى العقوبة والكافر أهل لها فلتحول وقوله (اعتبارا بالتغلبى) يعنى أن ما كان مأخوذا من المسلم اذا وجب أخذه من الكافر يضعف عليه كصدقة بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر وهو أهون من التبديل لانه تغيير فى الوصف والخراج واجب آخر وقوله (ثم فى رواية يصرف مصارف الصدقات وفى رواية يصرف مصارف الخراج) وجه الاولى أن حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضى الخراجية ووجه الثانية وهى رواية ابن سماعة أن ما يصرف الى الفقراء هو ما كان لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر ليس كذلك فيصرف مصارف الخراج وقوله (فان أخذها منه مسلم) أى ان أخذ الارض التى باعها المسلم من نصرانى من النصرانى مسلم (بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهى عشرية كما كانت أما الاول) أى الاخذ بالشفعة

(قوله والجواب لابى حنيفة الى قوله والاراضى ليست كذلك) أقول فيه أن الارض العشرية يسقط عشرها باختطاطها دارا وكذا الخراجية على ما نصوا (قوله وانما قيد بقوله وقبضها الخ) أقول فيه بحث اذ لا دلالة فى ذلك القيد على ما ذكره ألا ترى أنه يأخذها منه مسلم بعد قبضه بالشفعة أو رد عليه

(فلتحول الصفقة الى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم) ولم يتوسط النصرانى واعترض بانه لو كان كذلك لما رجع الشفيع بالعيب على المشترى اذا قبضها منه وأجيب بانه انما رجع عليه لوجود القبض منه كما فى الوكيل بالبيع فان المشترى يرد المبيع بالعيب على الوكيل لا على الموكل لحصول القبض منه حتى لو كان الشفيع قبضها من البائع ثم وجدها معيبا (١٩٧) يردها عليه دون المشترى (وأما الثانى) أى الرد على البائع لفساد البيع (فلأنه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ولان حق المسلم) أى البائع (لم ينقطع بهذا الشراء) وهو الفاسد (لكونه مستحق الرد) بفتح الحاء قال (واذا كانت لمسلم دار خطة) دار خطة كخاتم فضة بالاضافة سماعا ويجوز خطة بالنصب تمييزا كما فى عندى راقود خلا والخطة ما خطه الامام بالتمليك عند فتح دار الحرب والبستان كل أرض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة وأشجار على ما سيجىء ووضع هذه المسئلة لبيان أن الحكم الاصلى للشئ يتغير بتغير صفته فانها لو بقيت دارا كما كانت لم يكن فيها شئ سواء كان مالكها مسلما أو ذميا فاذا جعلها بستانا وجب عليه العشر ان سقاه بماء العشر والخراج ان سقاه بماء الخراج لان المؤنة فى مثل هذا تدور مع الماء لان وظيفة الاراضى باعتبار انزالها وهى انما تكون بالماء واستشكل هذه المسئلة بان فيها توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد فى

فلتحول الصفقة الى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم وأما الثانى فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ولان حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد (واذا كانت لمسلم دار خطة

بالشفعة تنتقل الى المسلم الشفيع الصفقة كانه اشتراها من المسلم وكذا اذا ردها بعيب بقضاء لان للقاضى ولاية الفسخ وأما بغير قضاء فهى خراجية لانه اقالة وهو بيع فى حق غيرهما فصار شراء المسلم من الذمى بعد ما صارت خراجية فتصير على حالها ذكره التمرتاشى كما اذا أسلم هو واشتراها منه مسلم آخر وفى نوادر زكاة المبسوط ليس له ان يردها لان الخراج عيب حدث فيها فى ملكه وأجيب بان هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا يمنع الرد وهذا بناء على أن المراد بما فى النوادر ليس له أن يلزمه بالرد بالقضاء للمانع فنعم بانه مانع يرتفع بالرد وهذا للعلم بان الرد بالتراضى اقالة فلا يمتنع للعيب هذا التفريع كله على القول بصيرورتها خراجية وهو قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف يضاعف عليه عشرها وقال محمد هى على حالها عشرية ثم فى رواية تصرف مصارف العشر وفى أخرى مصارف الخراج والاقوال الثلاثة بناء على جواز تبقيتها على ملكه وقال مالك لا تبقى بل يجبر على اخراجها عنه وقال الشافعى فى قول لا يجوز البيع أصلا كقوله فيما اذا اشترى الذمى عبدا مسلما وفى قول يؤخذ منه العشر والخراج معا وعن شريك لا شئ فيها قياسا على السوائم اذا اشتراها ذمى من مسلم وجه قول الشافعى أن القول بصحة البيع يوجب تقرر العشر ومال الكافر لا يصلح له فالقول بصحته يستلزم الممتنع ووجه قوله الآخر أن العشر كان وظيفتها فتنتقل اليه بما فيها ثم يجب أن يوظف عليه الخراج لما نذكر فى وجه قول أبى حنيفة فيجبان عليه جميعا ووجه قول مالك أن ماله لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ولا يمكن تغييره لتعلق حق الفقراء فيها فيجب اجباره على اخراجها عن ملكه ابقاء لحق الفقراء ووجه قول محمد أن معنى العبادة فى العشر تابع فيمكن الغاؤه قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا ألغى فى حق المسلم فتقرر عليه بقاء ووجه قول أبى يوسف أن تضعيف ما يؤخذ من المسلم على الذمى ثابت فى الشرع كما اذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله فعلم أن ما يؤخذ من المسلم اذا ثبت أخذه من الذمى يضعف عليه ووجه قول أبى حنيفة أنه تعذر التضعيف لانه انما يثبت بحكم الصلح أو التراضى كما فى التغلبيين وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وان سلم كونه تابعا فانه ليس أهلا لشئ منها والارض لا تخلو عن وظيفة مقررة فيها شرعا بخلاف السائمة على ما قدمناه وبه ينتفى قول شريك فتعين الخراج وهو الاليق بحال الكافر لاشتماله على معنى العقوبة والحاصل أن هذا انما منع بقاء الوظيفة فيه مانع فيندرج فى ذلك الاستثناء السابق هذا ثم الى الآن لم يحصل جواب قول مالك ان التغيير ابطال لحق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف أيضا ابطال له لان مصرف العشر المضاعف مصارف الجزية وابقاء حقهم غير ممكن لان ماله غير صالح له فلما لم يمكن فيها احدى الوظائف الثلاثة ولا اخلاؤها مطلقا وجب اجباره على اخراجها كما اذا اشترى الذمى عبدا مسلما عندنا يصح ويجبر على اخراجه عن ملكه فان قلت فقول الشافعى بعدم الصحة حينئذ أولى لانه تعذرت الوظائف والاخلاء فوجب أن لا تبقى فلا فائدة فى تصحيح العقد ثم الاجبار على الاخراج فالجواب أن نفى الفائدة مطلقا ممنوع

من الرد بالعيب على البائع لانه لم يأخذ منه حقيقة والعهدة على من وجد الاخذ منه كما فى الوكيل بالبيع فانه يرد المشترى بالعيب على الوكيل لا على الموكل (قوله وأما الثانى فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد) جعل البيع كأن لم يكن وكذا الرد بما هو فسخ كالرد بخيار الشرط أو الرؤية أو العيب بقضاء ولو ردت بلا قضاء

أبواب السير من الزيادات أن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج وأجاب شمس الائمة بان معناه أنه لا يبتدأ بتوظيف الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع يستدعى ذلك وههنا وجد منه ذلك وهو السقى بماء الخراج اذ الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختص وجوبه بما حوته المقاتلة ألا ترى أن المسلم اذا أحيا أرضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الخراج وجب عليه الخراج ومعنى قوله فى مثل هذا الارض التى لم يتقرر أمرها على عشر أو خراج وهو احتراز عما اذا كان لمسلم أرض تسقى بماء العشر وقد اشتراها ذمى فان ماءها عشرى وفيها الخراج وقوله

(وليس على المجوسي في داره شيء) قال شيخ الاسلام رحمه الله انما خصه بالذكر لانه قيل لعمر رضي الله عنه ان المجوس كثير بالسواد فقال أعياني أمر المجوس وفي القوم عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب الحديث فلما سمع عمر رضي الله (١٩٨) عنه بذلك عمل به وأمر عماله أن يمسحوا أراضيهم ودورهم وعامرهم فيوظفوا الخراج على أراضيهم

فجعلها بستانا فعليه العشر) معناه اذا سقاه بماء العشر وأما اذا كانت تسقى بماء الخراج ففيها الخراج لان المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء (وليس على المجوسي في داره شيء) لان عمر رضي الله تعالى عنه جعل المساكن عفوا (وان جعلها بستانا فعليه الخراج) وان سقاها بماء العشر لتعذر ايجاب العشر اذ فيه معنى القربة فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله وعلى قياس قولهما يجب العشر في الماء العشري الا أن عند محمد رحمه الله عشر واحد وعند

اذ قد يستتبع فائدة التجارة والاكتساب أو قصد الهبة في أغراض كثيرة فيجب التصحيح (قوله فجعلها بستانا) قيد به لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل أكرار الاشيء فيها (قوله لان الوظيفة تدور في مثله مع الماء) فاذا كان الماء خراجيا ففيها الخراج وان كانت عشرية في الاصل سقط عشرها باختطاطها دارا وان سقيت بماء العشر فهي عشرية وان كانت خراجية سقط خراجها بالاختطاط أيضا فالوظيفة في حقه تابعة للماء وليس في جعلها خراجية اذا سقيت بماء الخراج ابتداء توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السغناقي في النهاية وأيد عدم امتناعه بما ذهب اليه أبو اليسر من أن ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز وقول شمس الائمة لا صغار في خراج الاراضي انما الصغار في خراج الجماجم بل انما هو انتقال ما تقرر فيه الخراج بوظيفته اليه وهو الماء فان فيه وظيفة الخراج فاذا سقى به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية وهذا لان المقاتلة هم الذين حموا هذا الماء فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج فاذا سقى به مسلم أخذ منه حقهم كما أن ثبوت حقهم في الارض أعني خراجها لحمايتهم اياها أوجب مثل ذلك وصرح محمد في أبواب السير من الزيادات بان المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج وحمله السرخسي على ما اذا لم يباشر سبب ابتدائه بذلك ليخرج هذا الموضع وأنت علمت أن هذا ليس منه وقوله الوظيفة في مثله أي فيما هو ابتداء توظيف على المسلم من هذا ومن الارض التي أحياها الا كل ما لم يتقرر أمره في وظيفة كما في النهاية بان الذمي لو جعل دار خطته بستانا أو أحيا أرضا أو رضخت له لشهوده القتال كان فيها الخراج وان سقاها بماء العشر عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله وليس على المجوسي) قيد به ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لان المجوس أبعد عن الاسلام بدليل حرمة مناكحتهم وذبائحهم (قوله لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا) هكذا هو مأثور في القصص وكتب الآثار من غير سند في كتاب الاموال لابي عبيد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل الخراج على الارضين التي تغل والتي تصلح للغلة من العامرة وعطل من ذلك المساكن والدور التي هي منازلهم وتوارثه عنه من غير سند وحكى عليه اجماع الصحابة (قوله وان سقاها بماء العشر) لان العشر فيه معنى القربة والكفر ينافيه وقال التمرتاشي فيما اذا اتخذ الذمي داره بستانا أو رضخت له أرض أو أحياها فهي خراجية وان سقاها بماء العشر وعلى قياس قولهما ينبغي أن يجب فيهما العشر بخلاف المسلم اذا سقى داره التي جعلها بستانا بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق وفي شرح الكنز قالوا ينبغي أن يجب فيها عشران على قياس قول أبي يوسف وعلى قول محمد عشر واحد كما مر من أصلهما ثم نظر فيه بان ذلك كان في أرض استقر فيها العشر وصار وظيفة لها بان كانت في يد مسلم اه وقد قررهو ثبوت الوظيفة في الماء

فالحكم فيه حكم بيع المسلم من الذمي والمسئلة معروفة (قوله وعلى قياس قولهما يجب العشر في الماء العشري) كذمي اشترى أرض عشر من مسلم ففيها الخراج عند أبي حنيفة رحمه الله والعشر المضاعف عند

ويربعهم بقدر الطاقة والربع وعفا عن رقاب دورهم وعن رقاب الاشجار فيها فلما ثبت العفو في حقهم مع كونهم أبعد عن الاسلام ثبت في حق اليهود والنصارى بالطريق الاولى (وان جعلها بستانا فعليه الخراج وان سقاه بماء العشر لتعذر ايجاب العشر عليه اذ فيه معنى القربة فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله) ولقائل أن يقول اما أن يكون الاعتبار للماء أو لحال من توضع عليه الوظيفة فان كان الاول وجب عليه العشر وان كان الثاني ناقض هذا قوله لان المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء ووجب على المسلم العشر اذا سقى أرضه بماء الخراج والجواب أن الاعتبار للماء ولكن قبول المحل شرط وجوب الحكم والكافر ليس بمحل لايجاب العشر عليه لكونه عبادة فان قيل فكيف كان المسلم محلا لايجاب الخراج وفيه الصغار والمسلم ليس بمحل له فالجواب أنه لا صغار في خراج الاراضي انما هو في خراج الجماجم كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله سلمناه ولكنه ليس بمحل له مطلقا أو اذا لم يظهر منه صنع يقتضيه والاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه قد ظهر منه ذلك وهو السقي بماء الخراج كما تقدم وقوله (وعلى قياس قولهما) يعني ما مر أن الذمي اذا اشترى من مسلم أرضا عشرية وجب عند أبي يوسف عشر مضاعف وعند محمد عشر واحد فعلى قياس قولهما هذا وجب على المجوسي اذا سقى

... عند محمد عشر واحد وعند أبي يوسف عشران والوجه من الجانبين قدم وكذا الروايتان عن محمد في المصرف

وقوله (ثم الماء العشري) بيان للماء العشري والخراجي وهو ظاهر والانهار التي شقها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد ومرو روذ لان أصل تلك الانهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا وصارت الارض خراجية تبعا وجيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة وسيحون نهر الترك وهو نهر خجند ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة قال بعض الشارحين الآبار والعيون التي حفرت وظهرت في الارض العشرية ماؤها عشري أما التي تكون في الارض الخراجية فالماء أيضا خراجي لان الماء يأخذ حكم الارض لكونه خارجا منها وفيه بحث وهو أنه ذكر أن الارض العشرية ما تسقى من ماء العشر فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الارض العشرية لم يفد شيئا لتوقف أحدهما على الآخر والجواب أن الاراضي العشرية خمسة أنواع فأرض العرب كلها عشرية وسيأتي (١٩٩) تحديدها والثاني كل أرض أسلم أهلها

أبي يوسف رحمه الله عشران وقد مر الوجه فيه ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية أحد والماء الخراجي ماء الانهار التي شقها الاعاجم وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد رحمه الله لانه لا يحميها أحد كالبحار وخراجي عند أبي يوسف رحمه الله لانه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها (وفي أرض الصبي والمرأة التغلبيين ما في أرض الرجل التغلبي) يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية لان الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة ثم على الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا منهم قال (وليس في عين القير والنفط في أرض العشر شيء) لانه ليس من أنزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء (وعليه في أرض الخراج خراج)

وهو حق وعلى هذا فلا يدفع ما ذكره المشايخ بما أورده والله سبحانه أعلم (قوله ثم الماء العشري ماء السماء والعيون والبحار التي لا يتحقق ورود يد أحد عليها وماء الخراج ماء الانهار التي شقتها الاعاجم كنهر الملك ونهر يزدجرد واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة هل هي خراجية أولا على ما في الكتاب وهو بناء على أنه هل يرد عليها يد أحد أولا فعند محمد لا وعند أبي حنيفة وأبي يوسف نعم فان السفن يشد بعضها الى بعض حتى تصير جسرا يمر عليه كالقنطرة وهذا يد عليها فهي خراجية قيل ما ذكر في ماء الخراج ظاهر فان ماء الانهار التي شقتها الكفرة كان لهم يد عليها ثم حويناها قهرا وقررنا يد أهلها عليها كاراضيهم وأما في ماء العشر فليس بظاهر فان الآبار والعيون التي في دار الحرب وحويناها قهرا خراجية صرحوا بذلك معللين بانه غنيمة وعللوا العشرية بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا الا في البحار والامطار ثم قالوا في ماء لم ما لو سقى كافر به ما أرضه يكون فيها الخراج بل البحار أيضا خراجية على ما ذكرنا من قول أبي حنيفة وأبي يوسف فلم يبق الا ماء المطر وقد علمت أن الكافر اذا سقى به عليه الخراج ولم يختلفوا فيه كاختلافهم في أرض عشرية اشتراها ذمي ولا يخفى أن كون الآبار والعيون التي كانت حين كانت الارض دار حرب خراجية لا ينفي العشرية في كل عين وبئر فان كثيرا من الآبار والعيون احتفرها المسلمون بعد صيرورة الارض دار اسلام وعلى هذا فيجب التعميم فان ما نراه منها الآن اما معلوم الحدوث بعد الاسلام واما مجهول الحال أما ثبوت معلومية أنه جاهلي فتعذر اذ أكثر ما كان من فعلهم قد دثر وسفته الرياح ولم يبق من ثبوت ذلك الا قول العوام غير مستندين فيه الى ثبت فيجب الحكم في كل ما نراه بانه اسلامي اضافة للحادث الى أقرب وقتيه الممكنين ويكون ظهور القسمين بالنسبة الى سقي المسلم ما لم تسبق فيه وظيفة والله أعلم (قوله في عين القير) هو الزفت ويقال القار والنفط دهن يعلو

أبي يوسف رحمه الله وتصرف مصارف الخراج وعشر واحد عند محمد رحمه الله لان الوظيفة تدور مع الماء والماء عشري وتصرف مصارف الخراج في رواية ومصارف الصدقات في أخرى

طوعا والثالث الارض التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين والرابع بستان مسلم كان داره فاتخذه بستانا والخامس الارض الميتة التي أحياها مسلم وكانت من توابع الارض العشرية وما نحن فيه انما يتصور في الرابع والخامس فان المسلم اذا كان له دار في أرض العرب أو في الارض التي أسلم أهلها طوعا أو التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فجعلها بستانا وسقى بماء آبارها أو العيون التي فيها وجب العشر وان كانت الدار لمجوسي والمسئلة بحالها فعلى ما ذكر من اختلافهم في وجوب الخراج أو العشر الواحد أو المضاعف وعلى هذا اذا أحيا أرضا مواتا وقوله (لان الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة) أي على تضعيف ما يجب على المسلمين من العبادة أو ما فيه معناها (دون المؤنة المحضة) أي الخالية عن معنى العبادة كالخراج فمن وجب عليه من المسلمين شيء من ذلك وجب على بني تغلب ضعفه (وعلى الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا منهم) وقوله (وليس في عين القير والنفط) القير هو الزفت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها وهو أفصح دهن يكون على وجه الماء في العين وكلامه واضح وقوله (وعليه في أرض الخراج خراج) يجوز أن يكون معناه وعلى عين القير والنفط خراج بأن يمسح موضع القير

(قوله فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الارض العشرية لم يفد شيئا) أقول قوله ما يكون خبر كان في قوله فلو كان وقوله لم يفد جواب قوله فلو كان

وهذا (اذا كان حريمها صالحا للزراعة) لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة

(باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز)

قال رحمه الله (الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فهذه ثمانية أصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لان الله تعالى أعز الاسلام وأغنى عنهم)

الماء (قوله وهذا اذا كان حريمها صالحا للزراعة) ثم يمسح موضع القير في رواية تبعا وفي رواية لا يمسح لانها لا تصلح للزراعة *(فرع)* لا يجمع على مالك أرض عشر وخراج لما روى أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجمع على مسلم عشر وخراج في أرض ولاجماع الصحابة اذ قد فتحوا السواد ولم ينقل عنهم قط جمعهما على مالك

(باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز)

(قوله الاصل فيه) أي فيمن يجوز الدفع اليه ومن لا (قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية) فمن كان من هؤلاء الاصناف كان مصرفا ومن لا فلا لان انما تفيد الحصر فيثبت النفي عن غيرهم (قوله سقط منها المؤلفة قلوبهم) كانوا ثلاثة أقسام قسم كفار كان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم وقسم أسلموا وفيهم ضعف في الاسلام فكان يتألفهم ليثبتوا ولا حاجة الى ايراد السؤال القائل كيف يجوز صرف الصدقة الى الكفار وجوابه أنه كان من جهاد الفقراء في ذلك الوقت أو من الجهاد لانه تارة بالسنان ومرة بالاحسان لان الذي اليه نصب الشرع اذا نص على الصرف اليهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من هم بالاعطاء كان هذا هو المشروع والاسؤلة على ما يجتهد فيه باعتبار نبوه عن المنصوص أو القواعد التي تعطيها العمومات حتى يجاب بما يفيد ادراجها في نصوص الشارع أو قواعده المفادة بالعمومات أو باللوازم لاحدهما فكيف بما هو نفس المنصوص عليه فان قلت السؤال معناه طلب حكمة المشروع المنصوص قلنا لو كان كذلك كان جوابه بنفس ما علمناه اعطاء الاقسام الثلاثة لا بما أجابوا به فتأمل مستعينا ثم روى الطبري في تفسيره في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية باسناده عن يحيى بن أبي كثير قال المؤلفة قلوبهم من بني أمية سفيان بن حرب ومن بني مخزوم الحرث بن هشام وعبد الرحمن بن يربوع ومن بني جمح صفوان بن أمية ومن بني عامر بن لؤي سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى ومن بني أسد بن عبد العزى حكيم بن حزام ومن بني هاشم أبو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب ومن فزارة عيينة بن حصن ومن بني تميم الاقرع بن حابس ومن بني نصر مالك بن عوف ومن بني سليم العباس بن مرداس ومن ثقيف العلاء

(قوله وهذا اذا كان حريمها صالحا للزراعة) لانه يجب بالتمكن وقد وجد ثم يمسح موضع القير في رواية تبعا وفي رواية لا يمسح لانها لا تصلح للزراعة فلم يوجد التمكن فيها

(باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز)

(قوله الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية) قال في الكشاف قصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا تتجاوزها الى غيرها كأنه قيل انما هي لهم لا لغيرهم ونحوه قولك انما الخلافة لقريش تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم فيحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها ثم ذكر في الكشاف فان قلت لم عدل عن اللام الى في في الاربعة الاخيرة قلت للايذان بانهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره لان في للوعاء فنبه على انهم أحقاء بان توضع فيهم الصدقات ويجعلوا مظنة لها ومصبا وذلك في فك الرقاب من الكتابة أو الرق أو الاسر وفي فك الغارمين من الغرم من التخليص والانقاذ ويجمع الغازي الفقير أو المنقطع في الحج بين الفقر والعبادة وكذلك ابن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الاهل والمال وتكرير في في قوله وفي سبيل الله وابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين (قوله وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم) وعلى ذلك انعقد الاجماع فان قيل ان النسخ بالاجماع لا يجوز

(اذا كان حريمها صالحا للزراعة لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة) فيكون موضع العين تابعا للارض وهو اختيار بعض المشايخ ويجوز أن يكون معناه وعلى الرجل في عين القير والنفط في أرض الخراج خراج يعني في حريمها اذا كان صالحا للزراعة ولا يمسح موضع العين لانه لا يصلح للزراعة وهو رواية ابن سماعة عن محمد وهو مختار أبي بكر الرازي لان حريمه في الاصل صالح لها وانما عطله صاحبه لحاجته وهو تحصيل ما يحصل به فيه ومنهم من قال لا خراج فيها ولا على ما حولها الا انها لا تصلح للزراعة كالارض السبخة وما لا يبلغها الماء وكأن المصنف اختار قول أبي بكر الرازي رحمه الله

(باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز)

لما ذكر الزكاة وما يلحقها من خمس المعادن وعشر الزروع احتاج الى بيان من تصرف اليه هذه الاشياء فشرع في بيانه في هذا الباب (الاصل فيه) أي فيمن يجوز الصرف اليه (قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فهذه ثمانية أصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم) وهم كانوا ثلاثة أنواع نوع كان يتألفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا ويسلم

(باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز)

وعلى

قومهم باسلامهم ونوع منهم أسلموا لكن على ضعف فيزيد تقريرهم لضعفهم ونوع منهم لدفع شرهم وهم مثل عيينة بن حصن والاقرع بن حابس والعباس بن مرداس وكان هؤلاء رؤساء قريش لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم خوفا منهم فان الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يخافون أحدا الا الله وانما أعطاهم خشية أن يكبهم الله على وجوههم في النار ثم سقط ذلك في خلافة الصديق رضي الله عنه وروي أنهم استبدلوا الخط لنصيبهم في خلافة أبي بكر رضي الله عنه فبذل لهم وجاؤا الى عمر رضي الله عنه فاستبدلوا خطه فأبى ومزق خط أبي بكر رضي الله عنه وقال هذا شيء كان يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تأليفا لكم فاما اليوم فقد أعز الله الاسلام وأغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى أبي بكر فقالوا أنت الخليفة أو عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال هو ان شاء ولم يخالفه (وعلى ذلك انعقد الاجماع) واختلف كلام القوم في وجه سقوطه بعد النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته بالكتاب (٢٠١) الى حين وفاته عليه الصلاة والسلام فمنهم

وعلى ذلك انعقد الاجماع

ابن حارثة (١) أعطى النبي صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة ناقة الا عبد الرحمن بن يربوع وحويطب ابن عبد العزى فانه أعطى كل رجل منهما خمسين وأسند أيضا قال عمر بن الخطاب حين جاءه عيينة بن حصن الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني ليس اليوم مؤلفة وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي انما كانت المؤلفة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما ولي أبو بكر انقطعت (قوله وعلى ذلك انعقد الاجماع) أي اجماع الصحابة في خلافة أبي بكر فان عمر ردهم وقال ما ذكرنا لعيينة وقيل جاء عيينة والاقرع يطلبان أرضا الى أبي بكر فكتب له الخط فمزقه عمر وقال هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الاسلام والآن فقد أعز الله الاسلام وأغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فرجعوا الى أبي بكر فقالوا الخليفة أنت أم عمر فقال هو ان شاء ووافقه فلم ينكر أحد من الصحابة مع ما يتبادر منه من كونه سببا لاثارة النائرة أو ارتداد بعض المسلمين فلولا اتفاق عقائدهم على حقيقته وان مفسدة مخالفته أكثر من المفسدة المتوقعة لبادروا الانكاره نعم يجب أن يحكم على القول بانه لا اجماع الا عن مستند علمهم بدليل أفاد نسخ ذلك قبل وفاته أو أفاد تقييد الحكم بحياته عليه الصلاة والسلام أو على كونه حكما مغيا بانتهاء علته وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته أو من آخر عطاء أعطاهم وحال حياته أما مجرد تعليله بكونه معللا بعلة انتهت فلا يصلح دليلا يعتمد في نفي الحكم المعلل لما قدمناه من قريب في مسائل الارض من أن الحكم لا يحتاج في بقائه الى بقاء علته لثبوت استغنائه في بقائه عنها شرعا لما علم في الرق والاضطباع والرمل فلا بد في خصوص محل يقع فيه الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على أن هذا الحكم مما شرع مقيدا ثبوته بثبوتها غير أنه لا يلزمنا تعيينه في محل الاجماع بل ان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على أن الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهي قوله تعالى الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والمراد بالعلة في قولنا حكم مغيا بانتهاء علته العلة الغائية وهذا لان الدفع للمؤلفة هو العلة للاعزاز اذ يفعل الدفع ليحصل الاعزاز فانما انتهى ترتب الحكم الذي هو الاعزاز على الدفع الذي هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الآن للمؤلفة تقرير لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام لا نسخ لان الواجب كان الاعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع لكن لا يخفى أن هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وغاية الامر أنه حكم شرعي هو

بل لا يتصور لان جواز النسخ وقت حياة النبي عليه السلام وفي ذلك الوقت الاجماع ليس بحجة وفيما صار حجة وهو بعد وفاة النبي عليه السلام لم يبق أوان النسخ قلنا قد ذكر شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهما

من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالاجماع بناء على أن الاجماع حجة قطعية كالكتاب وليس بصحيح من المذهب ومنهم من قال هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار ورد بان الحكم في البقاء لا يحتاج الى علته كما في الرمل والاضطباع في الطواف وقد تقدم فانتهاؤها لا يستلزم انتهاءه وفيه بحث قررناه في التقرير وقال شيخ شيخي العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمهما الله والاحسن أن يقال هذا تقرير لما كان في زمن النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المعنى وذلك أن المقصود بالدفع اليهم كان اعزاز الاسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر فكان الاعزاز في الدفع فلما تبدل الحال بغلبة أهل الاسلام صار الاعزاز في المنع فكان الاعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لاعزاز الدين والاعزاز هو المقصود وهو باق على حاله فلم يكن نسخا كالمتيمم وجب عليه استعمال التراب للتطهر لانه آلة متعينة لحصول التطهر عند عدم الماء فاذا تبدل حاله بوجدان الماء سقط الاول ووجب استعمال الماء لانه صار متعينا لحصول المقصود ولا يكون هذا نسخا للاول فكذا هذا وهو نظير ايجاب الدية على العاقلة فانها كانت واجبة على العشيرة في زمنه صلى الله عليه وسلم وبعده على أهل الديوان لان الايجاب على العاقلة بسبب النصرة والانتصار في زمنه صلى الله عليه وسلم كان بالعشيرة وبعده صلى الله عليه وسلم باهل الديوان فايجابها على أهل الديوان

(قوله فعادوا الى أبي بكر رضي الله عنه فقالوا أنت الخليفة أو عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال هو ان شاء الله) أقول يعني هو الخليفة ان شاء الله

(١) سقط هنا من الحديث ومن بني سهم عدي بن قيس كما أثبته السيوطي في الدر المنثور اهـ مصححه

(والفقير من له أدنى شئ والمسكين من لا شئ له) وهذا مروى عن أبي حنيفة رحمه الله

علة لحكم آخر شرعى فنسخ الاول لزوال علته (قوله والفقير من له أدنى شئ) وهو مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق فى الحاجة والمسكين من لا شئ له فيحتاج للمسئلة لقوته أوما يوارى بدنه و يحل له ذلك بخلاف الاول حيث لا تحل المسئلة له فانها لا تحل لمن يملك قوت يومه بعد سترة بدنه وعند بعضهم لا تحل لمن كان كسوبا أو يملك خمسين درهما و يجوز صرف الزكاة لمن لا تحل له المسئلة بعد كونه فقيرا ولا يخرجه عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نامية اذا كانت مستغرقة بالحاجة ولذا قلنا يجوز للعالم وان كانت له كتب تساوى نصبا كثيرة على تفصيل ماقدمناه فيها اذا كان محتاجا اليها للتدريس أو الحفظ أو التصحيح ولو كانت ملك عامى وليس له نصاب نام لا يحل دفع الزكاة له لانها غير مستغرقة فى حاجته فلم تكن كثياب البذلة وعلى هذا جميع آلات المحترفين اذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره والحاصل أن النصب ثلاثة نصاب يوجب الزكاة على مالكه وهو النامى خلقة أو اعدادا وهو سالم من الدين ونصاب لا يوجبها وهو ماليس أحدهما فان كان مستغرقا بحاجة مالكه حل له أخذها والا حرمت عليه كثياب تساوى نصابا لا يحتاج الى كلها أو أثاث لا يحتاج الى استعماله كله فى بيته وعبد وفرس لا يحتاج الى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج الى سكنها فان كان محتاجا الى ماذكرنا حاجة أصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة اليه وتحرم المسئلة عليه ونصاب يحرم المسئلة وهو

الله ان النسخ بالاجماع جوزه بعض مشايخنا بطريق ان الاجماع يوجب علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت النسخ به والاجماع فى كونه حجة أقوى من الخبر المشهور فاذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور بالزيادة فبالاجماع أولى وأما اشتراط حياة النبي عليه السلام فى حق جواز النسخ فجاز أن لا يكون مشروطا على قول ذلك البعض ألا ترى أن النسخ بالمتواتر وبالمشهور بطريق الزيادة جائز ولا يتصور النسخ بالمتواتر والمشهور الا بعد وفاة النبي عليه السلام لما ان المتواتر والمشهور والآحاد انما تعرف بالتفرقة بينها بهذه الاسامى فى القرن الثانى والثالث لما عرف فى أصول الفقه ولعدم الاحتياج الى التواتر والشهرة حال حياة النبي عليه السلام فان قيل الخبر المتواتر والمشهور ثابت حال حياة النبي عليه السلام فالنسخ به ثبت حينئذ ولا كذلك الاجماع قلنا الداعى الى الاجماع ثابت أيضا حال حياة النبي عليه السلام والنسخ بيان مدة الحكم فجاز أن يبين عليه السلام انتهاء الحكم بعده وكان عمر رضى الله عنه يحفظه دون غيره فلم يبق ذلك الحكم عند انتهاء تلك المدة فلما أجمعوا على مارواه عمر رضى الله عنه كان ذلك بمنزلة الخبر المتواتر الذى ثبت به النسخ وقال الشيخ الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله فى جواز نسخ المؤلفة قلوبهم ثلاثة أوجه أحدها جاز ان يكون فى ذلك نص وكان عمر رضى الله عنه ذكره دون غيره كما ان قراءة التتابع فى قوله تعالى ثلاثة أيام متتابعات فذكره ابن مسعود رضى الله عنه دون غيره والثانى أن يكون هذا انتهاء الشئ بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وانتهاء وجوب كفارة الفطر بانتهاء شهر رمضان والثالث ان كل شئ يعود الى موضوعه بالنقض باطل فلو قلنا ببقاء جواز الدفع الى المؤلفة قلوبهم يلزم هذا لانه انما يبذل لهم المال لدفع شرهم ليكون بيضة الدين محمية ولا يؤل الى الدين ذل وصغار من جانبهم فلما وقع الامن عن شرهم يكون الاعطاء ذلا وصغارا للاسلام فلا يعطون ثم المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء العرب كابى سفيان بن حرب وصفوان بن أمية وعيينة بن حصن والاقرع بن حابس وعلقمة بن علاثة والعباس بن مرداس وزيد الخيل وأقرانهم قسم منهم كان يؤلفهم به رسول الله عليه السلام ليسلموا و يسلم قومهم باسلامهم وقسم منهم أسلموا لكن على ضعف فزيد تقريرهم لضعفهم وقسم منهم يعطون لدفع شرهم فان قيل كيف يجوز صرف الصدقة الى الكفار قلنا الجهاد واجب على الفقراء من المسلمين والاغنياء لدفع شر المشركين فكان يدفع اليهم جزء من مال الفقراء وذلك قائم مقام الجهاد فى ذلك الوقت ثم سقط هذا السهم بوفاة النبي عليه السلام هكذا قال الشعبى وروى انهم فى خلافة أبي بكر رضى الله عنه استبدلوا الخط لنصيبهم لهم وجاؤا الى عمر رضى الله عنه فاستبدلوا خطه فابى ومزق خط

بعده عليه الصلاة والسلام لم يكن نسخا بل كان تقريرا للمعنى الذى وجبت الدية لاجله وهو الانتصار كذا هذا وهو كلام حسن وقوله (والفقير من له أدنى شئ) ظاهر

وقد

وقد قيل على العكس ولكل وجه ثم هما صنفان أو صنف واحد سنذكره فى كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى

ملك قوت يومه أو لا يملكه لكنه يقدر على الكسب أو يملك خمسين درهما على الخلاف فى ذلك (قوله ولكل وجه) وجه كون الفقير أسوأ حالا قوله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين أثبت للمساكين سفينة وأجيب بأنها لم تكن لهم بل هم أجراء فيها أو عارية لهم أو قيل لهم مساكين ترحما وقوله عليه الصلاة والسلام اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين مع ماروى أنه تعوذ بالله من الفقر وجوابه أن الفقر المتعوذ منه ليس الا فقر النفس لما صح أنه كان يسأل العفاف والغنى والمراد منه غنى النفس لا كثرة الدنيا فلا دليل على أن الفقير أسوأ حالا من المسكين ولان الله تعالى قدمهم فى الآية على المساكين فدل على زيادة الاهتمام بهم وذلك مظنة زيادة حاجتهم وقد يمنع بانه قدم العاملين على الرقاب مع أن حالهم أحسن ظاهرا وأخر فى سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تأكيد الدفع اليهم حيث أضاف اليهم بلفظة فى فدل أن التقديم لاعتبار آخر غير زيادة الحاجة والاعتبارات المناسبة لا تدخل تحت ضبط خصوصا من علام الغيوب ولان الفقير بمعنى المفقور وهو المكسور الفقار فكان أسوأ حالا ومنع بجواز كونه من فقرت له فقرة من مالى أى قطعة منه فيكون له شئ وقول الشاعر

* هل لك فى أجر عظيم تؤجره * تعين مسكينا كثيرا عسكره * عشر شياه سمعه و بصره *

عورض بقول الآخر

أما الفقير الذى كانت حلوبته * وفق العيال فلم يترك له سبد

يقال ماله سبد ولا لبد أى شئ وأصل السبد الشعر كذا فى ديوان الادب وقول الاول عشر شياه سمعه الخ لم يستلزم أنه يملكها هى سمعه لجواز عشر تحصل له تكون سمعه فيكون سائلا من المخاطب عشر شياه يستعين بها على عسكره أى عياله و يؤ جرفيها المخاطب الدافع لها ووجه الاخرى قوله تعالى أو مسكينا ذا متربة أى ألصق جلده بالتراب محتفرا حفرة جعلها ازاره لعدم مايواريه أو ألصق بطنه به للجوع وتمام الاستدلال به موقوف على أن الصفة كاشفة والاكثر خلافه فيحمل عليه فتكون مصنفة وخص هذا الصنف بالحض على اطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة أى مجاعة القحط وغيره ومن تخصيص اليوم علمنا أن المقصود فى هذه الآية الحض على الصدقة فى حال زيادة الحاجة زيادة حض وقوله عليه الصلاة والسلام ليس المسكين الذى ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذى لا يعرف ولا يفطن له فيعطى ولا يقوم فيسأل الناس متفق عليه فمحل الاثبات أعنى قوله ولكن المسكين الذى لا يعرف فيعطى مرادمعه وليس عنده شئ فانه نفى المسكنة عمن يقدر على لقمة ولقمتين بطريق المسئلة وأثبتها لغيره فهو بالضرورة من لا يسأل مع أنه لا يقدر على اللقمة واللقمتين لكن المقام مقام مبالغة فى المسكنة ولذا صرح المشايخ فى عرض أن المراد ليس الكامل فى المسكنة وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هى المسكنة المبالغ فيها لا مطلق المسكنة وحينئذ لا يفيد المطلوب الثالث موضع الاشتقاق وهو السكون يفيد المطلوب كأنه عجز عن الحركة فلا يبرح (قوله ثم هما صنفان أو صنف واحد) ثمرته فى الوصايا والاوقاف اذا أوصى بثلثه لزيد وللفقراء والمساكين

أبي بكر رضى الله عنه وقال هذا شئ كان يعطيكم رسول الله عليه السلام تأليفا لكم فاما اليوم فقد أعز الله الدين فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى أبي بكر رضى الله عنه فقالوا أنت الخليفة أم عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر رضى الله عنه فقال هو ان شاء ولم يخالفه (قوله وقد قيل على العكس) وهو قول الشافعى رحمه الله ولكل وجهة والاول أصح ووجه الاول قوله تعالى أو مسكينا ذا متربة أى لاصقا بالتراب من الجوع والعرى ووجه الثانى ان الفقر مشتق من انكسار فقار الظهر فيكون أسوأ حالا من المسكين ولهذا قال عليه السلام اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين والاول أصح وقد قيل فى جواب من قال بان الفقير أسوأ حالا من المسكين لقوله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين ان السفينة

وقوله (ولكل وجه) أما وجه الاول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالا من الفقير فقوله تعالى أو مسكينا ذا متربة أى لاصقا بالتراب من الجوع والعرى وأما وجه من قال بالثانى وهو أن الفقير أسوأ حالا من المسكين فقوله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر والفائدة تظهر فى الوصايا والاوقاف والنذور لا فى الزكاة فان صرفها الى صنف واحد جائز عندنا (ثم هما صنفان أو صنف واحد سنذكره فى كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى) روى عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال هما صنف واحد حتى قال فيمن أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين ان لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر وقال أبو حنيفة لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين وهو الصحيح كذا ذكره فخر الاسلام لانه عطف وهو يقتضى المغايرة

(قوله أما وجه الاول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالا من الفقير فقوله تعالى أو مسكينا ذا متربة أى لاصقا بالتراب من الجوع والعرى) أقول لم لا يجوز أن لا يكون قوله تعالى ذا متربة صفة كاشفة لمسكين بل يكون قيدا له فليتأمل

وقوله (والعامل يدفع اليه الامام) العامل هو الذي يبعثه الامام لجباية الصدقات (فيعطيه ما يسعه) أي يكفيه (وأعوانه) مدة ذهابهم وايابهم لانه فرغ نفسه لهذا العمل وكل من فرغ نفسه لعمل من أمور المسلمين يستحق على ذلك رزقا كالقضاة والمقاتلة وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم أو مدة معلومة وأجرة معلومة ولم يقدر ذلك بالثمن خلافا للشافعي رحمه الله فانه يقدر بذلك لان التسمية تقتضي المساواة في الاصل فيكون بيانا لحصته وفيه نظر لان التسمية ان اقتضت ذلك فسهم المؤلفة قلوبهم سقط بالاجماع فلم تبق الأسهم ثمانية حتى يكون له الثمن (٢٠٤) وأجيب بان المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار والساقط سهم الكفار فقط فكانت الاسهم ثمانية وقوله (لان استحقاقه بطريق الكفاية) أي لا بطريق الصدقة ألا ترى أن صاحب الزكاة اذا دفعها للامام لم يستحق العامل شيأ ويأخذ وان كان غنيا فان قيل لو كان كذلك لجاز أخذها للهاشمي أجاب بقوله (الا أن فيه شبهة الصدقة) نظرا الى سقوط الزكاة عن ذمة المؤدي (فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ والغني لا يوازيه) أي الهاشمي (في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه) وقوله (وهو المنقول) يعني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي أن رجلا قال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة وأعتق النسمة قال أوليسا سواء يا رسول الله قال فك الرقبة أن تعين في عتقه وقوله (ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه) لانه اذا ملك نصابا كان غنيا واذا لم يملك وما في يده مستحق بالدين وجوده وعدمه سواء كان فقيرا

(والعامل يدفع اليه الامام ان عمل بقدر عمله فيعطيه ما يسعه وأعوانه غير مقدر بالثمن) خلافا للشافعي رحمه الله لان استحقاقه بطريق الكفاية ولهذا يأخذ وان كان غنيا الا أن فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ والغني لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه قال (وفي الرقاب يعان المكاتبون منها في فك رقابهم) وهو المنقول (والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه)

أو وقف فلزيد ثلث الثلث ولكل ثلثه على قول أبي حنيفة وعلى قول أبي يوسف لفلان نصف الثلث وللفقراء يقين نصفه بناء على جعلهما صنفا واحدا والصحيح قول أبي حنيفة ذكره فخر الاسلام (قوله فيعطيه ما يسع وأعوانه) من كفايتهم بالوسط الا ان استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف وتقدير الشافعي بالثمن بناء على وجوب صرف الزكاة الى كل الاصناف وهم ثمانية انما يتم على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم ولو هلك المال قبل أن يأخذ لم يستحق شيأ لان استحقاقه فيما عمل فيه كالمضارب اذا هلك المال بعد ظهور الربح (قوله فلم تعتبر الشبهة) أي شبهة الصدقة في حق الغني كما اعتبرت في حق الهاشمي لانه لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة ومنع الهاشمي من العمالة صريح في الحديث الذي سيأتي وننبهك عليه ان شاء الله تعالى (قوله وهو المنقول) أخرج الطبري في تفسيره من طريق محمد بن اسحق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصري أن مكاتبا قام الى أبي موسى الاشعري وهو يخطب يوم الجمعة فقال له أيها الامير حث الناس علي فحث عليه أبو موسى فالقى الناس عليه هذا يلقي عمامة وهذا يلقي ملاءة وهذا يلقي خاتما حتى ألقى الناس عليه سوادا كثيرا فلما رأى أبو موسى ما ألقي عليه قال اجمعوه ثم أمر به فبيع فاعطى المكاتب مكاتبته ثم أعطى الفضل في الرقاب ولم يرده على الناس وقال ان هذا الذي أعطوه في الرقاب وأخرج عن الحسن البصري والزهري وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم قالوا في الرقاب هم المكاتبون وأما ما روي أن رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال دلني على عمل يقربني الى الجنة ويباعدني من النار فقال أعتق النسمة وفك الرقبة فقال أوليسا سواء قال لا (١) عتق الرقبة أن تنفرد بعتقها وفك النسمة أن تعين في ثمنها رواه أحمد وغيره فقيل ليس فيه ما يستلزم كون هذا هو معنى وفي الرقاب المذكور في الآية (قوله والغارم من لزمه دين) أو له دين على الناس لا يقدر على أخذه وليس عنده نصاب فاضل في الفصلين ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت

كانت عارية عندهم وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا والاوقاف أما الزكاة فيجوز صرفها الى صنف واحد عندنا فلا يظهر هذا الخلاف كذا في المبسوط وعن أبي يوسف رحمه الله انهما صنف واحد حتى قال فيمن أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين عند أبي يوسف رحمه الله لفلان نصف الثلث وللصنفين النصف لانهما صنف واحد عنده وعند أبي حنيفة رحمه الله لفلان ثلث الثلاثة فجعلهما صنفين وهو الصحيح (قوله غير مقدر بالثمن خلافا للشافعي رحمه الله) عنده يعطيهم الثمن لان القسمة تقتضي المساواة في الاصل وانما

وقال

(قوله لان التسمية تقتضي المساواة) أقول الظاهر أن يقال لان القسمة الخ (قوله وأجيب بان المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار والساقط سهم الكفار فقط) أقول يعني عند الشافعي رحمه الله وفيه بحث بل سقط سهم الكل ألا ترى الى قول عمر رضي الله عنه فان ثبتم على الاسلام والجواب أن للشافعي في مسلمي المؤلفة أربعة أقوال في قول يعطون من الصدقات كما كان

(١) قوله صاحب الفتح عتق الرقبة الخ كذا في الاصول التي بيدنا وليحرر لفظ الحديث اهـ

وقوله (في اصلاح ذات البين) أي الصلح بين المتعادين لزوال الاختلاف وحصول الائتلاف والنائرة العداوة والشحناء وقوله (منقطع الغزاة) أي فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع الحاج فقراؤهم المنقطع بهم (ولا يصرف الى أغنياء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء) لقوله صلى الله عليه وسلم خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم وقال الشافعي يجوز لقوله صلى الله عليه (٢٠٥) وسلم لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله وتأويله الغني بقوة البدن ومعناه أن المستغني بكسبه لقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة الا اذا كان غازيا فيحل له لاشتغاله بالجهاد عن الكسب وذكر تلك الخمسة في التجنيس فقال لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة الغازي والعامل عليها والغارم ورجل اشتراها بماله ورجل تصدق بها على المسكين فاهداها المسكين اليه وذكر في المصابيح وفي رواية وابن السبيل فان قيل قوله وفي سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة أو منقطع الحاج لانه اما أن يكون له في وطنه مال أو لا فان كان فهو ابن السبيل وان لم يكن فهو فقير فمن أين يكون العدد سبعة أجيب بانه فقير الا أنه ازداد فيه شيء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد أو حج فلذلك غاير الفقير المطلق فان المقيد يغاير المطلق لا محالة ويظهر أثر التغاير في حكم آخر أيضا وهو زيادة التحريض والترغيب في رعاية جانبه التي استفيدت من العدول عن اللام الى كلمة في فان في ذلك ايذانا بانهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكرهم لان في للظرفية تنبيها على أنهم أحقاء بان توضع فيهم الصدقات واذا كان كذلك لم تنتقص المصارف عن السبعة وفيه تأمل وقوله (فهذه جهات الزكاة) يعني أنهم مصارف الصدقات لا مستحقوها عندنا حتى يجوز الصرف الى واحد منهم وقال الشافعي رحمه الله هم المستحقون لها حتى لا يجوز ما لم يصرف الى الاصناف السبعة من كل صنف ثلاثة

وقال الشافعي رحمه الله من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين (وفي سبيل الله منقطع الغزاة عند أبي يوسف رحمه الله) لانه هو المتفاهم عند الاطلاق (وعند محمد رحمه الله منقطع الحاج) لما روي أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل عليه الحاج ولا يصرف الى أغنياء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء (وابن السبيل من كان له مال في وطنه) وهو في مكان لا شيء له فيه قال (فهذه جهات الزكاة فللمالك أن يدفع الى كل واحد منهم وله أن يقتصر على صنف واحد) وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز الا أن يصرف الى ثلاثة من كل صنف

عطاها لا يجوز وان كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز (قوله وقال الشافعي هو من تحمل الخ) فيأخذ وان كان غنيا وعندنا لا يأخذ الا اذا لم يفضل له بعد ما ضمنه قدر نصاب والنائرة بالنون (قوله لما روي أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا الخ) أخرج أبو داود في باب العمرة عن أبي عبد الرحمن قال أمرني رسول مروان الذي أرسل الى أم معقل فساقه الى أن ذكر قالت يا رسول الله ان علي حجة ولأبي معقل بكرا قال أبو معقل جعلته في سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطها فلتحج عليه فانه في سبيل الله فاعطاها البكر وابراهيم بن مهاجر متكلم فيه وفي بعض طرقه أنه كان بعد وفاة أبي معقل ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها اعتمري عليه ثم فيه نظر لان المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الآية والمذكور في الحديث لا يلزم كونه اياه لجواز أنه أراد الامر الاعم وليس ذلك المراد في الآية بل نوع مخصوص والا فكل الاصناف في سبيل الله بذلك المعنى ثم لا يشكل أن الخلاف فيه لا يوجب خلافا في الحكم للاتفاق على أنه انما يعطى الاصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطى اتفاقا (قوله ولا يصرف الى أغنياء الغزاة عندنا) يشعر بالخلاف وسنذكر الخلاف من قريب (قوله وابن السبيل) هو المسافر سمي به لثبوته في السبيل وهو الطريق فيجوز له أن يأخذ وان كان له مال في وطنه لا يقدر عليه للحال ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته والاولى له أن يستقرض ان قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الاداء وألحق كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه به ولا يلزم ابن السبيل التصدق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير اذا استغنى والمكاتب اذا عجز وعندهما من مال الزكاة لا يلزمهما التصدق (قوله وله أن يقتصر على صنف واحد) وكذا له أن يقتصر على شخص واحد

نقول بانه يستحقه عمالة ألا ترى ان صاحب المال لو حمل الزكاة الى الامام لم يستحق العامل شيأ فيتقدر بقدر العمل ولو هلك ما جمعوه قبل ان يأخذوا منه شيأ سقط حقهم وأجزأت عن المؤدين كالمضارب اذا هلك مال المضاربة في يده بعد التصرف (قوله هو المنقول عن رسول الله عليه السلام) فانه روي أن رجلا قال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة واعتق النسمة قال أوليسا سواء يا رسول الله قال فك الرقبة ان تعين في عتقه (قوله لانه المتفاهم عند الاطلاق) لان حقيقتها يطلق على جميع القرب الا ان عند الاطلاق يفهم منه هذا (قوله ولا يصرف الى أغنياء الغزاة عندنا) وقال الشافعي رحمه الله يدفع الى الغازي وان كان غنيا وهذا ضعيف لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني وما ورد في الحديث لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله قلنا المراد الغني بقوة البدن والقدرة على الكسب لا بملك المال بدليل الحديث الآخر وترد في فقرائهم (قوله وابن السبيل) وانما سمي ابن السبيل لانه لزم السفر ومن لزم شيأ

(قوله وتأويله الى قوله لا يحل له طلب الصدقة الا اذا كان غازيا الخ) أقول أنت خبير بانه لا طلب للصدقة في الغني المهدي اليه ففي هذا التأويل

وهم أحد وعشرون (لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق) لكونها موضوعة للتمليك (ولنا أن الاضافة لبيان أنهم مصارف

لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق ولنا أن الاضافة لبيان أنهم مصارف لالاثبات الاستحقاق وهذا لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى وبعلة الفقر صاروا مصارف فلا يبالى باختلاف جهاته والذى ذهبنا اليه مروى عن عمر وابن عباس رضى الله عنهم (ولا يجوز أن يدفع الزكاة الى ذمى)

(قوله بحرف اللام للاستحقاق) وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب أن يصرف الى ثلاثة من كل صنف وان كان محلى باللام لان الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فتبقى الجمعية على حالها قلنا حقيقة اللام الاختصاص الذى هو المعنى الكلى الثابت فى ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون مجردا فحاصل التركيب اضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة متصدق الى الاصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى أنهم أجمعين أخص بها كلها وهذا لا يقتضى لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على أفراد كل صنف غير أنه استحال ذلك فلزم أقل الجمع منه بل ان الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد لو أمكن أو كل صدقة جزئية لطائفة أو لواحد وأما على اعتبار أن الجمع اذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال العربى انقسام الآحاد على الآحاد نحو جعلوا أصابعهم فى آذانهم وركب القوم دوابهم فالاشكال أبعد حينئذ اذ يفيد أن كل صدقة لواحد وعلى هذا الوجه لا حاجة الى نفى انها للاستحقاق بل مع كونها له يجىء هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف الا أنهم صرحوا بأن المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه اليهم على اثبات الخيار للمالك فى تعيين من يصرفه اليه فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد الا بالصرف اليه اذ قبله لا تعين له ولا استحقاق الا للمعين وجبر الامام لقوم علم أنهم لا يؤدون الزكاة على اعطاء الفقراء ليس الا للخروج عن حق الله تعالى لا لحقهم ثم رأينا المروى عن الصحابة نحو ماذهبنا اليه رواه البيهقى عن ابن عباس وابن أبى شيبة عن عمر وروى الطبرى فى هذه الآية أخبرنا عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية قال فى أى صنف وضعته أجزأك اهـ أخبرنا جرير عن ليث عن عطاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انما الصدقات للفقراء الآية قال أيما صنف أعطيته من هذا أجزأ عنك حدثنا حفص عن ليث عن عطاء عن عمر أنه كان يأخذ الفرض من الصدقة فيجعله فى صنف واحد وروى أيضا عن الحجاج بن أرطاة عن المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة أنه قال اذا وضعتها فى صنف واحد أجزأك وأخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبير وعطاء بن أبى رباح وابراهيم النخعى وأبى العالية وميمون بن مهران بأسانيد حسنة واستدل ابن الجوزى فى التحقيق بحديث معاذ فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم والفقراء صنف واحد وفيه نظر تسمعه قريبا وقال أبو عبيد فى كتاب الاموال ومما يدل على صحة ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم أتاه بعد ذلك مال فجعله فى صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهيبة التى بعث بها معاذ من اليمن وانما تؤخذ من أهل اليمن الصدقة ثم أتاه مال آخر فجعله فى صنف آخر وهم الغارمون فقال لقبيصة بن المخارق حين أتاه وقد تحمل حمالة يا قبيصة أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها وفى حديث سلمة بن صخر البياضى أنه أمر له

نسب اليه كما يقال ابن الغنى وابن الفقر (قوله لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق) واعتبر أمر الشرع بأمر العباد فان من أوصى بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز حرمان بعضهم فكذلك فى أمر الشرع (قوله مروى عن عمر رضى الله عنه) بعث عمر رضى الله عنه بصدقة الى أهل بيت رجل واحد وهكذا نقل عن ابن عباس وحذيفة رضى الله عنهم وفى الجامع الصغير للتمرتاشى ولا رواية فى مسئلة الوصية فيمنع ولئن سلمنا فالمعتبر فى أوامر الله المعنى وفى أوامر العبد الاسم كمن قال لآخر كاتب عبدى ان علمت فيه خيرا فكاتبه ولم يعلم فيه خيرا لم يجز وفى أوامر الله تعالى بها على هذا الشرط لو كاتب ولم يعلم فيه خيرا جاز قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه المراد بيان المصارف فالى أيها صرفت أجزأك (قوله الى ذمى) لقوله عليه السلام لمعاذ

لالاثبات الاستحقاق) وقال ابن عباس رضى الله عنهما المراد به بيان المصارف فالى أيها صرفت أجزأك كما أن الله تعالى أمرنا باستقبال الكعبة فاذا استقبلت جزأ منها كنت ممتثلا للامر ألا ترى أن الله تعالى ذكر الاصناف بأوصاف تنبئ عن الحاجة فعرفنا أن المقصود سد خلة المحتاج فصاروا صنفا واحدا فى التحقيق وقوله (وهذا) أى ماذكرنا أن الاضافة اليهم لبيان أنهم مصارف لالاثبات الاستحقاق (لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى وبعلة الفقر) أى الحاجة (صاروا مصارف) لما ذكرنا أنه تعالى ذكر الاصناف بأوصاف تنبئ عن الحاجة (فلا يبالى باختلاف جهاته) وقوله (ولا يجوز أن يدفع الزكاة الى ذمى) واضح والضمير فى من أغنيائهم راجع الى المسلمين بالاجماع لان الزكاة لا تجب على الكافر فكذا

كلام (قوله وهم أحد وعشرون) أقول يخالف لما سبق من الشارح فكانت الاسهم ثمانية وجوابه أن ذلك أيضا قول منه (قوله لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق لكونها موضوعة للتمليك) أقول الاستحقاق أحد معانى اللام ذكره ابن هشام (قوله تنبئ عن الحاجة الخ) أقول ممنوع فى

لقوله

ضمير فقرائهم لئلا يختل النظم فان قيل هذا زيادة على النص وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء بخبر الواحد وهو لا يجوز أجيب بأنه مشهور تلقته الامة بالقبول فجاز الزيادة به وقوله (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) يعنى الى الذمى لانه هو المذكور أولا دون الحربى والمستأمن وفقراء المسلمين أولى وقوله (تصدقوا على أهل الاديان كلها) يقتضى شيئين أحدهما أن يجوز الصرف الى الحربى والمستأمن والثانى جواز دفع الزكاة أيضا وأجاب عن الثانى بقوله (ولولا حديث معاذ رضى الله عنه لقلنا بالجواز فى الزكاة) لان قوله تصدقوا مطلق فان معناه افعلوا التصدق فمنهم من قال معناه أنه مخصوص به وليس بشئ لان المطلق ليس بعدم ومنهم من يقول معناه العمل بالدليلين وذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم تصدقوا على أهل الاديان كلها يقتضى جواز دفع الزكاة اليهم وحديث معاذ يقتضى عدمه فقلنا حديث معاذ فى الزكاة والآخر فيما سواها من الصدقات الواجبة كصدقة الفطر والصدقة المنذورة والكفارات عملا بالدليلين ولم يذكر الجواب عن الاول

لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه خذها من أغنيائهم وردها فى فقرائهم قال (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) وقال الشافعى رحمه الله لا يدفع وهو رواية عن أبى يوسف رحمه الله اعتبارا بالزكاة ولنا قوله عليه الصلاة والسلام تصدقوا على أهل الاديان كلها ولولا حديث معاذ رضى الله تعالى عنه لقلنا بالجواز فى الزكاة (ولا يبنى بها مسجد ولا يكفن بها ميت)

بصدقة قومه وأما الآية فالمراد بها بيان الاصناف التى يجوز الدفع اليهم قيل ولم يرو عن غيرهم ما يخالفهم قولا ولا فعلا (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ الخ) رواه أصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس قال قال عليه الصلاة والسلام انك ستأتى قوما أهل كتاب فادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فان هم أطاعوا لذلك فاياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب (قوله ويدفع لهم) أى لاهل الذمة (ماسوى ذلك) كصدقة الفطر والكفارات ولا يدفع ذلك لحربى ومستأمن وفقراء المسلمين أحب (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام تصدقوا على أهل الاديان كلها) روى ابن أبى شيبة مرسلا حدثنا جرير بن عبد الحميد عن أشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على أهل دينكم فأنزل الله تعالى ليس عليك هداهم الى قوله وما تنفقوا من خير يوف اليكم فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على أهل الاديان كلها وقال أيضا مرسلا حدثنا أبو معاوية عن الحجاج عن سالم المكى عن محمد بن الحنفية قال كره الناس أن يتصدقوا على المشركين فأنزل الله سبحانه ليس عليك هداهم قال فتصدق الناس عليهم وروى أحمد بن زنجويه النسائى فى كتاب الاموال حدثنا على بن الحسن عن أبى سعيد بن أبى أيوب عن زهرة بن معبد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق على أهل بيت من اليهود بصدقة فهى تجرى عليهم (قوله ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز) أى بجواز دفع الزكاة الى الذمى لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة به على الاطلاق الكتاب أعنى اطلاق الفقراء فى الكتاب أو هو عام خص منه الحربى بالاجماع مستندين الى قوله

رضى الله عنه خذها من أغنيائهم وردها فى فقرائهم وقال زفر رحمه الله تعالى الاسلام ليس بشرط فى مصرف الزكاة وغيرها لان الله تعالى حيث ذكر الفقراء فى الصدقات لم يقيد بصفة الاسلام فاثبات القيد يكون زيادة فيجرى مجرى النسخ فان قيل هذا زيادة على النص بخبر الواحد وذلك لا يجوز كما قال زفر قلنا نعم الاصل

وأجيب عنه بأنه مخصوص فى حق الحربى والمستأمن بقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وفيه نظر لانه لحقه بيان التقرير وهو يمنع الخصوص على ماعرف فى الاصول ولا يدفع بما قيل كلمة كل لتأكيد الاديان لا لتأكيد الاهل فتأمل فانه غامض سلمناه ولكن يقتضى أن يكون المخصص مقارنا عندنا وليس بثابت على أن النهى فى الآية عن التولى لا عن البر فلا يكون له التعلق بالصدقة ويمكن أن يقال أمرنا بالمقاتلة معهم بآيات القتال فان كان شئ منها متأخرا عن هذا الحديث كان ناسخا فى حقهم وان لم يكن لم يبق الحديث معمولا به فى حقهم لان التصدق عليهم مرحمة لهم ومواساة وهى منافية لمقتضى الآية وليس فى مرتبتها فيسقط العمل به فى حقهم ويبقى معمولا به فى حق أهل الذمة عملا بالدليل بقدر الامكان

أقول هذا لا يدل على النفى عمن عداهم ولذلك كان يؤدى الزكاة فى زمنه عليه السلام الى الكافر من المؤلفة قلوبهم (قوله أجيب بأنه مشهور الخ) أقول ويجوز أن يجاب أيضا بأن يقال المراد فى الآية الفقراء المعهود دون فقراء المسلمين (قوله وليس بشئ لان المطلق ليس بعام) أقول مع أن التاريخ غير معلوم (قوله ومنهم من يقول معناه الخ) أقول مراده تخصيص عموم أهل الاديان به فتأمل (قوله والمستأمن بقوله تعالى انما ينهاكم الله الخ) أقول هذه الآية فى سورة الممتحنة (قوله وفيه نظر لانه لحقه بيان التقرير) أقول يعنى قوله كلها فى قوله تصدقوا على أهل الاديان كلها (قوله ولا يدفع بما قيل الخ) أقول القائل هو الكاكى (قوله أمرنا بالمعاملة معهم) أقول لم نؤمر بالمقاتلة مع المستأمنين

لانعدام التمليك وهو الركن (ولا يقضى بها دين ميت) لان قضاء دين الغير لا يقتضى التمليك منه لاسيما من الميت (ولا تشترى بها رقبة تعتق) خلافا لمالك ذهب اليه فى تاويل قوله تعالى وفى الرقاب ولنا أن الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك (ولا تدفع الى غنى) لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى وهو باطلاقه حجة

تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد (قوله لانعدام التمليك وهو الركن) فان الله تعالى سماها صدقة وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير وهذا فى البناء ظاهر وكذا فى التكفين لانه ليس تمليكا للكفن من الميت ولا الورثة ولذا لو أخرجت السباع الميت فأكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم (قوله لان قضاء دين الغير لا يقتضى التمليك منه) ولذا لو تصادق الدائن والمدين على أن لا دين كان للمزكى أن يسترده من القابض ومحل هذا أن يكون بغير اذن الحى أما اذا كان باذنه وهو فقير فيجوز عن الزكاة على أنه تمليك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه وفى الغاية نقلا من المحيط والمفيد لو قضى بها دين حى أو ميت بأمره جاز ومعلوم ارادة قيد فقر المديون وظاهر فتاوى قاضيخان يوافقه لكن ظاهر اطلاق الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال لو بنى مسجدا بنية الزكاة أو حج أو أعتق أو قضى دين حى أو ميت بغير اذن الحى لا يجوز عدم الجواز فى الميت مطلقا ألا ترى الى تخصيص الحى فى حكم عدم الجواز بعدم الاذن واطلاقه فى الميت وقد يوجه بانه لابد من كونه تمليكا للمديون والتمليك لا يقع عند أمره بل عند أداء المأمور وقبض النائب وحينئذ لم يكن المديون أهلا للتملك لموته وقولهم الميت يبقى ملكه فيما يحتاج اليه من جهازه ونحوه حاصله بقاؤه بعد ابتداء ثبوته حالة الاهلية وأين هو من حدوث ملكه بالتمليك والتملك ولا يستلزمه وعما قلنا يشكل استرداد المزكى عند التصادق اذا وقع بأمر المديون لان بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب أعنى الفقير وعدم الدين فى الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التمليك الاول لان غاية الامر أن يكون ملك فقيرا على ظن أنه مديون وظهور عدمه لا يؤثر عدمه بعد وقوعه لله تعالى واذا لم يكن له أن يسترد من الفقير اذا عجل له الزكاة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه لزوال ملكه بالدفع فلان لا يملك الاسترداد ههنا أولى بخلاف ما اذا عجل للساعى والمسئلة بحالها حيث له أن يسترد لعدم زوال الملك على ما قدمناه وكذا ما ذكر فى الخلاصة والفتاوى لو جاء الفقير الى المالك بدراهم ستوقة ليردها فقال المالك ردّ الباقى فانه ظهر أن النصاب لم يكن كاملا فلا زكاة على ليس له أن يسترد الا باختيار الفقير فيكون هبة مبتدأة من الفقير حتى لو كان الفقير صبيا لم يجز أن يأخذه منه وان رضى فههنا أولى * (فرع) * لو أمر فقيرا بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان عينا عن عين ولو تصدق بدين له على فقير ينويه عن زكاته جاز عن ذلك الدين نفسه لا عن عين ولا دين آخر (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة لغنى) أخرج أبو داود والترمذى عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى حسنه الترمذى وفيه ريحان بن زيد تكلم فيه ووثقه ابن معين وقال ابن حبان كان أعرابى صدق ولهذا الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم يرويه عن رسول الله وأحسنها عندى ما أخرجه النسائى وأبو داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبيد الله بن عدى بن الخيار قال أخبرنى رجلان أنهما أتيا النبى صلى الله عليه وسلم وهو يقسم

هكذا الآن النص عام قد خص منه الفقراء الحربى وكذلك الوالدان والولد والزوجة مخصوصون بالاجماع فيخص الباقى بخبر الواحد مع ان القاضى الامام أبا زيد رحمه الله ذكر فى الاسرار ان هذا الحديث حديث مشهور مقبول بالاجماع فزدنا هذا الوصف به كما زدنا صفة التتابع على صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فصيام ثلاثة أيام متتابعات (قوله ولا يقضى بها دين ميت) ذكر فى شرح الطحاوى رحمه الله ولو قضى دين حى المديون الفقير فان قضى بغير أمره يكون متبرعا ولا يجوز من زكاة ماله ولو قضى بأمره جاز كأنه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوكيل له فى قبض الصدقة ولا يعطى الولد المنفى ولا المخلوق من مائه

عن نفسه مقرونا بالنية ولقائل أن يقول قولكم التمليك ركن دعوى مجردة اذ ليس فى الادلة النقلية المنقولة فى هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التمليك والجواب أن معنى قولهم للعاقبة أن المقبوض يصير ملكا لهم فى العاقبة فهم مصارف ابتداء لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك فى العاقبة بدلالة اللام فلم تبق دعوى مجردة وقوله (لان قضاء دين الغير لا يقتضى التمليك منه) بدليل أن الدائن والمديون اذا تصادقا أن لا دين بينهما فللمؤدى أن يسترد المقبوض من القابض فلم يصر هو ملكا للقابض وانما قيد بدين الميت لانه لو قضى دين حى بأمره وقع عن الزكاة كأنه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوكيل له فى قبض الصدقة وقوله (ولا تشترى بها رقبة) ظاهر

(قوله اذ ليس فى الادلة النقلية المنقولة فى هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التمليك) أقول ممنوع فان الله تعالى سماها صدقة وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير كما يجىء فى الهبة (قوله ثم يحصل لهم الملك فى العاقبة بدلالة اللام) أقول لا يدل لام العاقبة

على الشافعى رحمه الله فى غنى الغزاة وكذا حديث معاذ رضى الله عنه على ما روينا قال (ولا يدفع المزكى زكاته الى أبيه وجده وان علا ولا الى ولده وولد ولده وان سفل) لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال (ولا الى امرأته) للاشتراك فى المنافع عادة (ولا تدفع المرأة الى زوجها) عند أبى حنيفة رحمه الله

الصدقة فسألاه فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدين فقال ان شئتما أعطيتكما ولا حظ فيها لغنى ولا لقوى مكتسب قال صاحب التنقيح حديث صحيح قال الامام أحمد ما أجوده من حديث هو أحسنها اسنادا فهذا مع حديث معاذ يفيد منع غنى الغزاة والغارمين عنها فهو حجة على الشافعى فى تجويزه لغنى الغزاة اذا لم يكن له شئ فى الديوان ولم يأخذ من الفئ وما تقدم من أن الفقراء فى حديث معاذ صنف واحد كما قاله ابن الجوزى غير صحيح فان ذلك المقام مقام ارسال البيان لاهل اليمن وتعليمهم والمفهوم من فقرائهم من اتصف بصفة الفقر أعم من كونه غارما أو غازيا فلو كان الغنى منهما مصرفا كان فوق ترك البيان فى وقت الحاجة لان فى ذلك ابقاء للجهل البسيط وفى هذا ايقاعهم فى الجهل المركب لان المفهوم لهم من ذلك أن الغنى مطلقا ليس يجوز الصرف اليه غازيا أو غيره فاذا فرض أنه خلاف الواقع لزم ما قلناه وهو غير جائز فلا يجوز ما يفضى اليه مع أن نفس الاسماء المذكورة فى الآية تفيد أن المناط فى الدفع اليهم الحاجة لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق أن مبدأ اشتقاقه علته ومأخذ الاشتقاقات فى هذه الاسماء تنبه على قيام الحاجة فالحاجة هى العلة فى جواز الدفع الا المؤلفة قلوبهم فان مأخذ اشتقاقه يفيد أن المناط التأليف والا العامل فانه يفيد أنه العمل وفى كون العمل سببا للحاجة تردد فانه ظاهرا يكون له أعونة وخدم ويهدى اليه وغالبا تطيب نفس امامه له بكثير مما يهدى اليه فلا تثبت علية الفقر فى حقه بالشك وما رواه أبو داود وابن ماجه ومالك عنه عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة العامل عليها ورجل اشتراها بماله وغارم وغاز فى سبيل الله ورجل له جار مسكين تصدق بها عليه فأهداها الى الغنى قيل لم يثبت ولو ثبت لم يقو قوة حديث معاذ فانه رواه أصحاب الكتب الستة مع قرينته من الحديث الآخر ولو قوى قوته ترجح حديث معاذ بانه مانع وما رواه مبيح مع أنه دخله التأويل عندهم حيث قيد الآخذ له بان لا يكون له شئ فى الديوان ولا أخذ من الفئ وهو أعم من ذلك وذلك يضعف الدلالة بالنسبة الى ما لم يدخله تأويل (قوله ولا يدفع المزكى زكاته الخ) الاصل أن كل من انتسب الى المزكى بالولاد أو انتسب هو له به لا يجوز صرفها له فلا يجوز لابيه وأجداده وجداته من قبل الاب والام وان علوا ولا الى أولاده وأولادهم وان سفلوا ولا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ولد أم ولده الذى نفاه ولو تزوجت امرأة الغائب قال أبو حنيفة الاولاد من الاول ومع هذا يجوز للاول دفع الزكاة اليهم وسائر القرابات غير الولاد يجوز الدفع اليهم وهو أولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات ولو كان بعضهم فى عياله ولم يفرض القاضى النفقة له عليه فدفعها اليه ينوى الزكاة جاز عن الزكاة وان فرضها عليه فدفعها ينوى الزكاة لا يجوز لانه أداء واجب فى واجب آخر فلا يجوز الا اذا لم يحتسبها بالنفقة لتحقق التمليك على الكمال وفى الفتاوى والخلاصة رجل له أخ قضى عليه بنفقته فكساه وأطعمه ينوى به الزكاة قال أبو يوسف يجوز وقال محمد يجوز فى الكسوة لا فى الاطعام وقول أبى يوسف فى الاطعام خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما قبله ويمكن بناء الاختلاف فى الاطعام على أنه اباحة أو تمليك وفى الكافى عائل يتيم أطعمه عن زكاته صح خلافا لمحمد لوجود الركن وهو التمليك وهذا اذا سلم الطعام اليه أما اذا لم يدفع اليه لا يجوز لعدم التمليك اهـ ومقتضاه أن محمدا لا يجيزه وان سلم الطعام اليه مع أنه لا قضاء فى هذه المسئلة وهو بعيد من محمد رحمه الله (قوله ولا الى امرأته للاشتراك فى المنافع) قال الله تعالى ووجدك عائلا فأغنى أى بمال خديجة وانما كان منها ادخاله عليه الصلاة والسلام فى المنفعة على وجه الاباحة والتمليك أحيانا فكان الدافع الى هؤلاء كالدافع لنفسه من وجه اذ كان ذلك الاشتراك

بالزنا ولا يعطى معتدته المبتوتة

وقوله (ولا يدفع المزكى زكاته الى أبيه) أى من يكون بينهما قرابة ولاد أعلى أو أسفل وأما ما سواهم من القرابة فيتم الايتاء بالصرف اليه وهو أفضل لما فيه من صلة الرحم وقوله (للاشتراك فى المنافع عادة) لان الله تعالى قال ووجدك عائلا فأغنى قيل بمال خديجة رضى الله عنها

على التمليك كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكما فى قول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب

لماذكرنا وقالا تدفع اليه لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة قال (ولا يدفع الى مكاتبه ومدبره وأم ولده) لفقدان التمليك اذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك (ولا الى عبد قد أعتق بعضه) عند أبي حنيفة رحمه الله لانه بمنزلة المكاتب عنده وقالا يدفع اليه

ثابتا وكذا لا يدفع اليهم صدقة فطره وكفارته وعشره بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه لهم لانه لا يشترط فيه الا الفقر ولهذا لو افتقر هو قبل أن يخرجه جاز أن يمسكه لنفسه فصار الاصل في الدفع المسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكر وامعناه ولابد من قيد آخر وهو مع قبض معتبر احترازا عما لو دفع للصبي الفقير غير العاقل والمجنون فانه لا يجوز وان دفعها الصبي الى أبيه قالوا لا يجوز كما لو وضع زكاته على دكان فجاء الفقير وقبضها لا يجوز فلابد في ذلك من أن يقبضها لهما الاب أو الوصي أو من كانا في عياله من الاقارب أو الاجانب الذين يعولونه والملتقط يقبض اللقيط ولو كان الصبي مراهقا أو يعقل القبض بان كان لا يرمي به ولا يخدع عنه يجوز ولو وضع الزكاة على يده فانتهبها الفقراء جاز وكذا ان سقط ماله من يده فرفعه فقير فرضي به جاز ان كان يعرفه والمال قائم والدفع الى المعتوه مجزئ (قوله لماذكرنا) أي من الاشتراك في المنافع فلم يتحقق الخروج عنه على الكمال وهما قالا لا يصح القياس مع النص وهو ما في الصحيحين والنسائي عن زينب امرأة ابن مسعود قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقن يا معشر النساء ولو من حليكن قالت فرجعت الى عبد الله فقلت انك رجل خفيف ذات اليد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمرنا بالصدقة فاته فاسأله فان كان ذلك يجزي عني والا صرفتها الى غيركم قالت فقال لي عبد الله بل ائتيه أنت قالت فانطلقت فاذا امرأة من الانصار بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألقيت عليه المهابة قالت فخرج علينا بلال فقلت ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزي الصدقة عنهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن قالت فدخل بلال على رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من هما قال امرأة من الانصار وزينب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الزيانب قال امرأة عبد الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما أجران أجر القرابة وأجر الصدقة ورواه البزار في مسنده فقال فيه فلما انصرف وجاء الى منزله يعني النبي صلى الله عليه وسلم جاءته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه فاذن لها فقالت يا نبي الله انك اليوم أمرتنا بالصدقة وعندي حلي لي فاردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدق به عليهم فقال عليه الصلاة والسلام صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم ولا معارضة لازمة بين هذه والاولى في شيء بادنى تامل وقوله وولدك يجوز كونه مجازا عن الربائب وهم الايتام في الرواية الاخرى وكونه حقيقة والمعنى أن ابن مسعود اذا تملكها أنفقها عليهم والجواب أن ذلك كان في صدقة نافلة لانها هي التي كان عليه الصلاة والسلام يتخول بالموعظة والحث عليها وقوله هل يجزي ان كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا الا في الواجب لكن كان في ألفاظهم لما هو أعم من النفل لانه لغة الكفاية فالمعنى هل يكفي التصدق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب الى الله تعالى فيسلم القياس حينئذ عن المعارض (قوله وله حق في كسب مكاتبه) ولذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز بمنزلة

(قوله ولا الى عبد قد أعتق بعضه) على البناء للمفعول وصورة المسئلة عبد بين اثنين أعتق أحدهما نصيبه وهو معسر فلو دفع الشريك الساكت الزكاة اليه لا يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله لانه بمنزلة المكاتب وعندهما يجوز لانه حر مديون ولو كانت الرواية على البناء للفاعل فصورته عبد لرجل أعتق بعضه ووجب عليه السعاية في البعض الذي لم يعتقه عند أبي حنيفة رحمه الله فلا يجوز للمعتق أن يدفع زكاته اليه لانه مكاتبه ولكن قوله في تعليل قولهما لانه حر مديون لا يوافق هذه الصورة اللهم الا أن يقال المراد منه انه

وقوله (لماذكرنا) يعني من اشتراك المنفعة ألا ترى أن كلا منهما متهم في حق صاحبه حتى لا تجوز شهادته له وان كل واحد منهما يرث صاحبه من غير حجب كما في الولاد فكما أن الولاد مانع فكذا ما يتفرع منه الولادة وقوله (قلنا هو محمول على النافلة) لما روي أنها كانت امرأة صنعة اليدين تعمل للناس وتتصدق بذلك وبه نقول وقوله (وله حق في كسب مكاتبه) ظاهر ألا ترى أنه لو تزوج جارية مكاتبه لم يجز كما لو تزوج جارية نفسه وقوله (ولا الى عبد قد أعتق بعضه) بضم الهمزة بان يكون

لانه

لانه حر مديون عندهما (ولا يدفع الى مملوك غني) لان الملك واقع لمولاه (ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا) لانه يعد غنيا بيسار أبيه بخلاف ما اذا كان كبيرا فقيرا لانه لا يعد غنيا بيسار أبيه وان كانت نفقته عليه وبخلاف امرأة الغني لانها ان كانت فقيرة لا تعد غنية بيسار زوجها وبقدر النفقة لا تصير موسرة (ولا يدفع الى بني هاشم)

تزوجه بامة نفسه (قوله لانه حر مديون) اما أن يكون لفظ أعتق بعضه مبنيا للفاعل أو للمفعول فعلى الاول لا يصح التعليل لهما بانه حر مديون اذ هو حر كله بلا دين عندهما لان العتق لا يتجزأ عندهما فاعتاق بعضه اعتاق كله وعلى الثاني لا يصح تعليله عدم الاعطاء بانه بمنزلة المكاتب عنده لانه حينئذ مكاتب للغير وهو مصرف بالنص فلا يعرى عن الاشكال ويحتاج في دفعه الى تخصيص المسئلة فان قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع اليه لانه كمكاتب ابنه وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه وعندهما يجوز لانه حر مديون للابن وان قرئ بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع اليه لانه كمكاتب نفسه وعندهما يجوز لانه مديونه وهو حر ويجوز أن يدفع الانسان الى مديونه أما لو اختار الساكت التضمين كان أجنبيا عن العبد فيجوز له أن يدفع اليه كمكاتب الغير (قوله ولا يدفع الى مملوك غني) فان كان ماذونا مديونا بما يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع اليه عند أبي حنيفة خلافا لهما بناء على أن المولى لا يملك كسبه عنده فهو كالمكاتب وعندهما يملك ولا الى مدبره وأم ولده بخلاف مكاتبه لانه مصرف بالنص وفي الذخيرة اذا كان العبد زمنا وليس في عيال مولاه ولا يجد شيأ أو كان مولاه غائبا يجوز روي ذلك عن أبي يوسف اهـ وفيه نظر لانه لا ينتفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وهو المانع وغاية ما في هذا وجوب كفايته على السيد وتأثمه بتركه واستحباب الصدقة النافلة عليه وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل (قوله ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا) ولا فرق بين الذكر والانثى وبين أن يكون في عيال الاب أو لا في الصحيح وفي الفتاوى لو دفع الزكاة الى ابنة غني يجوز في رواية عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومحمد وكذا اذا دفع الى فقير له ابن موسر وقال أبو يوسف ان كان في عيال الغني لا يجوز وان لم يكن جاز (قوله وان كانت نفقته عليه) بان كان زمنا أو أعمى ونحوه بخلاف بنت الغني الكبيرة فانها تستوجب النفقة على الاب وان لم يكن بها هذه الاعذار وتصرف الزكاة اليها لما ذكر في الابن الكبير (قوله وبخلاف امرأة الخ) هذا ظاهر الرواية وسواء فرض لها النفقة أو لا وعن أبي يوسف لا يجزئه لانها مكفية بما توجبه على الغني فالصرف اليها كالصرف الى ابن الغني وجه الظاهر ما في الكتاب والفرق أن استيجابها النفقة بمنزلة الاجرة بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير لانه مسبب عن الجزئية فكان كنفقة نفسه فالدفع اليه كالدفع الى نفس الغني (قوله ولا يدفع الى بني هاشم) هذا ظاهر الرواية وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وان كان ممتنعا في ذلك الزمان وعنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بني هاشم الى بعض زكاتهم وظاهر لفظ المروي في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس لا ينفيه للقطع بان المراد من الناس غيرهم لانهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم كونه

أعتق بعض نصيبه وهو معسر وانما يوافقها ما ذكر فخر الاسلام رحمه الله في الجامع الصغير لانه حر كله من غير ذكر الدين (قوله وبخلاف امرأة الغني) وروى أصحاب الامالي عن أبي يوسف رحمه الله انه لا يجزيه لانها مكفية المؤنة بما تستوجب من النفقة على الغني حالة اليسار والعسرة فانصرف اليها بمنزلة الصرف الى ولد صغير لغني (قوله ولا تدفع الى بني هاشم) وفي شرح الآثار للطحاوي رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله لا باس بالصدقات كلها على بني هاشم والحرمة في عهد النبي عليه السلام للعوض وهو خمس الخمس فلما سقط ذلك بموته حلت لهم الصدقة وفي النتف يجوز الصرف الى بني هاشم في قوله خلافا لهما وفي شرح الآثار الصدقة

عبد بين اثنين أحدهما أعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للآخر دفع زكاته اليه لانه بمنزلة المكاتب عنده وحر مديون عندهما وقوله (وبخلاف امرأة الغني) يعني فانه يجوز الدفع اليها اذا كانت فقيرة وهو ظاهر الرواية وروى أصحاب الامالي عن أبي يوسف أنه لا يجوز لانها مكفية المؤنة بما تستوجب النفقة على الغني حالة اليسار والاعسار فالصرف اليها كالصرف الى ولد صغير للغني ووجه الظاهر ما ذكره في الكتاب والفرق بينها وبين الولد الصغير للغني أنه يستوجب النفقة عليه بالجزئية فكان الصرف اليه كالصرف الى الغني وقوله (ولا يدفع الى بني هاشم الى قوله بمنزلة التبرد بالماء) ظاهر واعترض عليه بان التشبيه بالوضوء على الوضوء كان أنسب باعتبار وجود

(قوله حالة اليسار والاعسار) أقول أي حالة يسار المرأة واعسارها (قوله وقوله ولا يدفع الى بني هاشم الخ) أقول قال في النهاية يجوز النفل للهاشمي مطلقا بالاجماع وكذا يجوز النفل للغني كذا في فتاوى العتابي اهـ

لقوله عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس بخلاف التطوع لان المال ههنا كالماء يتدنس

عوضا عن صدقات أنفسهم لكن هذا اللفظ غريب والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحرث قال اجتمع ربيعة والعباس بن عبد المطلب فقالا لو بعثنا هذين الغلامين لي وللفضل بن العباس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرهما على هذه الصدقة فاصابا مما كما يصيب الناس فقال علي لا ترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا يا رسول الله قد بلغنا النكاح وأنت أبر الناس وأوصل الناس وجئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنؤدي اليك كما نؤدي الناس ونصيب كما يصيبون قال فسكت طويلا ثم قال ان الصدقة لا تنبغي لآل محمد انما هي أوساخ الناس ادعوا الى محمية بن جزء رجلا من بني أسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على الاخماس ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب فاتياه فقال لمحمية أنكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس فانكحه وقال لنوفل بن الحرث أنكح هذا الغلام ابنتك فانكحني وقال لمحمية أصدق عنهما من الخمس كذا وكذا وهذا ما وعدناك من النص على عدم حل أخذها للعامل الهاشمي ولا يجب فيه حل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية ولفظه للطبراني لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ انما هي غسالة أيدي الناس وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم يوجب تحريم صدقة بعضهم على بعض وكذا ما روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام نحن أهل البيت لا تحل لنا الصدقة ثم لا يخفى أن هذه العمومات تنتظم الصدقة النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك في الواجبة فقالوا لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف اليهم وعن أبي يوسف يجوز في غلة الوقف اذا كان الوقف عليهم لانهم حينئذ بمنزلة الوقف على الاغنياء فان كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز ومنهم من أطلق في منع صدقة الاوقاف لهم وعلى الاول اذا وقف على الاغنياء يجوز الصرف اليهم وأما الصدقة النافلة فقال في النهاية ويجوز النفل بالاجماع وكذا يجوز النفل للغنى كذا في فتاوى العتابي انتهى وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف اليهم على أنه بيان المذهب من غير نقل خلاف فقال وأما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء اه والحق الذي يقتضيه النظر اجراء صدقة الوقف مجرى النافلة فان ثبت في النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف والافلا اذ لا شك في أن الواقف متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر فوجوب الاداء هو نفس هذا الوجوب فلنتكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ففي شرح الكنز لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ثم قال وقال بعض يحل لهم التطوع اه فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع اليهم النافلة الا على وجه الهبة مع الادب وخفض الجناح تكرمة لاهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقرب الاشياء اليك حديث لحم بريرة الذي تصدق به عليها لم يأكله حتى اعتبره هدية منها فقال هو عليها صدقة ولنا منها هدية والظاهر أنها كانت صدقة نافلة وأيضا لا تخصيص للعمومات الا بدليل والقياس الذي ذكره المصنف لا يخص به ابتداء بل بعد اخراج شئ بسمعي سلمناه لكن لا يتم في القياس المقصود وغير المقصود أما الثاني فلانه لم يتم له أصل صحيح وقوله المال هنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض ظاهره أن الماء أصل وليس بصحيح اذ حكم الاصل لا بد من كونه منصوصا عليه أو مجمعا وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المال هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو أصل للماء في ذلك فاثبات مثله شرعا للماء انما هو بالقياس على المال اذ لا نص في الماء ونفس

القربة فيهما ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى حرمة التطوع أيضا وذكر في شرح الآثار أن المفروضة والنافلة محرمتان عليهم عندهما وعن أبي حنيفة فيهما روايتان وأجيب بان المال في التطهير دون الماء لان المال مطهر حكما والماء مطهر حقيقة وحكما فيكون المال مطهرا من وجه دون وجه فجعلناه متدنسا في الفرض دون النفل عملا بالوجهين

المفروضة والتطوع محرمة على بني هاشم في قولهما وعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان فيها قال الطحاوي رحمه

باسقاط

وقوله (وهم آل علي) ظاهر وقوله (وأما مواليهم فلما روى أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم) هو أبو رافع روى صاحب السنن مسندا الى أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع اصحبني فانك تصيب منها فقال حتى آتي النبي صلى الله عليه وسلم فاسأله فاتاه فسأله فقال مولى القوم من أنفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة فان قيل لو كان مولى القوم منهم لما وجبت الجزية على عبد كافر أعتقه قرشي لانه لا جزية عليه أجاب بقوله (بخلاف ما اذا أعتق القرشي (٢١٣) عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق) بفتح التاء (لانه هو القياس) فان القياس أن لا يلحق المعتق بالمعتق في حاله ما لان كل واحد منهما أصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية وخطاب الشرع والالحاق انما كان بالنص في حق الصدقة فلا يتعداه ولهذا يؤخذ من مولى التغلبي الجزية دون الصدقة المضاعفة

باسقاط الفرض أما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء قال (وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحرث بن عبد المطلب ومواليهم) أما هؤلاء فلانهم ينسبون الى هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة اليه وأما مواليهم فلما روى أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحل لي الصدقة فقال لا أنت مولانا بخلاف ما اذا أعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق لانه القياس والالحاق بالمولى بالنص وقد خص الصدقة

المصنف مشى على الصواب في ذلك في بحث الماء المستعمل حيث قال في وجه الرواية المختارة للفتوى الا أنه يعني الماء أقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة أصلا فكيف يجعل هنا الماء أصلا لمال الصدقة وأما القياس المقصود هنا في قوله التطوع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير صحيح فانه الحاق قربة بغير قربة والصواب في الالحاق أن يقال بمنزلة الوضوء على الوضوء ليكون الحاق قربة نافلة بقربة نافلة وبعد هذا ان ادعى أن حكم الاصل عدم تدنس ما أقيم به هذه القربة منعنا حكم الاصل فان التدنس للآلة بواسطة خروج الآثام وازالة الظلمة والقربة النافلة تفيد ذلك أيضا بقدره وقد قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور انه يفيد ازالة الظلمة بقدر افادة زيادة ذلك النور ولهذا كان المذهب أن الوضوء النفل اذا كان منويا يصير الماء به مستعملا على ما عرف في قوله المستعمل هو ما أزيل به حدث أو استعمل في البدن على وجه القربة والله أعلم (قوله وهم آل علي الخ) لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور وليس كلهم بين المراد منهم بعددهم فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع الى بنيه لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وأبو لهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه (قوله وأما مواليهم فلما روى الخ) أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن ابن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع اصحبني فانك تصيب منها قال حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسأله فاتاه فسأله فقال مولى القوم من أنفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة قال الترمذي حديث حسن صحيح وكذا صححه الحاكم وأبو رافع هذا اسمه أسلم واسم ابنه عبيد الله وهو كاتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه (قوله وقد خص الصدقة) يعني فيبقى فيما وراءه على القياس

الله وبالجواز ناخذ (قوله أما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء) فان قيل اذا توضأ على الوضوء يريد به التقرب يصير الماء به مستعملا وان كان تطوعا فكان ينبغي ان يصير المال وسخا في التطوع من الصدقة لان الحاق صدقة التطوع بالوضوء التطوع أقرب من الحاقه بالتبرد قلنا المال ليس بنجس لا حقيقة ولا حكما الا انه لما أدى الفرض به تنجس ضرورة انه صار مطهرا بالنص لسقوط الفرض به لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم فيبقى ما وراءه على ما يقتضيه القياس وأما الوضوء على الوضوء فانه ازالة الظلمة بالنص اقتضاء اذا ازدياد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة قال عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور ولم يرد النص بمثله ولم يسقط الفرض في صدقة التطوع فبقي المال على حقيقته طاهرا من كل وجه فلذلك الحق

(قال المصنف ومواليهم) أقول عطف على بني هاشم والظاهر أن يكون معطوفا على قوله آل علي فيكون المراد من بني هاشم في قوله ولا يدفع الى بني هاشم آل المذكورين ومواليهم غلبوا عليهم فقوله وهم آل علي الخ بيان لذلك وأما عطفه على قوله بني هاشم فيأباه أما وأما فتامل قال ابن الهمام قوله وهم آل علي الخ لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور وليس كلهم بين المراد منهم بعددهم فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع الى بنيه لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله لهم ولذريتهم حيث نصروه صلى الله عليه وسلم في جاهليتهم وفي اسلامهم وأبو لهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه اه (قال المصنف أما هؤلاء فلانهم ينتسبون الى هاشم بن عبد مناف) أقول فيه بحث فان آل أبي لهب منتسب الى هاشم ويحل له الصدقة (قال المصنف وأما مواليهم فلما روى أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحل لي الصدقة فقال لا أنت مولانا) أقول في دلالته على المطلوب كلام اذ حرمة مولاه صلى الله عليه وسلم ليس يشبهها حرمة مولى غيره كما مر في الغني والهاشمي فيقتصر على مورده الا أن يراد بضمير المتكلم مع الغير نفسه الكريمة وغيره من بني هاشم فيكون من قبيل بنو فلان قتلوا فلانا

لقوله عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس بخلاف التطوع لان المال ههنا كالماء يتدنس

عوضا عن صدقات أنفسهم لكن هذا اللفظ غريب والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحرث قال اجتمع ربيعة والعباس بن عبد المطلب فقالا لو بعثنا هذين الغلامين لي وللفضل بن العباس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرهما على هذه الصدقة فأصابا منها كما يصيب الناس فقال علي لا ترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا يا رسول الله قد بلغنا النكاح وأنت أبر الناس وأوصل الناس وجئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنؤدي اليك كما تؤدي الناس ونصيب كما يصيبون قال فسكت طويلا ثم قال ان الصدقة لا تنبغي لآل محمد انما هي أوساخ الناس ادعوا الى محمية بن جزء رجلا من بني أسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على الاخماس ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب فأتياه فقال لمحمية أنكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس فأنكحه وقال لنوفل بن الحرث أنكح هذا الغلام ابنتك فأنكحني وقال لمحمية أصدق عنهما من الخمس كذا وكذا وهذا ما وعدناك من النص على عدم حل أخذها العامل الهاشمي ولا يجب فيه حمل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية ولفظه للطبراني لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء انما هي غسالة أيدي الناس وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم يوجب تحريم صدقة بعضهم على بعض وكذا ما روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام نحن أهل البيت لا تحل لنا الصدقة ثم لا يخفى أن هذه العمومات تنتظم الصدقة النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك في الواجبة فقالوا لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف اليهم وعن أبي يوسف يجوز في غلة الوقف اذا كان الوقف عليهم لانهم حينئذ بمنزلة الوقف على الاغنياء فان كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز ومنهم من أطلق في منع صدقة الاوقاف لهم وعلى الاول اذا وقف على الاغنياء يجوز الصرف اليهم وأما الصدقة النافلة فقال في النهاية ويجوز النفل بالاجماع وكذا يجوز النفل للغني كذا في فتاوى العتابي انتهى وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف اليهم على أنه بيان المذهب من غير نقل خلاف فقال وأما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدي كمن تبرد بالماء اه والحق الذي يقتضيه النظر اجراء صدقة الوقف مجرى النافلة فان ثبت في النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف والا فلا اذ لا شك في أن الواقف متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر فوجوب الاداء هو نفس هذا الوجوب فلنتكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ففي شرح الكنز لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ثم قال وقال بعض يحل لهم التطوع اه فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع اليهم النافلة الا على وجه الهبة مع الادب وخفض الجناح تكرمة لاهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقرب الاشياء اليك حديث لحم بريرة الذي تصدق به عليها لم يأكله حتى اعتبره هدية منها فقال هو عليها صدقة ولنا منها هدية والظاهر أنها كانت صدقة نافلة وأيضا لا تخصيص للعمومات الا بدليل والقياس الذي ذكره المصنف لا يخص به ابتداء بل بعد اخراج شيء بسمعي سلمناه لكن لا يتم في القياس المقصود وغير المقصود أما الثاني فلانه لم يتم له أصل صحيح وقوله المال هنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض ظاهره أن الماء أصل وليس بصحيح اذ حكم الاصل لا بد من كونه منصوصا عليه أو مجمعا وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المال هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو أصل للماء في ذلك فاثبات مثله شرعا للماء انما هو بالقياس على المال اذ لا نص في الماء ونفس

القربة فيهما ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى حرمة التطوع أيضا وذكر في شرح الآثار أن المفروضة والنافلة محرمتان عليهم عندهما وعن أبي حنيفة فيهما روايتان وأجيب بان المال في التطهير دون الماء لان المال مطهر حكما والماء مطهر حقيقة وحكما فيكون المال مطهرا من وجه دون وجه فجعلناه متدنسا في الفرض دون النفل عملا بالوجهين

المفروضة والتطوع محرمة على بني هاشم في قولهما وعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان فيها قال الطحاوي رحمه

وقوله (وهم آل علي) ظاهر وقوله (وأما مواليهم فلما روي أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم) هو أبو رافع روى صاحب السنن مسندا الى أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع اصحبني فانك تصيب منها فقال حتى آتي النبي صلى الله عليه وسلم فاسأله فأتاه فسأله فقال مولى القوم من أنفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة فان قيل لو كان مولى القوم منهم لما وجبت الجزية على عبد كافر أعتقه قرشي لانه لا جزية عليه أجاب بقوله (بخلاف ما اذا أعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق) بفتح التاء (لانه هو القياس) فان القياس أن لا يلحق المعتق بالمعتق في حاله ما لان كل واحد منهما أصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية وخطاب الشرع والالحاق انما كان بالنص في حق الصدقة فلا يتعداه ولهذا يؤخذ من مولى التغلبي الجزية دون الصدقة المضاعفة

باسقاط الفرض أما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء قال (وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحرث بن عبد المطلب ومواليهم) أما هؤلاء فلانهم ينسبون الى هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة اليه وأما مواليهم فلما روي أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحل لي الصدقة فقال لا أنت مولانا بخلاف ما اذا أعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق لانه القياس والالحاق بالمولى بالنص وقد خص الصدقة

المصنف مشى على الصواب في ذلك في بحث الماء المستعمل حيث قال في وجه الرواية المختارة للفتوى الا أنه يعني الماء أقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة أصلا فكيف يجعل هنا الماء أصلا لمال الصدقة وأما القياس المقصود هنا في قوله التطوع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير صحيح فانه الحاق قربة بغير قربة والصواب في الالحاق أن يقال بمنزلة الوضوء على الوضوء ليكون الحاق قربة نافلة بقربة نافلة وبعد هذا ان ادعى أن حكم الاصل عدم تدنس ما أقيم به هذه القربة منعنا حكم الاصل فان التدنس للآلة بواسطة خروج الآثام وازالة الظلمة والقربة النافلة تفيد ذلك أيضا بقدره وقد قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور انه يفيد ازالة الظلمة بقدر افادة زيادة ذلك النور ولهذا كان المذهب أن الوضوء النفل اذا كان منويا يصير الماء به مستعملا على ما عرف في قوله المستعمل هو ما أزيل به حدث أو استعمل في البدن على وجه القربة والله أعلم (قوله وهم آل علي الخ) لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعدهم فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع الى بنيه لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وأبو لهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه (قوله وأما مواليهم فلما روي الخ) أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن ابن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع اصحبني فانك تصيب منها قال حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسأله فأتاه فسأله فقال مولى القوم من أنفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة قال الترمذي حديث حسن صحيح وكذا صححه الحاكم وأبو رافع هذا اسمه أسلم واسم ابنه عبيد الله وهو كاتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه (قوله وقد خص الصدقة) يعني فيبقى فيما وراءه على القياس

الله وبالجواز نأخذ (قوله أما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء) فان قيل اذا توضأ على الوضوء يريد به التقرب يصير الماء به مستعملا وان كان تطوعا فكان ينبغي ان يصير المال وسخا في التطوع من الصدقة لان الحاق صدقة التطوع بالوضوء التطوع أقرب من الحاقه بالتبرد قلنا المال ليس بنجس لا حقيقة ولا حكما الا أنه لما أدى الفرض به تنجس ضرورة أنه صار مطهرا بالنص لسقوط الفرض به لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم فيبقى ما وراءه على ما يقتضيه القياس وأما الوضوء على الوضوء فانه ازالة الظلمة بالنص اقتضاء اذ ازدياد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة قال عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور ولم يرد النص بمثله ولم يسقط الفرض في صدقة التطوع فبقي المال على حقيقته طاهرا من كل وجه فلذلك الحق

(قال المصنف ومواليهم) أقول عطف على بني هاشم والظاهر أن يكون معطوفا على قوله آل علي فيكون المراد من بني هاشم في قوله ولا يدفع الى بني هاشم آل المذكورين ومواليهم غلبوا عليهم فقوله وهم آل علي الخ بيان لذلك وأما عطفه على قوله بني هاشم فيأباه أما وأما فتأمل قال ابن الهمام قوله وهم آل علي الخ لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور وليس كلهم بين المراد منهم بعدهم فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع الى بنيه لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله لهم ولذريتهم حيث نصروه صلى الله عليه وسلم في جاهليتهم وفي اسلامهم وأبو لهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه اه (قال المصنف أما هؤلاء فلانهم ينتسبون الى هاشم بن عبد مناف) أقول فيه بحث فان آل أبي لهب منتسب الى هاشم ويحل له الصدقة (قال المصنف وأما مواليهم فلما روي أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحل لي الصدقة فقال لا أنت مولانا) أقول في دلالته على المطلوب كلام اذ حرمة مولاه صلى الله عليه وسلم ليس يشبهها حرمة مولى غيره كما مر في الغني والهاشمي فيقتصر على مورده الا أن يراد بضمير المتكلم مع الغير نفسه الكريمة وغيره من بني هاشم فيكون من قبيل بنو فلان قتلوا فلانا

وقوله (قال أبو حنيفة ومحمد) هذا على ثلاثة أوجه اما ان ظهر أنه كان محلا للصدقة أو لم يظهر حاله عنده أصلا أو ظهر أنه لم يكن محلا للصدقة ففي الاولين يجوز بالاتفاق وفي الثالث جاز عند أبي حنيفة ومحمد (ولا اعادة عليه) وهل يطيب المقبوض للقابض ذكر الحلواني أنه لا رواية فيه واختلفوا فيه فعلى قول من لا يطيب ماذا يصنع بها قيل يتصدق به وقيل يرده على المعطي على وجه التمليك ليعيد الايتاء (وقال أبو يوسف عليه الاعادة) ولكن لا يسترد ما أداه (لظهور خطئه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاواني والثياب) فان الاواني الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة فان غلبت الطاهرة مثل أن يكون اناآن طاهران وواحد نجس فانه لا يجوز أن يترك التحري فاذا تحرى وتوضأ ثم ظهر الخطأ يعيد الوضوء وأما اذا غلبت النجسة أو تساويا تيمم ولا يتحرى وأما الثياب الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة وليس ثمة علامة تعرف بها فانه يتحرى مطلقا فاذا صلى في ثوب منها بالتحري (٢١٤) ثم ظهر خطؤه أعاد الصلاة وأما عدم استرداده فلأن فساد جهة الزكاة لا ينقض الاداء

(قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله اذا دفع الزكاة الى رجل يظنه فقيرا ثم بان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو دفع في ظلمة فبان أنه أبوه أو ابنه فلا اعادة عليه وقال أبو يوسف رحمه الله عليه الاعادة) لظهور خطئه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاواني والثياب ولهما حديث معن بن يزيد فانه عليه الصلاة والسلام قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما أخذت وقد دفع اليه وكيل أبيه صدقته ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبتنى الامر فيها على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة وعن أبي حنيفة رحمه الله في غير الغني أنه لا يجزيه والظاهر هو الاول وهذا اذا تحرى فدفع وفي أكبر رأيه أنه مصرف أما اذا شك ولم يتحر أو تحرى فدفع وفي أكبر رأيه

فتؤخذ منه الجزية ولا يكون كفأ لهم (قوله وقال أبو يوسف رحمه الله عليه الاعادة) ولكن لا يسترد ما أداه وهل يطيب للقابض اذا ظهر الحال لا رواية فيه واختلف فيه وعلى القول بانه لا يطيب يتصدق به وقيل يرده على المعطي على وجه التمليك منه ليعيد الاداء (قوله وصار كالاواني) يفيد أنه مأخوذ في صورة الخلافية كون الاداء بالتحري والاقال وصار كالماء والثياب يعني اذا تحرى في الاواني في موضع يجوز التحري فيها بان كانت الغلبة للطاهرة منها أو في الثياب وله أن يتحرى فيها وان كان الطاهر مغلوبا فوقع تحريه على اناء أو ثوب فصلى فيه وتوضأ منه ثم ظهر نجاسته يعيد اتفاقا فكذا هذا ومثله ما اذا قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه ولهما حديث معن وهو ما أخرج البخاري عن معن بن يزيد قال بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأبي وجدي وخطب علي فانكحني وخاصمت اليه وكان أبي يزيد أخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد فجئت فاخذتها فاتيته بها فقال والله ما اياك أردت فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك ما نويت يا يزيد ولك ما أخذت يا معن اهـ وهو وان كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلا لكن عموم لفظ ما في قوله عليه السلام لك ما نويت يفيد المطلوب ولان الوقوف على هذه الاشياء انما هو بالاجتهاد لا القطع فيبنى الامر على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة ولو أمرناه بالاعادة كان بالطريق الاولى من الاجتهاد ولو فرض تكرر خطئه فتكررت الاعادة أفضى الى الحرج لاخراج كل ماله وليس كذلك الزكاة خصوصا مع كون الحرج مدفوعا شرعا وما بخلاف نجاسة الماء ووجود النص فانه مما يوقف على حقيقته بالاخبار (قوله وهذا اذا تحرى الخ) تحرير لمحل النزاع وحاصل

بالتبرد (قوله وصار كالاواني والثياب) اذا اختلطت الاواني الطاهرة والاواني النجسة ان كانت الغلبة للطاهرة فانه يتحرى ولا يجوز أن يترك التحري أما اذا كانت الغلبة للنجسة أو كانا سواء فانه لا يتحرى بل يتيمم ثم فيما جاز

(ولهما حديث معن بن يزيد) وهو ما روى أن يزيد دفع صدقته الى رجل ليدفعها الى الفقير فدفعها الى ابنه معن فلما أصبح رآها معه فقال يا بني والله ما اياك أردت فاختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام (يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما أخذت) وجوز ذلك ولم يستفسر ان الصدقة كانت فريضة أو تطوعا وذلك يدل على أن الحال لا تختلف أو لان مطلق الصدقة ينصرف الى الفريضة وقوله (ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد) دليل يتضمن الجواب عن قوله وامكان الوقوف على هذه الاشياء يعني سلمنا أن الوقوف على هذه الاشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع وما كان كذلك يبنى الامر فيه على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة فاذا وقع عنده أنه مصرف صح الاداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع (وعن أبي حنيفة انه في غير الغني) أي فيما اذا ظهر أنه هاشمي أو كافر أو أنه أبوه أو ابنه (لا يجزيه والظاهر هو الاول) يعني الاجزاء في الكل وقوله (وهذا) أي عدم الاعادة (اذا تحرى) حاصل هذه المسئلة على أربعة أوجه اما أن يدفع زكاة ماله رجلا بلا شك ولا تحر أو شك في أمره فالاول يجزيه ما لم يتبين

(قال المصنف واذا دفع الزكاة الى رجل يظنه فقيرا) أقول الاولى أن يقال يظنه مصرفا (قوله أو لان مطلق الصدقة ينصرف الى الفريضة) أقول سيجيء من المصنف الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى على عدم وجوب صدقة الفطر على المعسر فلو صح ما ذكره الشارح لم يستقم ذلك الاستدلال (قال المصنف ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع) أقول يمكن القطع في أبيه وابنه قال ابن الهمام بخلاف نجاسة الماء فانه مما يوقف على حقيقته بالاخبار اهـ وفيه تأمل

أنه غني لان الفقير في القابض أصل والثاني اما أن يتحرى أو لا فان لم يتحر لم يجزه حتى يعلم أنه فقير لانه لما شك وجب عليه التحري كما في الصلاة فاذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز الا اذا ظهر أنه فقير لان الفقر هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعي الى الجمعة وان تحرى ودفع فاما أن يكون في أكبر رأيه أنه مصرف أو ليس بمصرف فان كان الثاني لا يجزيه الا اذا ظهر أنه فقير فاذا ظهر صح وهو الصحيح وزعم بعض مشايخنا أن عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز كما لو اشتبهت عليه القبلة فتحرى الى جهة ثم أعرض عن الجهة التي أدى اليها اجتهاده وصلى الى جهة أخرى ثم تبين أنه أصاب القبلة لزمه اعادة الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد والاصح هو الفرق فان الصلاة لغير القبلة مع العلم لا تكون طاعة فاذا كان عنده أن فعله معصية لا يمكن اسقاط الواجب عنه به وأما التصدق (٢١٥) على الغني فصحيح وليس فيه من معنى المعصية شيء ويمكن اسقاط الواجب عند اصابة محله بفعله فكان العمل بالتحري لحصول المقصود وقد حصل بغيره وان كان الاول فان ظهر أنه فقير أو لم يظهر من حاله شيء جاز بالاتفاق وان ظهر أنه غني فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو قول أبي يوسف أولا ثم قال تلزمه الاعادة كما ذكرنا وهو قول الشافعي رحمه الله وقوله (وهو الركن) أي التمليك هو الركن في الزكاة (كما مر) قال (ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا) سواء كان من النقود أو السوائم أو العروض وهو فاضل عن حوائجه الاصلية كالدين في النقود والاحتياج الى الاستعمال في أمر المعاش في غيرها الا يجوز دفع الزكاة اليه وعن هذا ذكر في المبسوط رجل له ألف درهم وعليه دين ألف درهم وله دار وخادم وسلاح وفرس لغير التجارة قيمتها عشرة آلاف

أنه ليس بمصرف لا يجزيه الا اذا علم أنه فقير هو الصحيح ولو دفع الى شخص ثم علم انه عبده أو مكاتبه لا يجزيه لانعدام التمليك لعدم أهلية الملك وهو الركن على ما مر (ولا يجوز دفع الزكاة الى من يملك نصابا من أي مال كان) لان الغنى الشرعي مقدر به والشرط أن يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية وانما النماء شرط الوجوب

وجوه المسئلة ثلاثة دفع لشخص من غير شك ولا تحر فهو على الجواز الا أن يظهر غناه مثلا فيعيد وان شك فلم يتحر ودفع أو تحرى فغلب على ظنه غناه ودفع لم يجز حتى يظهر أنه مصرف فيجزيه في الصحيح وظن بعضهم أنها كمسئلة الصلاة حالة الاشتباه الى غير جهة التحري فانها لا تجوز عند أبي حنيفة ومحمد وان ظهر صوابه والحق الاتفاق على الجواز هنا والفرق أن الصلاة الى تلك الجهة معصية لتعمده الصلاة الى غير جهة القبلة اذ هي جهة التحري حتى قال أبو حنيفة رحمه الله أخشى عليه الكفر فلا تنقلب طاعة وهنا نفس الاعطاء لا يكون به عاصيا فصلح وقوعه مسقطا اذا ظهر صوابه الثالث اذا شك فتحرى فظنه مصرفا فدفع فظهر خلافه وهي الخلافية (قوله لانعدام التمليك) فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه وأخواته (قوله ولا يجوز دفع الزكاة لمن يملك نصابا من أي مال كان) من فروعها قوم دفعوا الزكاة الى من يجمعها للفقير فاجتمع عند الآخذ أكثر من مائتين فان كان جمعه له بامره قالوا كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا تجوز الا أن يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعد دينه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا لان في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم وعن أبي يوسف فيمن أراد أن يعطي فقيرا ألفا ولا دين عليه فوزنها مائة مائة وقبضها كذلك يجزيه كل الالف من الزكاة اذا كانت كلها حاضرة في المجلس ودفع كلها فيه بمنزلة ما لو دفعها جملة ولو كانت غائبة فاستدعى بها مائة مائة كلما حضرت مائة دفعها اليه لا يجوز منها الا مائتان والباقي تطوع (قوله والشرط أن يكون فاضلا عن الحاجة) أما اذا كان له نصاب ليس ناميا وهو مستغرق بحوائجه الاصلية فيجوز الدفع اليه كما قدمنا فيمن يملك كتبا تساوي نصبا وهو عالم يحتاج اليها أو هو جاهل لا حاجة له بها وفيمن له آلات وفرس ودار وعبد يحتاجها للخدمة والاستعمال أو كان له نصاب نام الا أنه مشغول بالدين وعنه ما ذكر في المبسوط رجل له ألف وعليه ألف وله دار وخادم لغير التجارة تساوي عشرة آلاف لا زكاة عليه ثم قال في الكتاب أرأيت لو تصدق عليه ألم يكن موضعا للصدقة وفي الفتاوى لو كان له حوانيت أو دار غلة تساوي ثلاثة آلاف وغلاتها لا تكفي لقوته وقوت

التحري فتحرى فتوضأ ثم تبين انه نجس يعيد الوضوء وأما في الثياب اذا اختلطت الطاهرة بالنجسة وليس بينهما علامة لاحدهما فانه يتحرى في ذلك سواء كانت الغلبة للطاهرة أو للنجسة أو استويا ثم اذا صلى بثوب منها بالتحري ثم تبين انه كان نجسا يعيد الصلاة كذا ذكره في طهارة شرح الطحاوي رحمه الله (قوله الا اذا علم انه فقير) أي

درهم فلا زكاة عليه لان الدين مصروف الى المال الذي في يده لانه فاضل عن حاجته معد للتقلب والتصرف به فكان الدين مصروفا اليه فأما الخادم والدار والفرس والسلاح فمشغول بحاجته فلا يصرف الدين اليه وعلى هذا قال مشايخنا ان الفقيه اذا ملك من الكتب ما يساوي مالا عظيما ولكنه يحتاج اليها يحل له أخذ الصدقة الا أن يملك فاضلا عن حاجته ما يساوي مائتي درهم وقوله (وانما النماء شرط الوجوب) يعني أن الشرط في عدم جواز الدفع ملك النصاب الفاضل عن الحوائج الاصلية ناميا كان أو غير نام وانما النماء شرط وجوب الزكاة

(قوله فتحرى الى جهة ثم أعرض) أقول أو لم يتحر فصلى الى جهة ثم تبين اصابته (قوله وأما التصدق على الغني فصحيح) أقول فيه بحث الا أن يراد بالتصدق مجازه وسيجيء التفصيل في الهبة

(ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا) وقال الشافعى لايجوز دفعها الى الفقير المكسوب لقوله صلى الله عليه وسلم لاتحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى ولنا أنه فقير والفقراء هم المصارف ولان حقيقة الحاجة لايوقف عليها لكونها خفية ولها دليل ظاهر وهو فقد النصاب فيقام مقامه كما فى الاخبار عن المحبة فيما اذا قال ان كنت تحبينى فأنت طالق فقالت أحبك وتأويل مارواه حرمة الطلب ألا ترى الى ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقسم الصدقات فقام اليه رجلان يسألانه فنظر اليهما ورآهما جلدين فقال انه لاحق لكما فيه وان شئتما أعطيتكما معناه لاحق لكما فى السؤال ألا ترى أنه جوز الاعطاء اياهما وقوله (ويكره أن يدفع الى واحد مائتى درهم فصاعدا) قيل معناه اذا لم يكن له عيال ولا دين عليه فأما اذا كان معيلا فلا بأس أن يعطيه مقدار مالو وزعه على عياله أصاب كل واحد منهم دون المائتين لان التصدق عليه فى المعنى تصدق عليه وعلى عياله واذا كان عليه دين فلا بأس بأن يعطيه مائتين أو أكثر مقدار ما اذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين وكذلك ذكر هذه المسئلة فى المبسوط مقيدة بهذين القيدين فقال ويكره أن يعطى رجلا من الزكاة مائتى درهم اذا لم يكن عليه دين أو له عيال وقال أبو يوسف لابأس باعطاء المائتين ويكره أن يعطيه فوق المائتين وقال زفر لايجوز أن يعطيه المائتين ووجه قول أبى يوسف أن جزأ من المائتين (٢١٦) مستحق لحاجته للحال والباقى دون المائتين فلا تثبت به صفة الغنى الا أن يعطيه فوق المائتين ووجه قول زفر أن الغنى قارن الاداء لان الاداء علة الغنى والحكم يقارن العلة كما فى الاستطاعة مع الفعل وهذا مقرر عند علمائنا المحققين ذكره الامام المحقق فخر الاسلام وغيره فى أصول الفقه ولنا ماذكره أن الغنى حكم الاداء وحكم الشئ يعقبه واعترضوا عليه بان حكم العلة الحقيقية لايجوز أن يتأخر عنها كما قال زفر فأوجه هذا الكلام فمنهم من قال معنى قوله الغنى حكم الاداء الغنى حكم حكم الاداء وذلك لان الاداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء لكن بواسطة الملك فكان للعلة الاولى وهى الاداء شبهة السبب والسبب الحقيقى هو الذى يتقدم على الحكم حقيقة وما كان يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم فكان هذا من قبيل شراء القريب للاعتاق فان الشراء علة للملك والملك فى القريب علة العتق بالحديث فكان العتق حكم حكم الشراء فلذلك جازت نية الكفارة عند الشراء لشبهة تقدم الشراء على العتق بوجود الواسطة وليس فى كلام المصنف مايشعر به وقال فخر الاسلام الاداء يلاقى الفقر وانما يثبت الغنى بحكمه وحكم الشئ لايصلح مانعا لان المانع ماسبقه لامايلحقه والجواز لايحتمل البطلان لان البقاء يستغنى عن الفقر وهذا يشير الى التأخر كما ترى والحكم لايتأخر عن العلة الحقيقية وأقول الحكم يتعقب العلة فى العقل ويقارنها فى الوجود فبالنظر الى التأخر العقلى جاز وبالنظر الى التقارن الخارجى يكره ولعله المراد بقوله لقربه منه وقوله (وان تغنى بها انسانا أحب الى) هذا خطاب أبى حنيفة لابى يوسف رحمهما الله وانما صار هذا أحب لان فيه صيانة المسلم عن ذل السؤال مع أداء الزكاة ولهذا قالوا ان من أراد أن يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر فى أمر الصدقة (ومعناه الاغناء عن السؤال فى يومه) لا أن يملكه نصابا (لان الاغناء مطلقا مكروه) كما تقدم وينبغى أن يكون مراده اذا لم يكن مديونا أو معيلا على ماتقدم وقوله (ويكره نقل الزكاة من بلد الى بلد) قال الامام أبو الحسن القدورى يكره نقل الزكاة الى بلد آخر وهذا اذا لم ينقل الى قرابته

(ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا) لانه فقير والفقراء هم المصارف ولان حقيقة الحاجة لايوقف عليها فأدير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب (ويكره أن يدفع الى واحد مائتى درهم فصاعدا وان دفع جاز) وقال زفر رحمه الله لايجوز لان الغنى قارن الاداء فحصل الاداء الى الغنى ولنا أن الغنى حكم الاداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة (قال وأن تغنى بها انسانا أحب الى) معناه الاغناء عن السؤال يومه ذلك لان الاغناء مطلقا مكروه قال (ويكره نقل الزكاة من بلد الى بلد) وانما تفرق صدقة كل فريق فيهم لمارويناه من حديث معاذ رضى الله عنه وفيه رعاية حق الجوار

عياله يجوز صرف الزكاة اليه فى قول محمد وهذا التخصيص يفيد الخلاف وفى باب صدقة الفطر من الخلاصة يعتبر قيمة الضيعة والكرم عند أبى يوسف فلعله هو الخلاف المراد فى الفتاوى ولو اشترى قوت سنة يساوى نصابا فالظاهر أنه لايعد نصابا وقيل ان كان طعام شهر يساوى نصابا جاز الصرف اليه لا ان زاد ولو كان له كسوة الشتاء لايحتاج اليها فى الصيف جاز الصرف ويعتبر من المزارع مازاد على ثورين (قوله وان كان صحيحا مكتسبا) وعند غير واحد لايجوز للكسوب لما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام لاتحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى وقوله للرجلين اللذين سألاه فرآهما جلدين أما انه لاحق لكما فيها وان شئتما أعطيتكما والجواب أن الحديث الثانى دل على أن المراد حرمة سؤالهما لقوله وان شئتما أعطيتكما ولو كان الاخذ محرما غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله (قوله ويكره أن يدفع الى واحد مائتى درهم فصاعدا) الا

حينئذ يجوز وهو الصحيح قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله زعم بعض مشايخنا ان عند أبى حنيفة ومحمد رحمه الله لايجوز كما اذا اشتبهت عليه القبلة فتحرى الى جهة ثم أعرض عن الجهة التى أدى اليها اجتهاده وصلى الى جهة أخرى ثم تبين انه أصاب القبلة يلزمه اعادة الصلاة عند أبى حنيفة ومحمد رحمه الله والتحرى يتبع دليل الفقر بان يقول انى فقير ورأى عليه زى الفقراء ورآه فى صف الفقراء وأخبره مسلم بانه فقير (قوله ولنا ان الغنى حكم الاداء فيتعقبه) فى الفوائد الظهيرية قال علماؤنا الملك وان كان يقارن التمليك ولكن الغنى

(قوله فنهم من قال معنى قوله الغنى حكم الخ) أقول القائل هو السغناقى

(الا أن ينقلها الانسان الى قرابته أو الى قوم هم أحوج من أهل بلده) لما فيه من الصلة أو زيادة دفع الحاجة ولو نقل الى غيرهم أجزأه وان كان مكروها لان المصرف مطلق الفقراء بالنص

أن يكون مديونا لايفضل له بعد قضاء دينه نصاب أو يكون معيلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلا منهم نصاب والمسئلة ظاهرة حكما ودليلا وقوله فيتعقبه صريح فى تعقب حكم العلة اياها فى الخارج والاحب أن يغنى بها فقيرا يومه لقوله عليه الصلاة والسلام أغنوهم عن المسئلة فى هذا اليوم والاوجه غير هذا الاطلاق بل أن ينظر الى ماتقتضيه الاحوال فى كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب وغير ذلك والحديث المذكور كان فى صدقة الفطر (قوله لما روينا من حديث معاذ) وهو قوله فردها فى فقرائهم هذا والمعتبر فى الزكاة مكان المال وفى صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه فى الصحيح مراعاة لايجاب الحكم فى محل وجود سببه قالوا والافضل فى صرفها أن يصرفها الى اخوته الفقراء ثم أولادهم ثم أعمامه الفقراء ثم أخواله ثم ذوى أرحامه ثم جيرانه ثم أهل سكته ثم أهل مصره (قوله الا أن ينقلها) استثناء من كراهة النقل ووجهه ما قدمناه فى مسئلة دفع القيم من قول معاذ لاهل اليمن ائتونى بعرض ثياب خميس أو لبيس فى الصدقة مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ويجب كون محمله كون من بالمدينة أحوج أو ذلك مايفضل بعد اعطاء فقرائهم وأما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم زيادة على قربة الزكاة هذا ويناسب ايلاء الصدقة الواجبة بايجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بايجاب العبد فلا بأس بذكر شئ من أحكامها تكميلا للوضع تلزم الصدقة بالنذر فان عين درهما أو فقيرا بان قال لله على أن أتصدق بهذا الدرهم أو على هذا الفقير لم يلزم فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة وفيه خلاف زفر ولو نذر أن يتصدق بخبز كذا وكذا فتصدق بقيمته جاز ولو نذر أن يتصدق بهذه الدراهم فهلكت قبل أن يتصدق بها لم يلزمه شئ غيرها ولو لم تهلك فتصدق بمثلها جاز ولو قال كل منفعة تصل الى من مالك فلله على أن أتصدق بها لزمه أن يتصدق بكل ماملكه له لابما أباحه له كطعام أذن له أن يأكله ولو قال ان فعلت كذا فمالى صدقة فى المساكين لايدخل ماله من الديون على الناس ودخل ماسواها وهل يتقيد بمال الزكاة نذكره فى آخر كتاب الحج ان شاء الله تعالى ولو قال ان رزقنى الله مالا فعلى زكاته لكل

يعقبه لان الغنى مايقع به الاستغناء والاستغناء انما يثبت بالتمكن والاقتدار على التصرفات وذلك مما يعقبه ولا يقترن به ولان حكم الشئ لايمنع علته وان كان لايتصور اثبات تلك العلة بعد ثبوت ذلك الحكم كالطلاق والاعتاق فان المطلقة الثلاثة يحال لو طلقها لايصح وكذلك المعتق لايصح فيه الاعتاق ومع ذلك لايمنعان علتهما فلو كان حكم العلة مانعا العلة لما تثبت العلة فى صورة ما وهذا معنى ماذكره الامام الاسبيجابى رحمه الله فى مبسوطه انه تمليك من الفقير من كل وجه لانه حين وجد فعل التمليك كان المالك منه فقيرا حقيقة وانما ثبت الغنى حكما له فلا يمنع الحكم علته ككسر الكوز وهو كسر محل صحيح من كل وجه وان كان حكم هذا الفعل انكسار المحل وقتل الحى يكون قتلا للحى وان كان حكمه زوال الحياة ولذا لايقال بانه قتل الميت من وجه أو كسر المنكسر من وجه فكذلك ههنا يجب أن لايقال دفع الى الغنى من وجه ولكنه يكره لان فيه شبهة المقارنة وحقيقة المقارنة تمنع الجواز فشبهتها لابد أن توجب الكراهة الا اذا كان عليه دين أو له عيال لم يثبت بهذا الفعل معنى الغنى أصلا فلا يكره قال فخر الاسلام رحمه الله ولاصحابنا ان الاداء يلاقى الفقير وانما ثبت الغنى بحكمه وحكم الشئ لايصلح مانعا له لان المانع ماسبقه لامايلحقه والجواز لايحتمل البطلان لان الفعل يستغنى عن الفقر (قوله هم أحوج من أهل بلده) وكذلك اذا كان الفقير الذى فى بلد آخر أورع وأنفع للمسلمين بتعليمهم شرائع الاسلام وتعلمها وان يكون مرجيا عمره فى أبواب الصلاح والطاعات ألا ترى أن معاذا رضى الله عنه كيف نقلها من اليمن الى المدينة لهذه المعانى وهو تعلم أحكام الدين ونصرة الحق اليقين (قوله لان المصرف مطلق الفقراء بالنص) وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية والله أعلم بالصواب

أو الى قوم هم أحوج من أهل بلده أما اذا نقل اليهم فانه يجوز بلا كراهة أما الجواز فى الصورة الاولى فلان المصرف مطلق الفقراء بالنص وأما الكراهة فلحديث معاذ ولان فى النقل ترك رعاية حق الجوار وأما عدم الكراهة فيما اذا نقل الى قرابته فلما فيه من أجر الصدقة وأجر صلة الرحم وأما الى قوم هم أحوج من أهل بلده فلان المقصود سد خلة الفقير فمن كان أحوج كان أولى وقد صح عن معاذ رضى الله عنه أنه كان يقول باليمن ائتونى بخميس أو لبيس آخذه منكم فى الصدقة فانه أيسر عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة والخميس الثوب الصغير طوله خمسة أذرع واللبيس الخلق وطولب بالفرق بين هذه المسئلة وبين صدقة الفطر فى أنه اعتبر ههنا مكان المال وفى صدقة الفطر من تجب عليه فى ظاهر الرواية وأجيب بان وجوب الصدقة على المولى فى ذمته عن رأسه فحيث كان رأسه وجبت عليه ورأس مماليكه فى حقه كرأسه فى وجوب المؤنة التى هى سبب الصدقة فتجب حيثما كانت رؤسهم وأما الزكاة فانها تجب فى المال ولهذا اذا هلك المال سقطت فاعتبر بمكانه

(باب صدقة الفطر)

قال رحمه الله (صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه

ماتتين عشرة لم يلزمه سوى خمسة اذا رزقه ولو قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالى صدقة ففعله وهو لا يملك الامائة مثلا الصحيح أنه لا يلزم التصدق الا بما ملك لان فيما لم يملك لم يكن النذر مضافا الى الملك ولا الى سبب الملك كما لو قال مالى صدقة فى المساكين ولا مال له لا يلزمه شئ ولو قال كلما أكلت كذا فعلى أن أتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لان كل لقمة أكلة ولو قال كلما شربت فانما يلزمه بكل نفس لا بكل مصة ولو نذر أن يتصدق على فقراء مكة فتصدق على غيرهم جاز لان لزوم النذر انما هو بما هو قربة وذلك بالصدقة فباعتبارها يلزم لا بما زاد وأيضا الصرف الى كل فقير صرف الى الله تعالى فلم يختلف المستحق فيجوز وصار نظير مالو نذر صوما أو صلاة بمكة فصام وصلى فى غيرها حيث يجوز عندنا

(باب صدقة الفطر)

الكلام فى كيفيتها وكميتها وشرطها وسببها وسبب شرعيتها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب ولا يخفى أن الركن هو نفس الاداء الى المصرف وسبب شرعيتها ما نص عليه فى رواية أبى داود وابن ماجه عن ابن عباس فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطرة طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين من أداها قبل الصلاة فهى زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات ورواه الدارقطنى وقال ليس فى رواته مجروح والباقى يأتى فى الكتاب بحثا بحثا فالاول وهو كيفية الوجوب لحديث ثعلبة بن صعير العدوى وهو حديث مروى فى سنن أبى داود والدارقطنى ومسند عبد الرزاق وقد اختلف فيه فى الاسم والنسبة والمتن فالاول أهو ثعلبة بن أبى صعير أو هو ثعلبة بن عبد الله بن أبى صعير أو عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن أبيه والثانى أهو العدوى أو الغذرى فقيل العدوى نسبة الى جده الاكبر عدى وقيل العذرى وهو الصحيح ذكره فى المغرب وغيره وقال أبو على الغسانى فى تقييد المهمل العذرى (١) بضم الذال المعجمة وبالراء هو عبد الله بن ثعلبة بن صعير أبو محمد حليف بنى زهرة رأى النبى صلى الله عليه وسلم وهو صغير والعدوى تصحيف أحمد بن صالح والثالث أهو أدوا صدقة الفطر صاعا من تمر أو قمح عن كل رأس أو هو صدقة الفطر صاع من بر أو قمح على كل اثنين قال فى الامام ويمكن أن يحذف لفظ رأس الى اثنين اه لكن تبعده رواية بين اثنين وهى من طرقه الصحيحة التى لا ريب فيها طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب عن عبد الله بن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل يوم الفطر بيوم أو بيومين فقال أدوا صاعا من بر أو قمح بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير وهذا سند صحيح وفى غير هذه من أين يجاء بالراء هذا على أن مقصود المصنف الاستدلال به على نفس الوجوب لا على قدر الواجب وهو حاصل على كل حال وسيأتى استدلاله فى قدره بحديث آخر ومما يستدل به على الوجوب ما استدل به الشافعى رحمه الله على الافتراض وهو حديث ابن عمر فى الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين فان حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية فى كلام الشارع متعين مالم يقم صارف عنه والحقيقة الشرعية فى الفرض غير مجرد التقدير خصوصا وفى لفظ البخارى ومسلم فى هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام أمر بزكاة الفطر صاعا

(باب صدقة الفطر)

(قوله صدقة الفطر واجبة) ذكر الوجوب ههنا على الحقيقة الاصطلاحية وهى ان يكون بين الفرض والسنة وذكر الامام المحبوبى رحمه الله واجبات الاسلام سبعة صدقة الفطر ونفقة ذوى الارحام والوتر والاضحية والعمرة وخدمة الوالدين وخدمة المرأة زوجها وقال الشافعى رحمه الله هى فريضة الحديث ابن عمر رضى الله عنه ان النبى عليه السلام فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغير أو كبير نصف

وأثاثه

(باب صدقة الفطر) صدقة الفطر لها مناسبة بالزكاة والصوم أما بالزكاة فلانها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكاة وأما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودى فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم قال صاحب النهاية وانما رجح هذا الترتيب لما أن المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف اليه خصوصا اذا كان مضافا الى شرطه والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لان بها يظهر صدق الرغبة فى تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الرجل فى المرأة قال (صدقة الفطر واجبة) الوجوب ههنا على معناه الاصطلاحى وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة على ماذكر فى الكتاب وقوله (فاضلا عن مسكنه) قال فى النهاية حتى لو كان له داران دار يسكنها وأخرى لا يسكنها ويؤاجرها أولا يؤاجرها يعتبر قيمتها فى الغنى حتى لو

(باب صدقة الفطر)

(قوله مع انحطاط درجتها الخ) أقول لانه ليس بفرض

(١) قول صاحب الفتح بضم الذال الخ هكذا فى النسخ التى بيدنا ولعل الناسخ أسقط العين التى يناسبها الضم اه من هامش الاصل

كانت قيمتها مائتى درهم وجب عليه صدقة الفطر وقوله (وعبيده) يعنى التى للخدمة فان التى تكون للتجارة فيها الزكاة وقوله (صغيرا أو كبيرا) صفتان لعبد ولا يجوز أن يكونا صفتين لحر وعبد لانه لا تجب صدقة الفطر عن ولده الكبير وفى الحديث بيان لوجوبها وسبب وجوبها وشرطها ومقدار الواجب وبيان من تجب عليه ومن تجب عنه وقوله (رواه ثعلبة بن صغير العدوى أو صعير العذرى) قال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله العذرى يعنى بالعين والذال المعجمة أصح منسوب الى بنى عذرة (٢١٩) اسم قبيلة والعدوى منسوب الى عدى وهو جده وأهل الحديث يقولونه كنية أبى صعير العذرى وقوله (لا صدقة الا عن ظهر غنى) أى صادرة عن غنى فالظاهر فيه مقحم كما فى ظهر القلب وظهر الغيب (وهو) أى الحديث (حجة على الشافعى فى ايجابه على من يملك الزيادة على قوت يومه لنفسه وعياله) استدلالا بما ذكر فى آخر حديث ابن عمر رضى الله عنهما غنى أو فقير لانه محمول اما على ما كان فى الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه الصلاة والسلام انما الصدقة ما كان عن ظهر غنى واما على الندب لانه قال فى آخره أما غنيكم فيزكيه الله وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى وقوله (وقدر اليسار بالنصاب) ظاهر وقوله (ولا يشترط فيه النمو) أى لا يشترط أن يكون النصاب بمال نام لانها وجبت بالقدرة الممكنة والنمو انما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكاة على ما عرف فى الاصول

وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده) أما وجوبها فلقوله عليه الصلاة والسلام فى خطبته أدوا عن كل حر وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير رواه ثعلبة بن صعير العدوى أو صعير العذرى رضى الله تعالى عنه وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التمليك والاسلام ليقع قربة واليسار لقوله عليه الصلاة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى قوله تجب على من يملك زيادة عن قوت يومه لنفسه وعياله وقدر اليسار بالنصاب لتقدر الغنى فى الشرع به فاضلا عما ذكر من الاشياء لانها مستحقة بالحاجة الاصلية والمستحق بالحاجة الاصلية كالمعدوم ولا يشترط فيه النمو

من تمر أو صاعا من شعير قال ابن عمر فجعل الناس عدله مدين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو معنى أمر أمر ايجاب والامر الثابت بظنى انما يفيد الوجوب فلا خلاف فى المعنى فان الافتراض الذى يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذى نقول به غاية الامر أن الفرض فى اصطلاحهم أعم من الواجب فى عرفنا فاطلقوه على أحد جزأيه ومنه ما فى المستدرك وصححه عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام أمر صارخا ببطن مكة ينادى ان صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغيرا أو كبير حر أو مملوك الحديث فان قلت ينبغى أن يراد بالفرض ماهو عرفنا للاجماع على الوجوب فالجواب أن ذلك اذا نقل الاجماع تواترا ليكون اجماعا قطعيا أو أن يكون من ضروريات الدين كالخمس عند كثير فاما اذا كان انما يظن الاجماع ظنا فلا ولذا صرحوا بان منكر وجوبها لا يكفر فكان المتيقن الوجوب بالمعنى العرفى عندنا والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وشرط الحرية ليتحقق التمليك) اذ لا يملك الا المالك ولا ملك لغير الحر فلا يتحقق منه الركن وقول الشافعى انها على العبد ويتحمله السيد ليس بذاك لان المقصود الاصلى من التكليف أن يصرف المكلف نفس منفعته لمالكه وهو الرب تعالى ابتلاء له لتظهر طاعته من عصيانه ولذا لا يتعلق التكليف الا بفعل المكلف فاذا فرض كون المكلف لا يلزمه شرعا صرف تلك المنفعة التى هى فيما نحن فيه فعل الاعطاء وانما يلزم شخصا آخر لزم انتفاء الابتلاء الذى هو مقصود التكليف فى حق ذلك المكلف وثبوت الفائدة بالنسبة الى ذلك الآخر لا يتوقف على الايجاب على الاول لان الذى له ولاية الايجاد والاعدام تعالى يمكن أن يكلف ابتداء السيد بسبب عبده الذى ملكه له من فضله فوجب لهذا الدليل العقلى وهو لزوم انتفاء مقصود التكليف الاول أن يحمل ما ورد من لفظ على فى نحو قوله على كل حر وعبد على معنى عن كقوله

اذا رضيت على بنو قشير * لعمر الله أعجبنى رضاها

وهو كثير ويطرد بعد ألفاظ وهى خفى على وبعد على واستحال على وغضب على كلها بمعنى عن هذا لو لم يجئ شئ من ألفاظ الروايات بلفظ عن كى لا ينافيه الدليل العقلى فكيف وفى بعض الروايات صرح بها على ما قدمناه بالسند الصحيح من حديث ثعلبة على أن المتأمل لا يخفى عليه أن قول القائل كاف بكذا ولا يجب عليه فعله يجر الى التناقض فضلا عن انتفاء الفائدة بادنى تامل (قوله لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى) رواه الامام أحمد فى مسنده حدثنا يعلى بن عبيد حدثنا عبد الملك عن عطاء عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن

صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير (قوله رواه ثعلبة بن صعير العدوى) وفى بعض النسخ العذرى

(قوله ثم انتسخ بقوله صلى الله عليه وسلم انما الصدقة ما كان عن ظهر غنى) أقول فيه بحث فان النسخ لا يثبت الا بتأخر تاريخ الذى يدعى أنه ناسخ ولم يعلم ثم أقول لم لا يجوز أن يراد بالصدقة الزكاة دفعا للتعارض وقد مر نظيره من الشارح (قوله وأما على الندب لانه قال فى آخره أما غنيكم فيزكيه الله وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى) أقول ليس فيه ما ينفى الوجوب مع أن صدره فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (قوله على ما عرف فى الاصول) أقول يعنى فى مباحث الامر

وقوله (و يتعلق بهذا النصاب) يشير الى وجود نصب قيل وهى ثلاثة نصاب يشترط فيه النماء تتعلق به الزكاة وسائر الاحكام المتعلقة بالمال وقد تقدم بيانه ونصاب يجب به أحكام أربعة حرمة الصدقة ووجوب الاضحية وصدقة الفطر ونفقات الاقارب ولا يشترط فيه النماء لا بالتجارة ولا بالحول ونصاب يثبت به حرمة السؤال (٢٢٠) وهو ما اذا كان عنده قوت يومه عند بعض وقال بعضهم أن يملك خمسين درهما وقوله (يخرج ذلك) أى المقدار المذكور (عن نفسه لحديث ابن عمر رضى الله عنهما قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والانثى) والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعدل الناس به نصف صاع من بر وقوله (لان السبب رأس يمونه و يلى عليه لانه يضاف اليه يقال زكاة الرأس وهى) أى الاضافة (امارة السببية) لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوهه اضافة المسبب الى سببه لحدوثه به فان قيل لو كانت الاضافة امارة السببية لكان الفطر سببا لاضافتها اليه يقال صدقة الفطر وليس كذلك عندكم أجاب بقوله (والاضافة الى الفطر باعتبار أنه وقته) فكانت اضافة مجازية (ولهذا تتعدد) الصدقة (بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم) فعلم أن الرأس هو السبب دون الوقت فان قيل قد يتكرر بتكرر الوقت فى السنة الثانية والثالثة وهلم جرا مع اتحاد الرأس ولو كان الرأس هو السبب لما كان الوجوب متكررا مع اتحاده أجيب بان الرأس انما جعل سببا بوصف المؤنة وهى تتكرر بمضى الزمان فصار الرأس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكما فكان السبب هو التكرر حكما والاصل

و يتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الاضحية والفطرة قال (يخرج ذلك عن نفسه) لحديث ابن عمر رضى الله عنهما قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والانثى الحديث (و) يخرج عن (أولاده الصغار) لان السبب رأس يمونه و يلى عليه لانها تضاف اليه يقال زكاة الرأس وهى أمارة السببية والاضافة الى الفطر باعتبار أنه وقته ولهذا تتعدد بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم

تعول وذكره البخارى فى صحيحه تعليقا فى كتاب الوصايا مقتصرا على الجملة الاولى فقال وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى وتعليقاته المجزومة لها حكم الصحة ورواه مرة مسندا بغير هذا اللفظ ولفظة الظهر مقحمة كظاهر القلب وظهر الغيب فى المغرب (وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى قوله تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله) ومارواه أحمد حدثنا عفان قال سألت حماد بن زيد عن صدقة الفطر فحدثنى عن نعمان بن راشد عن الزهرى عن أبى ثعلبة بن أبى صعير عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أدوا صاعا من قمح أو صاعا من بر شك حماد عن كل اثنين صغير أو كبير ذكر أو أنثى حر أو مملوك غنى أو فقير أما غنيكم فيزكيه الله وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما يعطى فقد ضعفه أحمد بالنعمان بن راشد وجهالة ابن أبى صعير ولو صح لا يقاوم مارويناه فى الصحة مع أن مالا ينضبط كثرة من الروايات المشتملة على التقسيم المذكور وليس فيها الفقير فكانت تلك رواية شاذة فلا تقبل خصوصا مع نبوعن قواعد الصدقات والحديث الصحيح عنها (قوله و يتعلق بهذا النصاب الخ) ومما يتعلق به أيضا وجوب نفقة ذوى الارحام وتقدم تحقيق هذا النصاب وحديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر قدمناه أول الباب (قوله والسبب رأس يمونه و يلى عليه) المفيد لسببية الرأس المذكور ولفظ عن فى قوله عن كل حر وعبد صغير أو كبير ذكر أو أنثى وكذا لفظ على بعدما قامت الدلالة على أن المراد به معنى عن استفدنا منه أن هذه صدقة تجب على الانسان بسبب هؤلاء والقطع من جهة الشرع أنه لا يجب عمن لم يكن من هؤلاء فى مؤنته و ولايته فانه لا يجب على الانسان بسبب عبد غيره و ولده وفى رواية الدارقطنى حديث ابن عمر قال فى آخره ممن تمونون ولومات صغير الله تعالى لا لولاية شرعية له عليه لم يجب أن يخرج عنه اجماعا فلزم أنهم السبب اذا كانوا بذلك الوصف والمصنف استدل عليه بالاضافة فى قولهم زكاة الرأس وتمامه موقوف على كون هذا التركيب مسموعا من صاحب الشرع لان السببية لا تثبت الا بوضعه أو من أهل الاجماع و بما ذكر فى ضمن تاويل الاضافة فى قولهم زكاة الرأس أو صدقة الفطر بانها الى الشرط لما أوجبه من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الرأس فانه يقتضى اعتبار الشارع السببية للرأس وأورد عليه أنه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الرأس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين فلو كان السبب الرأس لم يتكرر عند تكررها كالحج لما اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر بتكرر السنين وأجيب بمنعه واسناده بتكرر الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت فى الزكاة فان السبب فيها المال والجواب أن المال لم يعتبر سببا الا باعتبار النماء ولو تقديرا والنماء متكرر نظرا الى دليله وهو الحول فكان السبب وهو المال النامى متكررا لانه بنماء هذا الحول غيره بالنماء الآخر فى الحول الآخر بل الحق فى الجواب أن المدعى أن تضاعف الواجب فى وقت واحد عند تعدد شئ دليل سببية المتعدد وأين هو من التكرر فى أوقات متكررة فالثابت هنالك واجب واحد فى الوقت الواحد مع الشئ الواحد فأنى يكون هذا نقضا محوجا للجواب ثم بعد ذلك اثبات سببية شئ لهذا مثل الاستدلال

وفى المغرب عبد الله بن ثعلبة بن صعير أى أبى صعير العذرى ومن روى العدوى فكانه نسبه الى جده

(قوله قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والانثى الحديث) أقول لفظة على فى قوله صلى الله عليه وسلم على الذكر والانثى بمعنى عن كما سيجيء

وقوله (والاصل فى الوجوب رأسه) ظاهر وقوله (ومماليكه) بالجر يتناول العبيد والمدبرين وأمهات الاولاد دون المكاتبين على ما نذكره وقوله (فان كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله) وهو استحسان وقال محمد وهو قول زفر رحمهما الله وهو القياس لا يؤدى الا من مال نفسه ولو أدى من مال الصغير ضمن لانها زكاة فى الشريعة كزكاة المال فلا تجب على الصغير ولانها عبادة والصغير ليس باهل لوجوبها وجه الاستحسان أن الشرع أجراها مجرى المؤنة حيث أوجب (٢٢١) على الانسان من جهة غيره فاشبه النفقة ونفقة الصغير فى ماله اذا كان له مال وكما يؤدى عن الصغير من ماله فكذلك عن مماليك الصغير والمجنون فى ذلك بمنزلة الصغير قال (ولا يؤدى عن زوجته) وقال الشافعى يجب على الرجل أن يؤدى صدقة الفطر عن زوجته لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عمن تمونون وهو يمون زوجته ولنا ماذكره فى الكتاب ووجهه أنه صلى الله عليه وسلم ذكر المؤنة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل وليس عليه مؤنتها كاملة لانه لا يمونها فى غير الرواتب كالمداواة وكذلك لابد من الولاية وليس له عليها ولاية الا فى حقوق النكاح (ولا يؤدى (عن أولاده الكبار وان كانوا فى عياله) بان يكونوا فقراء زمنى لانه لا يستحق عليهم ولاية فصاروا كالاجانب وقوله (ولو أدى عنهم) ظاهر وهو استحسان والقياس أن لا يصح كما اذا أدى الزكاة بغير اذنها وجه الاستحسان أن الصدقة فيها معنى المؤنة فيجوز أن تسقط باداء الغير وان لم يوجد الاذن صريحا وفى العادة أن الزوج هو الذى يؤدى عنها فكان الاذن ثابتا عادة بخلاف الزكاة فانها عبادة محضة لا تصح بدون الاذن صريحا (ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية) ولانه لا يمونه (ولا المكاتب عن نفسه لفقره) لانه مملوك مالا ومن كان كذلك ليس من أهل ملك المال وقد قررناه فى التقرير على وجه لم نسبق اليه فليطلب ثمة (وفى المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة) لانها لا تعدم بالتدبير والاستيلاد وانما تخل المالية ولا عبرة بها ههنا لانه يؤدى عن نفسه وأولاده الصغار ولا مالية فيهم (ولا يخرج عن مماليكه للتجارة خلافا للشافعى فان عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى) فهما حقان ثابتان فى محلين مختلفين

والاصل فى الوجوب رأسه وهو يمونه و يلى عليه فيلحق به ما هو فى معناه كاولاده الصغار لانه يمونهم و يلى عليهم (ومماليكه) لقيام الولاية والمؤنة وهذا اذا كانوا للخدمة ولا مال للصغار فان كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى خلافا لمحمد رحمه الله لان الشرع أجراه مجرى المؤنة فاشبه النفقة (ولا يؤدى عن زوجته) لقصور الولاية والمؤنة فانه لا يليها فى غير حقوق النكاح ولا يمونها فى غير الرواتب كالمداواة (ولا عن أولاده الكبار وان كانوا فى عياله) لانعدام الولاية ولو أدى عنهم أو عن زوجته بغير أمرهم أجزأه استحسانا لثبوت الاذن عادة (ولا) يخرج (عن مكاتبه) لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره وفى المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة فيخرج عنهما (ولا) يخرج (عن مماليكه للتجارة) خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى

بالدوران على علية شئ بلا فرق وهو غير مرضى عندنا فى مسالك العلة فكذا يجب أن يكون هنا اذ لا فرق فالمعول عليه فى اثبات السببية حينئذ ما سلكناه من افادة السمع ثم اعطاء الضابط بانه رأس يمونه و يلى عليه يلزم عليه تخلف الحكم عن السبب فى الجد اذا كانت نوافله صغارا فى عياله فانه لا يجب عليه الاخراج عنهم فى ظاهر الرواية ودفعه بادعاء انتفاء جزء السبب بسبب أن ولاية الجد منتقلة من الاب اليه فكانت كولاية الوصى غير قوية اذ الوصى لا يمونه الا من ماله اذا كان له مال بخلاف الجد اذا لم يكن للصبى مال فكان كالاب فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له كمشترى العبد ولا مخلص لا بترجيح رواية الحسن أن على الجد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الجد الاب فى ظاهر الرواية ولا يخالفه فى رواية الحسن هذه والتبعية فى الاسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان (قوله فيلحق به) هذا بيان حكمة المنصوص يعنى انما أمر الشارع بالاخراج عن هؤلاء لانهم فى معناه بما قلنا الا أنه الحاق لافادة حكمهم اذ حكمهم ذلك منصوص عليه (قوله يؤدى من مالهم) الاب كالوصى وكذا يؤدى عن مماليك ابنه الصغير من ماله وعند محمد لا يؤدى عن مماليكه أصلا والمجنون كالصغير (قوله لان الشرع أجراه مجرى المؤنة فاشبه النفقة) هذا دليل قولهما ونفقة الصغير اذا كان له مال فى ماله فكذا هذا والاولى كون المراد نفقة الاقارب لان وجه قول محمد أنها عبادة والصبى ليس من أهلها كالزكاة وقد وجب اخراج الاب عنه فيكون فى ماله فيقولان فى جوابه هى عبادة فيها معنى المؤنة لقوله عليه السلام أدوا عمن تمونون اذ قد قبلنا هذا الحديث أو ما قدمناه من قوله عليه السلام ممن تمونون فى حديث ابن عمر فالحقها بالمؤنة فكانت كنفقة الاقارب تجب فى مال الصغير اذا كان غنيا لما فيها من معنى المؤنة وان كانت عبادة (قوله أجزأه استحسانا) وهو رواية عن أبى يوسف لانه العادة والثابت عادة كالثابت بالنص فيما فيه معنى المؤنة بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكاة

الاكبر وهو عدى بن صعير وهو من بنى عذرة أيضا (قوله خلافا لمحمد رحمه الله) قال محمد رحمه الله يجب على الاب اذا كان غنيا صدقة الفطر لابنه الصغير الغنى لان الواجب عبادة والاصل فى العبادات ان لا تجب على الصبى وانما أوجبنا على الاب لان رأسه ملحق برأسه لانه يمونه و يلى عليه وههنا الولاية ثابتة والمؤنة وان سقطت عنه لاستغنائه عنها وسبب الايجاب على الاب موجود فجعلت كانها عليه (قوله ولا عن أولاده الكبار) وقال

(فلا تنافى) بينهما فجاز اجتماعهما (وعندنا وجوبها على المولى بسبب العبد كالزكاة) فلو أوجبناها عليه أدى الى الثنى وهو لا يجوز لا طلاق قوله صلى الله عليه وسلم لا ثنى فى الصدقة والثنى مكسور مقصور أى لا تؤخذ فى السنة مرتين فان قيل سبب الزكاة فيهم المالية وسبب الصدقة مؤنتهم وسهم ومحل الزكاة بعض النصاب ومحل الصدقة الذمة فاذا هما حقان تختلفان سببا ومحلا فلا يؤدى الى الثنى لان الثنى عبارة عن تثنية الشئ الواحد وهما شيآن فكانا كنفقة عبيد التجارة مع الزكاة أجيب بان الشرع بنى هذه الصدقة على المؤنة فقال أدوا عمن تمونون وهذه العبيد معدة للتجارة لا للمؤنة والنفقة التى يغرمها فيهم لطلب الزيادة منهم فتكون ساقطة العبرة بحكم القصد ألا ترى أن المضارب يملك هذا الانفاق وهو غير مأذون الا بالتجارة واذا سقطت المؤنة حكما فى مال التجارة أشبه السقوط حقيقة ولو سقطت حقيقة بالاباق أو الغصب أو الكتابة سقطت الصدقة لعدم المؤنة فكذا هذا فعلم بهذا أن سقوط صدقة الفطر ههنا لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا للتنافى بين الواجبين وقوله (والعبد بين شريكين لا فطرة على (٢٢٢) واحد منهما القصور الولاية والمؤنة فى حق كل واحد منهما) وقد تقدم أن الولاية والمؤنة الكاملتين سبب ولم يوجدا وقوله (وكذا العبيد بين اثنين) يعنى لا تجب الصدقة (عند أبى حنيفة وقالا على كل واحد ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص) أى الكسور حتى لو كان بينهما خمسة أعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن العبدين ولا تجب عن الخامس أبو حنيفة مر على أصله فانه لا يرى قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا ومحمد كذلك فانه يرى قسمة الرقيق جبرا وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما فى البعض متكاملا والحاق أبى يوسف بمحمد ههنا يخالف لما ذكره فى المبسوط حيث قال فان كان بينهما مماليك للخدمة فعلى قول أبى حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد يجب على كل واحد منهما الصدقة فى حصته اذا كانت كاملة فى نفسها ومذهب أبى يوسف مضطرب والاصح أن قوله كقول أبى حنيفة وعذره أن القسمة تنبنى على الملك فاما وجوب الصدقة فينبنى على الولاية والمؤنة لا على الملك حتى تجب الصدقة فيما لا ملك له فيه كالولد الصغير وليس لواحد منهما ولاية كاملة على شئ من هذه الرؤس كما تقدم ووجه قوله اذا كان كقول محمد هو ما ذكره فى الكتاب (وهما يريانها وقيل هو بالاجماع) أى عدم وجوب الفطرة فى العبيد بين اثنين باجماع علمائنا الثلاثة لانه لا يجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة لكل واحد من الشريكين وقوله (ويؤدى المسلم الفطرة) أى صدقة الفطر (عن عبده الكافر

فلا تنافى وعندنا وجوبها على المولى بسببه كالزكاة فيؤدى الى الثنى (والعبد بين شريكين لا فطرة على واحد منهما) لقصور الولاية والمؤنة فى حق كل واحد منهما (وكذا العبيد بين اثنين عند أبى حنيفة رحمه الله) وقالا على كل واحد منهما ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص بناء على أنه لا يرى قسمة الرقيق وهما يريانها وقيل هو بالاجماع لانه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما (ويؤدى المسلم الفطرة عن عبده الكافر)

لا تسقط عنها الا باذنها اضرورة اذ لا يتحقق معنى الطاعة والابتلاء الا به وفيه نظر فان معنى المؤنة لا ينفى ما فيه من معنى العبادة المتفرعة عن الابتلاء واختبار الطاعة من المخالفة فان ادعى أن ذلك تابع فى صدقة الفطر منعناه وقد صرحوا بان الغالب فى صدقة الفطر معنى العبادة نعم ان أمكن أن يوجه هكذا بان الثابت عادة لما كان كالثابت نصا كان أداؤه متضمنا اختيارها وبينها بخلاف الزكاة فانه الاعادة فيها ولو قدر فيها اعادة قلنا بالاجزاء فيها أيضا لكنها منتفية فيها تم الوجه والا فلا (قوله فيؤدى الى الثنى) هو مكسور المثلثة مقصورا وأورد عليه أن الثنى عبارة عن تثنية الشئ الواحد وهو منتف لاختلاف الواجبين كما وسببا فانه فى الفطر الرأس وفى الزكاة ماليتها لا هى نفسها ومحلا ففى الفطر الذمة حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب وفى الزكاة المال حتى تسقط به بان هلك المال فلا ثنى على أنه لو كان لزم قبوله بعد لزومه شرعا بثبوته بالدليل الموجب للزكاة مطلقا والدليل الموجب للفطرة مطلقا وعدم ثبوت نافيه وقيل فى الوجه غير ما ذكر المصنف وهو أن الانتفاء لانتفاء السبب لانه ليس رأسا أعد للمؤنة بل مين ضرورة بقائه فحصل مقصوده من الربح فى التجارة ولا يخفى أنه لم يقم الدليل سوى على أن السبب رأس يمونه الخ لا بقيد كونه أعد لان غاية ما فى الباب أن الرأس الواحدة جعلت سببا فى الزكاة باعتبار ماليتها وفى صدقة أخرى باعتبار معنى المؤنة والولاية عليه ولا مانع من ذلك (قوله لقصور الولاية والمؤنة) يعنى أن السبب هو رأس عليه مؤنته لان المفاد بالنص من قوله ممن تمونون ممن عليكم مؤنته وليس على كل منهما مؤنته بل بعضها وبعض الشئ ليس اياه ولا سبب لا هذا فعند انتفائه يبقى على العدم الاصلى لا أن العدم يؤثر شيأ (قوله وقالا) هذا بناء على كون قول أبى يوسف

الشافعى رحمه الله اذا كان زمنا معسرا فهو بمنزلة الصغير لقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد صغيرا

لا طلاق

(قوله لا طلاق قوله صلى الله عليه وسلم لا ثنى فى الصدقة) أقول يجوز أن يقال على تسليم ثبوت الحديث المراد بالصدقة هى الزكاة المفروضة كما سيبق من الشارح مثله دفعا للتعارض بينه وبين اطلاق حديث الفطرة (قوله ومحل الصدقة الذمة) أقول حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب (قوله أجيب بان الشرع بنى الخ) أقول جواب بتغيير الدليل

لا طلاق مار و ينا) من حديث ثعلبة فى أول الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام (٢٢٣) أدوا عن كل حر وعبد (ولقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما أدوا عن كل حر وعبد يهودى أو نصرانى أو مجوسى الحديث ولان السبب قد تحقق) وهو رأس يمونه ويلى عليه (والمولى من أهله) أى من أهل الوجوب لا يقال اضمار قبل الذكر لان الشهرة قائمة مقام الذكر (وفيه خلاف الشافعى لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس من أهله) أى من أهل الوجوب هو يستدل لاثبات هذا الاصل بحديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد فان كلمة على للايجاب ولنا قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عمن تمونون فان الوجوب على من خوطب بالاداء وهم الموالى وكلمة على فى حديث ابن عمر بمعنى عن كما فى قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون أى عن الناس (ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق) أما عندنا فظاهر لان المولى ليس باهل للوجوب عليه ولا للاداء وأما عنده فلان تحمل المولى عن مملوكه يستدعى أهلية أداء العبادة والكافر ليس باهل له والوجوب عنده باعتبار تحمل المولى الاداء عنه فاذا انعدم ذلك فى حق المملوك لم يجب أصلا

لا طلاق مار وينا ولقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما أدوا عن كل حر وعبد يهودى أو نصرانى أو مجوسى الحديث ولان السبب قد تحقق والمولى من أهله وفيه خلاف الشافعى رحمه الله لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس من أهله ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق

كقول محمد بل الاصح أن قوله مع أبى حنيفة ثم أبو حنيفة مر على أصله من عدم جواز قسمة الرقيق جبرا ولم يجتمع لواحد ما يسمى رأسا ومحمد مر على أصله من جواز ذلك وأبو يوسف مع محمد فى القسمة ومع أبى حنيفة فى صدقة الفطر لان ثبوت القسمة بناء على الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤنة عن ولاية لا باعتبار الملك ولذا تجب عن الولد ولا ملك ولا تجب عن الآبق مع الملك فيه ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها وكلامنا فيما قبلها وقبلها لم يجتمع فى ملك أحد رأس كامل وقد قيل ان الوجوب عند محمد على العبد وفيه نظر فانه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد والعبد الواحد فكان يجب على سيدى العبد الواحد ولا يجب على سيد العبد الكافر كقول الشافعى وعن هذا قيل هو أعنى عدم الوجوب على واحد من الشريكين فى العبيد بالاجماع أى بالاتفاق ولو كان لهما جارية مشتركة فجاءت بولد فادعياه أو ادعيا اللقيط لا تجب عليهما عن الام لما قلنا وتجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة عند أبى يوسف لان البنوة ثابتة من كل منهما كملا اذ ثبوت النسب لا يتجزأ ولهذا لو مات أحدهما كان ولدا للباقى منهما وقال محمد عليهما صدقة واحدة لان الولاية لهما والمؤنة عليهما فكذا الصدقة لانها قابلة للتجزى كالمؤنة ولو كان أحدهما موسرا والآخر معسرا أو ميتا فعلى الآخر صدقة تامة عندهما ولو كان له عبد آبق أو مأسور أو مغصوب مجحود ولا بينة فحلف الغاصب فعاد الآبق ورد المغصوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة ما مضى ويؤدى عن عبده المرهون اذا كان فيه وفاء يعنى وله نصاب وعن أبى يوسف ليس عليه أن يؤدى حتى يفتكه فاذا افتكه أعطى لما مضى ويجب عليه فطرة عبده المستأجر والمأذون وان كان مستغرقا بالدين ولا تجب عن عبد عبده المأذون لانه اذا كان على المأذون دين لا يملك المولى عبده وان لم يكن فهو للتجارة فلو اشتراه المأذون للخدمة ولا دين عليه فعلى المولى فطرته فان كان عليه دين فعلى الخلاف فى ملك المولى لا كساب وعدمه وفى العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة وكذا العبد المستعار والوديعة والجانى عمدا أو خطأ وما وقع فى شرح الكنز والعبد الموصى برقبته لانسان لا تجب فطرته من سهو القلم ولو بيع العبد بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشترى وأعتقه فالفطرة على البائع وكذا لو مر يوم الفطر وهو مقبوض المشترى ثم استرده البائع فان لم يسترده وأعتقه المشترى أو باعه فالصدقة على المشترى لتقرر ملكه (قوله لا طلاق ما روينا) استدل بأمرين ثانيهما ضعيف عند أهل النقل فيبقى الاول سالما أما الحديث فهو ما رواه الدارقطنى عن ابن عباس عنه عليه السلام أدوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر أو أنثى يهودى أو نصرانى حر أو مملوك نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير وهو ضعيف بل عد فى الموضوعات من قبل سلام الطويل فانه متروك مرمى بالوضع وقد تفرد بهذه الزيادة وافغلة مجوسى لم تعلم مروية وأما الآخر فان الاطلاق فى العبد فى الصحيح يوجبها فى الكافر والتقييد فى الصحيح أيضا بقوله من المسلمين لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد فى الاسباب لانه لا تزاحم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المقيد والمطلق سببا بخلاف ورودهما فى حكم واحد وكل من قال بأن افراد فرد من العام لا يوجب التخصيص يلزمه أن يقول ان تعلق حكم بمطلق ثم تعليقه بعينه بمقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق بأدنى تأمل نعم اذا لم يمكن العمل بهما صير اليه ضرورة

وكبيرا ممن تمونون عليه والحديث عندنا محمول على جواز الاداء أو نقول هو صفة للعبد (قوله ولو كان على العكس لا يجب بالاتفاق) أما عندنا فلان الوجوب على المولى وهو ليس باهل وأما عنده فلان تحمل المولى عن مملوكه يستدعى أهلية أداء العبادة والكافر ليس باهل لها والوجوب على العبد عنده باعتبار تحمل المولى الاداء عنه فاذا عدم ذلك لم يجب أصلا

(ومن باع عبدا أو أحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) حتى اذا تم البيع فعلى المشترى وان انتقض فعلى البائع وقوله (معناه اذا مر يوم الفطر والخيار باق) قال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله فى شرحه هذا من قبيل اطلاق اسم الكل وارادة البعض لان مضى كل يوم الفطر ليس بشرط (وقال زفر على من له الخيار) لان سبب الصدقة الولاية الكاملة والولاية الكاملة لمن له الخيار لانه ان أجازه تم وان لم يجزه انفسخ (وقال الشافعى على من له الملك) وهو المشترى فان مذهبه ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشترى كخيار العيب كذا فى النهاية (لانه) أى لان صدقة الفطر بمعنى التصدق (من وظائفه) أى الملك وما هو كذلك فانه على المالك (كالنفقة) فانها فى مدة الخيار على المالك (ولنا أن الملك موقوف) يعنى سلمنا أنها وظيفة الملك لكن الملك موقوف (لانه لو رد لعاد الى قديم ملك البائع ولو أجيز يثبت الملك للمشترى من وقت العقد) وكل ما كان موقوفا فالمبتنى عليه كذلك لان التردد فى الاصل يستلزم التردد فى الفرع (بخلاف النفقة فانها وان كانت تبتنى على الملك لكنها تثبت (للحاجة الناجزة) أى الواقعة فى الحال (فلا تقبل التوقف) وهذا الجواب بطريق التنزل لا بحسب الواقع فانها لو كانت وظيفة الملك لما وجبت عليه عن نفسه وأولاده الصغار (وزكاة التجارة على هذا الخلاف) يعنى اذا كان لرجل عبد للتجارة فباعه بعروض التجارة على أنه بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكاته على من يصير الملك له أو على من له الخيار أو على من له الملك لان العروض بدل العبد وحولان الحول على البدل كحولانه على المبدل كذا نقل عن حميد الدين الضرير وقيل صورته رجلان لاحدهما عشرون دينارا ولآخر عرض يساويه فى القيمة ومبدأ حولهما على السواء ففى آخر الحول باع صاحب العرض عرضه من الآخر بشرط الخيار له أو للمشترى فازداد قيمة العرض فى مدة الخيار قبل تمام الحول ثم تم الحول فان تقرر الملك للبائع يجب عليه بحصة الزيادة شئ وان تقرر للمشترى يجب عليه

(ومن باع عبدا أو أحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) معناه اذا مر يوم الفطر والخيار باق وقال زفر رحمه الله على من له الخيار لان الولاية له وقال الشافعى رحمه الله على من له الملك لانه من وظائفه كالنفقة ولنا أن الملك موقوف لانه لو رد يعود الى قديم ملك البائع ولو أجيز يثبت الملك للمشترى من وقت العقد فيتوقف ما يبتنى عليه بخلاف النفقة لانها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف وزكاة التجارة على هذا الخلاف

(قوله وأحدهما بالخيار) أو كان الخيار لهما ومر يوم الفطر والخيار باق تجب على من يصير العبد له فان تم البيع فعلى المشترى وان فسخ فعلى البائع وقال زفر تجب على من له الخيار كيفما كان لان الولاية له والزوال باختياره فلا يعتبر فى حكم عليه كالمقيم اذا سافر فى نهار رمضان حيث لا يباح له الفطر فى ذلك اليوم لان انشاءه باختياره فلا يعتبر وقال الشافعى على من له الملك لانه من وظائفه كالنفقة ولنا أن الملك والولاية موقوفان فيتوقف ما يبنى عليهما ألا يرى أنه لو فسخ يعود الى قديم ملك البائع ولو أجيز يستند الملك للمشترى الى وقت العقد حتى يستحق به الزوائد المتصلة والمنفصلة وزكاة التجارة على هذا بأن اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول فى مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه ولو لم يكن فى البيع خيار ولم يقبضه المشترى حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشترى ولو مات قبل قبضه لا صدقة على واحد منهما القصور ملك المشترى وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالآبق بل أشد ولو رده قبل القبض بخيار عيب أو رؤية بقضاء أو غيره فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به وبعد القبض على المشترى لانه زال ملكه بعد تمامه وتأكده

(قوله معناه اذا مر يوم الفطر) أى وقت الفطر هذا على طريق ذكر الكل وارادة البعض وانما قلنا ذلك لان انفجار الصبح كاف لتقرر الحكم (قوله وقال الشافعى رحمه الله على من له الملك) وهو المشترى عنده فان المذهب عند الشافعى رحمه الله ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشترى كخيار العيب ذكره العلامة فى النهاية كذا وجدت بخط شيخنا رحمه الله وذكر فى فتاوى قاضيخان الاختلاف بين زفر والشافعى رحمهما الله على عكس هذا أى عند زفر على من له الملك وعند الشافعى على من له الخيار والعبد لو كان مبيعا بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبض المشترى ثم قبضه المشترى فاعتقه فالصدقة على البائع وكذا اذا مر يوم الفطر وهو مقبوض للمشترى ثم استرده البائع وان لم يكن فى البيع خيار ولم يقبضه المشترى حتى مضى يوم الفطر ثم قبضه بعد ذلك فالصدقة على المشترى وان مات قبل أن يقبضه المشترى فلا صدقة على واحد منهما وان لم يمت ورد قبل القبض بعيب أو بخيار رؤية فصدقة الفطر على البائع وان رده بعد القبض بعيب أو بخيار رؤية فالصدقة على المشترى ولا تجب عن الحمل (قوله وزكاة التجارة على هذا الخلاف) يعنى اذا اشترى عبدا للتجارة على انه بالخيار أو البائع بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكاته على من يصير العبد له وعند زفر رحمة الله تعالى عليه على من له الخيار وعند الشافعى رحمة الله تعالى عليه على من له الملك

(قال المصنف ولنا أن الملك موقوف) أقول وهذا لا يكون جوابا عما قاله زفر رحمه الله والجواب عنه أن يقال وكذا الولاية موقوفة فيخرج الجواب حينئذ عما قاله زفر رحمه الله

(فصل فى مقدار الواجب ووقته) (الفطرة نصف صاع من بر أو دقيق أو سويق أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير) وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى. والاول رواية الجامع الصغير وقال الشافعى من جميع ذلك صاع لحديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روينا

(فصل فى مقدار الواجب ووقته) (قوله أو دقيق أو سويق) أى دقيق البر وسويقه أما دقيق الشعير وسويقه فمعتبر بالشعير (قوله وهو رواية عن أبى حنيفة) رواها الحسن عنه وصححها أبو اليسر لما ثبت فى الحديث من تقديرها بصاع كما ستقف عليه عن قريب ودفع الخلاف بينهم بأن أبا حنيفة انما قال ذلك لعزة الزبيب فى زمانه كالحنطة لا يقوى لان المنصوص على قدر فيه لا ينقص عن ذلك القدر فيه نفسه بسبب من الاسباب (قوله لحديث أبى سعيد) اعلم أن الاحاديث والآثار تعارضت فى مقدار الحنطة ولا بأس بسوق نبذة منها لنطلعك على الحال أما من طرفنا فسيأتى من كلام المصنف وأما من طرف المخالف لنا فحديث أبى سعيد كنا نخرج اذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو مملوك صاعا من طعام أو صاعا من أقط أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجا أو معتمرا فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس أن قال انى أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر فأخذ الناس بذلك قال أبو سعيد أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه رواه الستة مختصرا ومطولا ووجه الاستدلال بلفظة طعام فانها عند الاطلاق يتبادر منها البر وأيضا فقد عطف عليه ههنا التمر والشعير وغيرهما فلم يبق مراده منه الا الحنطة ولانه أبى أن يخرج نصف صاع منه وقال لا أزال أخرجه كما كنت أخرجه فدل انه كان يخرج منه صاعا وأيضا وقع فى رواية الحاكم عنه صاعا من حنطة وأخرج الحاكم أيضا عن عياض بن عبد الله قال قال أبو سعيد وذكر عنده صدقة الفطر فقال لا أخرج الا ما كنت أخرج فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر أو صاعا من شعير فقال له رجل أو مدين من قمح فقال لا تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها وصححه وأخرج أيضا عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من بر الحديث وصححه وأخرج الدارقطنى عن مبارك بن فضالة عن أيوب الى ابن عمر أنه عليه السلام فرض على الذكر والانثى والحر والعبد صدقة رمضان صاعا من تمر أو صاعا من طعام وأخرج الطحاوى فى المشكل عن ابن شوذب عن أيوب يبلغ به الى ابن عمر فرض عليه السلام صدقة الفطر الى أن قال أو صاعا من بر قال ثم عدل الناس نصف صاع من بر بصاع مما سواه وأخرج الحاكم عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم حض على صدقة رمضان على كل انسان صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من قمح وأخرج الدارقطنى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال أمرنا عليه السلام أن نعطى صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحر والمملوك صاعا من طعام من أدى برا قبل منه ومن أدى شعيرا قبل منه الحديث وأخرج أيضا عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر وفيه أو صاعا من طعام وأخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام من حديث مالك ابن أوس بن الحدثان عن أبيه قال قال عليه الصلاة والسلام أخرجوا زكاة الفطر صاعا من طعام قال وطعامنا يومئذ البر والتمر والزبيب والاقط وأخرج الحاكم عن الحرث عن على رضى الله عنه عنه عليه السلام فى صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو عبد صاع من بر أو صاع من تمر (قال المصنف رحمه الله ولنا ما روينا الخ)

ذلك أيضا عندنا

(فصل فى مقدار الواجب ووقته) لما ذكر وجوب صدقة الفطر وشروطه ومن تجب عليه ومن تجب عنه شرع فى بيان ما يؤدى به صدقة الفطر وقدره وكلامه واضح وقوله (لحديث أبى سعيد الخدرى) روى عن مروان ابن الحكم أنه كتب الى أبى سعيد الخدرى يسأله عن صدقة الفطر فقال كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من الطعام أو صاعا من التمر أو صاعا من الشعير (ولنا ما روينا) يعنى فى أول الباب من حديث ثعلبة بن صعير

(فصل فى مقدار الواجب ووقته)

(فصل فى مقدار الواجب ووقته) (قوله وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الزبيب بمنزلة الشعير) وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله وقال أبو اليسر فى جامعه الصغير هذا هو الصحيح فانه روى فى بعض الروايات أو صاعا من زبيب (قوله ولنا ما روينا) وهو ما رواه من حديث ثعلبة بن صعير فى أول الباب وهو مذهب الخلفاء الراشدين وما رويناه راجح على ما رواه الشافعى رحمه الله لان فيه الامر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة

وهومذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم أجمعين

يريد ماتقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير وقد قدمنا بعض طرقه الصحيحة وأنه يفيد أن الواجب نصف صاع من بر والجواب عما أورد أما الاخير فالحرث لايحتج به مع انه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك ففي روايته أونصف صاع ورو ى عبد الرزاق والطحاوى عن على قال صدقة الفطر على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر أوصاع من شعير أوتمر فاندفع وأماما يليه فضعيف جدا بعمر بن محمد بن صهبان متروك قاله النسائى والرازى والدارقطنى وقال ابن معين لايساوى فلسا وقال أحمد ليس بشئ فاندفع وأماما يليه فضعيف جدا بكثير بن عبد الله مجمع على تضعيفه ونفس الشافعى قال فيه ركن من أركان الكذب فاندفع وأماما يليه فمنقطع لان ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيأ وقال أبوحاتم فيه حديث منكر وهم يضعفون بمثل هذا وأماما يليه ففيه سفيان بن حسين اختلف فيه وقال الدارقطنى والاكثر على تضعيفه فى الرواية عن الزهرى وقد روى هذا الحديث عن الزهرى وأما مايليه فقال الطحاوى لانعلم أحدا من أصحاب أيوب تابع ابن شوذب على زيادة البر فيه وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة عن أيوب وكل منهما حجة عليه فكيف وقد اجتمعا وأيضا فى حديثه مايدل على خطئه وهو قوله ثم عدل الناس نصف صاع من بر بصاع مما سواه فكيف يجوز أن يعدلوا صنفا مفروضا ببعض صنف مفروض منه وانما يجوز أن يعدل المفروض بما ليس بمفروض اه لكن قد تابعته مبارك بن فضالة عن أيوب فى رواية الدارقطنى وهى التى تلى رواية الطحاوى فيما كتبناه مع عدم ذكر تلك الزيادة الموجبة للفساد لكن مباركا لايعدل حماد بن سلمة فانه اختلف فيه ضعفه أحمد والنسائى ووثقه عفان ويحيى بن سعيد وقال أبوزرعة يدلس كثيرا فاذا قال حدثنا فهو ثقة والذى رأيته هكذا عن مبارك بن فضالة عن أيوب وأما مايليه أعنى روايتا الحاكم عن ابن عمر ففيه سعيد بن عبد الرحمن ضعفه ابن حبان لكن وثقه ابن معين وأخرج له مسلم فى صحيحه الا أنه مع ذلك كان يهم فى الشئ كما قال ابن عدى وحديثه هذا عن ابن عمر يدل على الخطأ فيه لاأعنى خطأه هو بل الله أعلم عنشئه ما اتفق عليه البخارى ومسلم عن ابن عمر فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر أوصاعا من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة فصرح بان مدين من قمح انما علمه ابن عمر من تعديل الناس به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والا لرفعه وبنفس هذا رد البيهقى على مارواه هو والدارقطنى عن ابن عمر عنه عليه السلام أنه أمر عمرو بن حزم فى زكاة الفطر بنصف صاع من حنطة أوصاع من تمر فقال كيف يصح ورواية الجماعة عن ابن عمر أن تعديل الصاع بمدين من حنطة انما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما حديث أبى سعيد فرواية الحاكم فيه صاعا من حنطة ليست صحيحة وقد أشار اليها أبوداود حيث قال وذكر فيه رجل واحد عن ابن علية أوصاع من حنطة وليس بمحفوظ وذكر معاوية بن هشام نصف صاع من بر وهو وهم من معاوية بن هشام أوممن رواه عنه اه وقال ابن خزيمة فذكر الحنطة فى هذا الخبر غير محفوظ ولاأدرى ممن الوهم وقول الرجل له أومدين من قمح دال على أن ذكر الحنطة أول الخبر خطأ اذلو كان صحيحا لم يكن لقوله أومدين من قمح معنى اه وأمابدون هذه الزيادة كما هو رواية الجماعة فدليل لنا فانه صريح فى موافقة الناس لمعاوية والناس اذذاك الصحابة والتابعون فلو كان عند أحدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدير الحنطة بصاع لم يسكت ولم يعول على رأيه أحد اذلايعول على الرأى مع معارضة النص له فدل أنه لم يحفظ أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن حضره خلافه ويلزمه أن ماذكر أبوسعيد من قوله مع بعضهم من اخراج صاع من طعام لم يكن عن أمر النبى صلى الله عليه وسلم به ولا مع علمه أنهم يفعلونه على انه واجب بل اما مع عدم علمه أومع وجوده وعلمه بان فعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعا هذا بعد تسليم أنهم كانوا

تطوعا وهو الظاهر لانه ماقال أمرنا رسول الله عليه السلام باخراج الصاع بل قال كنا نخرج

(وهومذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم) قال أبوالحسن الكرخى رحمه الله لم ينقل عن أحد منهم أنه لم يجوز أداء نصف صاع من بر

ومأ

ومارواه محمول على الزيادة تطوعا ولهما فى الزبيب أنه والتمر

يخرجون الحنطة فى زمانه عليه السلام وهو ممنوع فقد روى ابن خزيمة فى مختصر المسند الصحيح من حديث فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة ومما ينادى به ماعند البخارى عن أبى سعيد نفسه كنا نخرج فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعا من طعام قال أبوسعيد وكان طعامنا يومئذ الشعير والزبيب والاقط والتمر فلو كانت الحنطة من طعامهم الذى يخرج لبادر الى ذكره قبل الكل اذفيه صريح مستنده فى خلاف معاوية وعلى هذا يلزم كون الطعام فى حديثه الاول مرادا به الاعم لا الحنطة بخصوصها فيكون الاقط ومابعده فيه عطف الخاص على العام دعا اليه وان كان خلاف الظاهر هذا الصريح عنه ويلزمه كون المراد بقوله لاأزال أخرجه الخ لاأزال أخرج الصاع أى إكنا انما نخرج مما ذكرته صاعا وحين كثر هذا القوت الآخر فانما أخرج منه أيضا ذلك القدر وحاصله فى التحقيق أنه لم يرذلك التقويم بل ان الواجب صاع غير أنه اتفق أن ما منه الاخراج فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم كان غير الحنطة وانه لو وقع الاخراج منها الاخرج صاع ثم يبقى بعد هذا كله مارواه الترمذى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث مناديا ينادى فى فجاج مكة ألا ان صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى حر أو عبد صغير أو كبير مدان من قمح أو صاع مما سواه من الطعام وقال حسن غريب اه وهو مرسل فان ابن جريج فيه عن عمرو بن شعيب ولم يسمع منه وهو حجة عندنا بعد ثبوت العدالة والامانة فى المرسل ومارواه الحاكم عن عطاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث صارخا بمكة ان صدقة الفطر حق واجب مدان من قمح أوصاع من شعير أو تمر ورواه البزار بلفظ أوصاع مما سوى ذلك من الطعام صححه الحاكم وأعله غيره بيحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلى وقال الازدى منكر الحديث جدا عن ابن جريج وهو يروى هذا الحديث عن ابن جريج ومارواه الدارقطنى عن على بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر صارخا فصاح ان صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم مدان من قمح أوصاع من شعير أوتمر واعلال ابن الجوزى له بعلى بن صالح قال ضعفوه قال صاحب التنقيح هذا خطأ منه لانعلم أحدا ضعفه لكنه غير مشهور الحال عند أبى حاتم وذكر غيره أنه مكى معروف أحد العباد وكنيته أبوالحسن وذكر جماعة رووا عنه منهم الثورى ومعتمر بن سليمان وذكره ابن حبان فى كتاب الثقات وقال يعرف اه فلم يبق فيه الا الارسال وهو حجة بانفراده عند جمهور العلماء وعند الشافعى اذا اعتضد بمرسل آخر يروى من غير شيوخ الآخر كان حجة وقد اعتضد بما قدمناه من حديث الترمذى ومارواه أبوداود والنسائى عن الحسن عن ابن عباس أنه خطب فى آخر رمضان بالبصرة الى أن قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الصدقة صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع قمح الحديث رواته ثقات مشهورون الا أن الحسن لم يسمع من ابن عباس فهو مرسل فانه يعرف أهل الاصول بعم نحو هذا ومارواه أبوداود فى مراسيله عن سعيد بن المسيب فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر مدين من حنطة ورواه الطحاوى قال حدثنا المزنى حدثنا الشافعى عن يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر مدين من حنطة قال فى التنقيح اسناده صحيح كالشمس وكونه مرسلا لايضر فانه مرسل سعيد ومراسيله حجة اه وقول الشافعى حديث مدين خطأ حمله البيهقى على معنى أن الاخبار الثابتة تدل على أن التعديل بمدين كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اه وحاصله أنه رجح غيره وان كان هو صحيحا وهو ليس بلازم بل القدر اللازم أن من قال ذلك كمعاوية أوحضر وقت خطبته لم يكن عنده علم من فرض النبى صلى الله عليه وسلم فى الحنطة وليس يلزم من عدم علم أولئك عنه عليه السلام عدمه عنه فى

(قوله ولهما ان الزبيب والتمر

(ومارواه محمول على الزيادة تطوعا) وقوله (ولهما فى الزبيب أنه) أى الزبيب (والتمر

يتقار بان فى المقصود وله أنه والبر يتقار بان فى المعنى لانه يؤكل كل واحد منهما كله بخلاف الشعير والتمر لان كل واحد منهما يؤكل ويلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة وبهذا ظهر التفاوت بين البر والتمر ومراده من الدقيق والسويق ما يتخذ من البر أما دقيق الشعير فكالشعير والاولى أن يراعى فيهما

الواقع نعم قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم ألبتة بل يجب البقاء مع عدمه ما لم ينقل وجوده منه عليه السلام على وجه الصحة فيجب قبوله وعلى أنه لا يبعد فان الاخبار تفيد أن فرضه فى الحنطة كان بمكة بارسال المنادى به وذلك انما يكون بعد الفتح ومن الجائز غيبته فى وقت النداء أو شغله عنه خصوصا وهم انما كانوا فيها على جناح سفر آخذين فى أهبته ومما روى فيه مما يصلح للاستشهاد به ما أخرج الامام أحمد فى مسنده من طريق ابن المبارك عن ابن لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه وعنها قالت كنا نؤدى زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدين من قمح بالمد الذى يقتاتون به وحديث ابن لهيعة صالح للمتابعات سيما وهو من رواية امام عنه وهو ابن المبارك ثم قد روى عن الخلفاء الراشدين وغيرهم فاخرج البيهقى ورواه عبد الرزاق فى مصنفه أخبرنا معمر عن عاصم عن أبى قلابة عن أبى بكر أنه أخرج زكاة الفطر مدين من حنطة وأن رجلا أدى اليه صاعا بين اثنين وهو منقطع وأخرج أبو داود والنسائى عن عبد العزيز بن أبى رواد عن نافع عن ابن عمر كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب قال عبد الله فلما كان عمر رضى الله عنه وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الاشياء وأعل سنده بابن أبى رواد تكلم فيه ابن حبان ومتنه بما تقدم من أن التعديل بذلك انما كان فى زمن معاوية ودفع الاول بأن ابن أبى رواد ان تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه ابن معين ويحيى بن سعيد القطان وأبو حاتم وغيرهم والموثقون له أعرف وأخرج الطحاوى عن عثمان أنه قال فى خطبته أدوا زكاة الفطر مدين من حنطة وأخرج أيضا هو وعبد الرزاق عن على قال على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر وأخرج عبد الرزاق عن ابن الزبير قال زكاة الفطر مدان من قمح أو صاع من تمر أو شعير وأخرج نحوه عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله وروى أيضا حدثنا معمر عن الزهرى عن عبد الرحمن عن أبى هريرة قال زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغير أو كبير فقير أو غنى صاع من تمر أو نصف صاع من قمح قال معمر وبلغنى أن الزهرى كان يرفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب الامام هذا الخبر الوقف فيه محقق وأما الرفع فانه بلاغ لم يبين معمر فيه من حدثه فهو منقطع وأخرج أيضا عن مجاهد قال كل شئ سوى الحنطة ففيه صاع وفى الحنطة نصف صاع وأخرج نحوه عن طاوس وابن المسيب وعروة بن الزبير وسعيد بن جبير وابى سلمة ابن عبد الرحمن وأخرجه الطحاوى عن جماعة كثيرة وقال ما علمنا أحدا من الصحابة والتابعين روى عنه خلاف ذلك اهـ وكأن اخراج أبى سعيد ظاهر فلم يجتز عنه ولو تنزلنا الى ثبوت التكافؤ فى السمعيات كان ثبوت الزيادة على مدين منتفيا اذ لا يحكم بالوجوب مع الشك (قوله يتقار بان فى المقصود) وهو التفكه والاستحلاء وقوله يتقار بان فى المعنى هو لان كلا منهما يؤكل كله (قوله والاولى أن يراعى فيهما) أى فى

يتقار بان فى المقصود) وهو التفكه (قوله والاولى ان يراعى فيهما) أى فى الدقيق والسويق القدر والقيمة احتياطا حتى ان كان منصوصا عليهما يتأدى باعتبار القدر وان لم يكن منصوصا عليهما يتادى باعتبار القيمة وتفسيره ان يؤدى نصف صاع من دقيق البر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر وأما لو أدى منا ونصف من من دقيق البر ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر أو أدى نصف صاع من دقيق البر ولكن لا تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر لا يكون عاملا بالاحتياط فلو كان قيمة نصف صاع من دقيق البر دون قيمة نصف صاع من البر يزاد على نصف صاع من دقيق البر بقدر ما تبلغ به قيمته قيمة نصف صاع من البر ولو كان قيمة نصف صاع من دقيق البر تزيد على قيمة نصف صاع من البر لا تنقص من

القدر

يتقاربان فى المقصود) وهو التفكه والاستحلاء فانه يشبه التمر من حيث انه حلو ماكول وله عجم كالتمر نوى وقوله (ومراده) أى مراد محمد أو صاحب القدورى من قوله أو دقيق أو سويق (ما يتخذ من البر أما دقيق الشعير فكعينه والاولى أن يراعى فيهما) أى فى الدقيق والسويق

(القدر والقيمة احتياطا) حتى اذا كانا منصوصا عليهما تتادى باعتبار القدر وان لم يكونا فباعتبار القيمة وتفسيره أن يؤدى نصف صاع من دقيق البر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر وأما لو أدى منا ونصف من من دقيق البر ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أدى نصفه من دقيق البر ولكن لا تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر لا يكون عاملا بالاحتياط وقوله (وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار) يريد به ما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال أدوا قبل خروجكم زكاة فطركم فان على كل مسلم مدين من قمح أو دقيقه وقوله (ولم يبين ذلك فى الكتاب) أى مراعاة الاحتياط فيهما بالقدر والقيمة لم يبين محمد فى الجامع الصغير (اعتبار الغالب) فان الغالب

القدر والقيمة احتياطا وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار ولم يبين ذلك فى الكتاب اعتبار الغالب والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى عن أبى حنيفة رحمه الله وعن محمد رحمه الله أنه يعتبر كيلا والدقيق أولى من البر والدراهم أولى من الدقيق فيما يروى عن أبى يوسف رحمه الله وهو اختيار الفقيه أبى جعفر رحمه الله لانه أدفع للحاجة وأعجل به وعن أبى بكر الاعمش تفضيل الحنطة لانه أبعد من الخلاف اذ فى الدقيق والقيمة خلاف الشافعى رحمه الله قال (والصاع عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله ثمانية أرطال بالعراقى)

الدقيق والسويق (القدر والقيمة جميعا احتياطا وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار) وهو ما روى الدارقطنى عن زيد بن ثابت قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كان عنده شئ فليتصدق بنصف صاع من بر أو صاع من شعير أو صاع من تمر أو صاع من دقيق أو صاع من زبيب أو صاع من سلت والمراد دقيق الشعير قال الدارقطنى لم يروه بهذا الاسناد غير سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث فوجب الاحتياط بان يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوى نصف صاع بر أو أقل من صاع يساوى صاع شعير ولا نصف لا يساوى نصف صاع بر أو صاع لا يساوى صاع شعير (قوله ولم يبين ذلك) أى وجوب الاحتياط فيهما كما ذكرناه (فى الكتاب) يعنى فى الجامع الصغير اعتبارا للغالب فان الغالب كون نصف صاع دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ماهو دقيقه بل يزيد حتى لو فرض نقصه كما قد يتفق فى أيام البدار كان الواجب ما قلنا (قوله هو الصحيح) احتراز عما قال بعضهم يراعى فيه القدر وهو أن يكون منوين من الخبز لانه لما روعى القدر فيما هو أصله ففيه وانه يزداد ذلك القدر صنعة وقيمة أولى والصحيح الاول لما أن القدر لا يعرف الا من جهة الشرع ولم يرد الا فى المكيل والخبز ليس منه فكان اخراجه بطريق القيمة (قوله ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند أبى حنيفة) وجهه أن العلماء لما اختلفوا فى أن الصاع ثمانية أرطال أو خمسة وثلث كان اجماعا منهم أنه يعتبر بالوزن اذ لا معنى لاختلافهم فيه الا اذا اعتبر به وروى ابن رستم عن محمد انما يعتبر بالكيل حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها الى القوم لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال (قوله لانها أبعد عن الخلاف) أجيب بان الخلاف فى الحنطة لثبوت الخلاف فى قدرها أيضا لكن فيه أنه أقل شبهة (قوله

نصف صاع من دقيق البر حتى يكون عاملا بالاحتياط (قوله وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار) وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه أنه قال عليه السلام على كل مسلم مدان من قمح أو دقيق الا أنه ليس بمشهور فالاحتياط فيما قلنا (قوله ولم يبين ذلك فى الكتاب) أى لم ينص ان الاولى ان يراعى القدر والقيمة فى دقيق الحنطة وسويقها اعتبار الغالب فان الغالب ان قيمة نصف صاع من الدقيق تساوى قيمة نصف صاع من البر أو تزيد فلذلك لم يبينه ولكن غيره متوهم وهو ان لا تبلغ قيمة نصف صاع من الدقيق قيمة نصف صاع من البر فكان الاحوط مراعاة القدر والقيمة (قوله والخبز تعتبر فيه القيمة) وهو الصحيح فى الكافى

روى أبو يوسف عن أبى حنيفة رحمه الله) لان العلماء لما اختلفوا فى مقدار الصاع أنه ثمانية أرطال أو خمسة أرطال وثلث رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه وروى ابن رستم عن محمد كيلا قال قلت له لو وزن الرجل منوين من الحنطة وأعطاهما الفقير هل يجوز من صدقته فقال لا فقد تكون الحنطة ثقيلة فى الوزن وقد تكون خفيفة فانما يعتبر نصف الصاع كيلا لان الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال وقوله (والدقيق أولى من البر) واضح قال (والصاع عند أبى حنيفة ومحمد ثمانية أرطال بالعراقى) اختلف العلماء فى الصاع فقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله هو ما يسع فيه ثمانية أرطال بالرطل العراقى كل رطل عشرون استارا والاستار ستة

أن قيمة نصف صاع من الدقيق تساوى نصف صاع من بر أو تزيد وان كان يتوهم أن لا يكون كذلك فى بعض الاوقات وهو وقت البذر فلذلك أمر بالاحتياط حتى ان وقع ذلك يزيد من الدقيق الى أن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر (والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح) خلافا لبعض المتأخرين فانهم قالوا يجوز باعتبار العين فانه اذا أدى منوين من خبز الحنطة جاز لانه لما جاز الدقيق والسويق باعتبار العين فمن الخبز أولى لانه أنفع للفقير والصحيح الاول لانه لم يرد فى الخبز نص فكان بمنزلة الذرة والاصل أن ما هو منصوص عليه لا تعتبر فيه القيمة حتى لو أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أكثر لم يجز لان فى اعتبار القيمة ابطال التقدير المنصوص عليه فى المؤدى وهو لا يجوز فاما ما ليس بمنصوص عليه فانه يلحق بالمنصوص باعتبار القيمة اذ ليس فيه ابطال ذلك (ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما

وقال أبو يوسف رحمه الله خمسة أرطال وثلث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله عليه الصلاة والسلام صاعنا أصغر الصيعان ولنا ما روى أنه عليه السلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال وهكذا كان صاع عمر رضي الله عنه وهو أصغر من الهاشمي وكانوا يستعملون الهاشمي قال (ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر)

وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلث) والرطل زنة مائة وثلاثين درهما ويعتبر وزن ذلك بما لا يختلف كيله ووزنه هو العدس والماش فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كذا قالوا وعلى هذا يرتفع الخلاف المذكور آنفا في تقدير الصاع كيلا أو وزنا اذا تؤمل (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام صاعنا أصغر الصيعان) ولم يعلم خلاف في قدر صاعه عليه السلام الا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون أصغر فهو الصحيح اذ هو أصغر الصيعان لكن الشأن في صحة الحديث والله أعلم به غير أن ابن حبان روى بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل له يا رسول الله صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الامداد فقال اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين اه ثم قال ابن حبان وفي تركه انكار كونه أصغر الصيعان بيان أن صاع المدينة كذلك اه ولا يخفى أن هذا ليس من مواضع كون السكوت حجة لانه ليس في حكم شرعي حتى يلزم رده ان كان خطأ والمعول عليه ما أخرجه البيهقي عن الحسن بن الوليد القرشي وهو ثقة قال قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال اني أريد أن أفتح عليكم بابا من العلم أهمني ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت لهم ما حجتكم في ذلك فقالوا نأتيك بالحجة غدا فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والانصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظرت فاذا هي سواء قال فعيرته فاذا هو خمسة أرطال وثلث ونقصان يسير قال فرأيت أمرا قويا فتركت قول أبي حنيفة رحمه الله في الصاع وروى أن مالكا ناظره واحتج عليه بالصيعان التي جاء بها أولئك فرجع أبو يوسف الى قوله وأخرج الحاكم عن أسماء بنت أبي بكر أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمد الذي يقتاتون به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم اه وصححه (ولنا ما روى أنه عليه السلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال) هكذا

ولا رواية في الخبز فقيل يجوز اذا أدى منوين من خبز البر لانه لما جاز من الدقيق فالاولى أن يجوز منه والصحيح أنه لا يجوز الا باعتبار القيمة لانه لم يرد فيه نص فكان كالذرة ثم يعتبر نصف صاع بر وزنا لان الصاع مقدر بالوزن حتى اختلفوا انه ثمانية أرطال أو خمسة أرطال وثلث رطل وعن محمد رحمه الله يعتبر كيلا لان الآثار جاءت في التقدير بالصاع وهو اسم للمكيال (قوله صاعنا أصغر الصيعان) أي خمسة أرطال وثلث رطل أصغر من الثمانية (قوله وهكذا صاع عمر رضي الله عنه) يعني صاع عمر رضي الله عنه كان ثمانية أرطال وكان قد فقد الى زمن الحجاج فأخرجه وكان يمن على أهل العراق يقول في خطبته يا أهل العراق يا أهل الشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق ألم أخرج لكم صاع عمر ولذلك سمى حجاجيا والظاهر انه كان صاع رسول الله عليه السلام لان عمر رضي الله عنه لا يخالفه في شيء وهو أصغر صيعان اعتادها أهل المدينة لانهم كانوا يستعملون صاعا أكبر من ذلك يسمى هاشميا اثنان وثلاثون رطلا وهذا ربعه ولهذا سمى ربع الهاشمي ثم كان لرسول الله عليه السلام صيعان مختلفة منها للنفقات ومنها للصدقات فروى انه كان خمسة أرطال وثلثا محمول على صاع النفقات ثم لا بد من معرفة الصاع الذي يقدر الحنطة بنصفه والشعير بكله قال الطحاوي رحمه الله ثمانية أرطال مما يستوي كيله ووزنه وهو العدس والماش فاذا كان يسع ثمانية أرطال من العدس والماش فهو الصاع الذي يكال به الحنطة والشعير كذا ذكره الامام الولوالجي وغيره رحمهم الله (قوله ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر) أي يتعلق تعلق وجوب الاداء بالشرط لا تعلق وجوب الاداء بالسبب لان

الصيعان) وهذا أصغر بالنسبة الى ثمانية أرطال (ولنا ما روى) أنس وجابر رضي الله عنهما (أنه عليه الصلاة والسلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال وهكذا كان صاع عمر رضي الله عنه) وكان قد فقد فأخرجه الحجاج وكان يمن على أهل العراق يقول في خطبته يا أهل العراق يا أهل الشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق ألم أخرج لكم صاع عمر ولذلك سمى حجاجيا وهو صاع العراق وقوله (وهو أصغر من الهاشمي) جواب عن أبي يوسف يعني ان صح ما روى يتم فهو ليس بحجة لانه أصغر من الهاشمي لان الصاع الهاشمي اثنان وثلاثون رطلا (وكانوا يستعملون الهاشمي) والنبي صلى الله عليه وسلم استعمل العراقي وقال صاعنا أصغر الصيعان وقوله (ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر) يعني تعلق وجوب الاداء بالشرط فهو من تعلق المشروط بالشرط لا من تعلق الحكم بالسبب حتى اذا قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط يعقب الشرط في الوجود

(قوله وقال صاعنا أصغر الصيعان) أقول وجمع الصيعان باعتبار تكثر أفراد الهاشمي

وقال الشافعي رحمه الله تعالى بغروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان حتى ان من أسلم أو ولد ليلة الفطر تجب فطرته عندنا وعنده لا تجب وعلى عكسه من مات فيها من مماليكه أو ولده له أنه يختص بالفطر وهذا وقته ولنا أن الاضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل (والمستحب أن يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج الى المصلى)

وقع مفسرا عن أنس وعائشة في ثلاثة طرق رواها الدارقطني وضعفها وعن جابر فيما أسند ابن عدي عنه وضعفه بعمر بن موسى والحديث في الصحيحين ليس فيه الوزن وأما كون صاع عمر كذلك فأخرج ابن أبي شيبة حدثنا يحيى بن آدم قال سمعت حسن بن صالح يقول صاع عمر ثمانية أرطال وقال شريك أكثر من سبعة وأقل من ثمانية حدثنا وكيع عن علي بن صالح عن أبي اسحق عن موسى بن طلحة قال الحجاجي صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهذا الثاني أخرجه الطحاوي ثم أخرج عن ابراهيم النخعي قال عيرنا صاعا فوجدناه حجاجيا والحجاجي عندهم ثمانية أرطال بالبغدادي وعنه قال وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر قالوا كان الحجاج يفتخر باخراج صاع عمر وبتقدير تسليم ما رووه أولا لا يلزم كون خمسة أرطال وثلث صاعه الذي هو أصغر بل الحاصل الاتفاق على أن صاعه كان أصغر الصيعان باعتبار انهم كانوا يستعملون الهاشمي وهو اثنان وثلاثون رطلا ثم الخلاف في أن الاصغر ما قدره ثابت فلا يلزم صحة قول من قال تقديره أقل اذ خصمه ينازعه في أن ذلك التقدير هو الذي كان الصاع الاصغر اذ ذاك ولا أعجب من هذا الاستدلال بشيء والجماعة الذين لقيهم أبو يوسف لا تقوم بهم حجة لكونهم نقلوا عن مجهولين وقيل لا خلاف بينهم فان أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون استارا والبغدادي عشرون واذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتهما سواء وهو أشبه لان محمدا رحمه الله لم يذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه وحينئذ فالاصل كون الصاع الذي كان في زمن عمر هو الذي كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قولا بالاستصحاب الى أن يثبت خلافه ولم يثبت وعند ذلك تكون تلك الزيادة التي فيما تقدم من رواية الدارقطني وهي لفظ ثمانية أرطال ورطلان صحيحة اجتهادا وان كان في من في طريقها ضعف اذ ليس يلزم من ضعف الراوي سوى ضعفها ظاهرا لا الانتفاء في نفس الامر اذ ليس كل ما يرويه الضعيف خطأ وهذا التأييد بها باذ كرمن الحكم الاجتهادي بكون صاع عمر هو صاع النبي صلى الله عليه وسلم هذا ولا يخفى ما في تضعيف واقعة أبي يوسف بكون النقل عن مجهولين من النظر بل الاقرب منه عدم ذكر محمد لخلافه فيكون ذلك دليل ضعف أصل وقوع الواقعة لابي يوسف ولو كان راويها ثقة لان وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته اياهم به مما يوهم شهرة رجوعه ولو كان لم يعمه محمد فهو علة باطنة (قوله ولنا أن الاضافة للاختصاص) يعني اضافة صدقة الى الفطر والشافعي أيضا يقول كذلك لكن اضافة الصدقة الى الفطر انما تفيد اختصاص الفطر بها أما كون ذلك الفطر فطر اليوم لا فطر ليلته فلا دلالة لهذه الاضافة عليه فلا بد من ضم أمر آخر فيقال لما أفادت اختصاصها بالفطر وتعلقها به كان جعل ذلك الفطر الفطر المخالف للعادة وهو فطر النهار أولى من جعله الموافق لها لان فطر الليل لم يعهد فيه زكاة ولذا لم يجب في فطر الليالي السابقة صدقة وقد يفرق بان فطر آخر ليلة يتم به صوم الشهر ووجوب الفطرة انما كان طهرة للصائم عما عساه يقع في صومه من اللغو والرفث على ما ذكره ابن عباس وذلك يتم بتعليقها بفطر ليلة شوال اذ به يتم

الفطر شرط والرأس سبب (قوله والاختصاص للفطر باليوم دون الليل) يعني به ان اليوم مسمى بيوم الفطر فينبغي أن يكون الفطر فيه ليتحقق هذا الاسم كيوم الجمعة ما يجب ويؤدى فيه الجمعة وهذا لان حقيقة الفطر عند غروب الشمس كما يكون في اليوم الاخير يكون فيما قبله فعلم ان الفطر عن الصوم غير مراد ولكن لما كانت الاضافة للاختصاص علم أنه أريد به فطر مخصوص وذا عند طلوع الفجر لان فيما تقدم كان يلزمه

(وقال الشافعي بغروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان حتى ان من أسلم أو ولد ليلة الفطر تجب عليه الفطرة عندنا وعنده لا تجب) وقوله (وعلى عكسه من مات فيها من مماليكه أو ولده) أي عندنا لا تجب لعدم تحقق شرط وجوب الاداء وهو طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده تجب لتحقق شرط وجوبه وهو غروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان وهو حي (له أنه) أي وجوب الفطرة (يختص بالفطر) لما روى أن ابن عمر رضي الله عنهما قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان (وهذا وقته) أي وقت الفطر (ولنا أن) الصدقة أضيفت الى الفطر و(الاضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل) اذ المراد فطر يضاد الصوم وهو في اليوم دون الليل لان الصوم فيه حرام ألا ترى أن الفطر كان يوجد في كل ليلة من رمضان ولا يتعلق الوجوب به فدل على أن المراد به ما يضاد الصوم وقوله (والمستحب) ظاهر

وقوله (هو الصحيح) احترازعن قول الحسن بن زياد وخلف بن أيوب ونوح بن أبي مريم فان الحسن بن زياد يقول لايجوز
تعجيلها أصلا كالاضحية وقال خلف بن أيوب يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لاقبله فانها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وقال نوح بن أبي مريم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان لان بمضي النصف قرب الفطر الخاص فاخذ حكمه ومنهم من قال في العشر الاخير من رمضان ووجه الصحة ماذكره في الكتاب بقوله لانه أدى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل في الزكاة وعن هذا قال في الخلاصة لو أدى عن عشر سنين أو أكثر جاز وقوله (وان أخروها عن يوم الفطر لم تسقط) يعني وان طالت المدة (وكان عليهم اخراجها) وقال الحسن تسقط بمضي يوم الفطر لانها قربة اختصت بيوم العيد فكانت كالاضحية تسقط بمضي أيام النحر ولنا ماذكره أن وجه القربة فيها معقول لانها صدقة مالية وهي قربة مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقراء وللاغناء عن المسئلة (فلا يتقدر وقت الاداء فيها) بل يجوز أن يتعدى الى غيره فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة (بخلاف الاضحية) فان القربة فيها اراقة الدم وهي لم تعقل قربة وانها لم تكن قربة في غير هذه الايام فيقتصر على مورد النص

لانه عليه الصلاة والسلام كان يخرج قبل أن يخرج للمصلى ولان الامر بالاغناء كي لا يتشاغل الفقير بالمسئلة عن الصلاة وذلك بالتقديم (فان قدموها على يوم الفطر جاز) لانه أدى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل في الزكاة ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح وقيل يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان وقيل في العشر الاخير (وان أخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم اخراجها) لان وجه القربة فيها معقول فلا يتقدر وقت الاداء فيها بخلاف الاضحية والله أعلم

الصوم بخلاف ماقبلها والله أعلم (قوله لانه عليه الصلاة والسلام كان يخرج الفطرة قبل أن يخرج الى المصلى ولان الامر بالاغناء كي لا يتشاغل الفقير بالمسئلة عن الصلاة) يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه السلام وقوله وكل ذلك فيما رواه الحاكم في كتابه علوم الحديث في باب الاحاديث التي انفرد بزيادة فيها راو واحد قال حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب حدثنا محمد بن الجهم السمري حدثنا نصر بن حماد حدثنا أبو معشر عن نافع عن ابن عمر قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو عبد صاعا من تمر أو صاعا من زبيب أو صاعا من شعير أو صاعا من قمح وكان يامرنا أن نخرجها قبل الصلاة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم (قوله فان قدموها على يوم الفطر جاز لانه أدى بعد تقرر السبب) يعني الرأس الذي يمونه ويلي عليه (فاشبه تعجيل الزكاة) ينبغي أن لا يصح هذا القياس فان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه وهذا الان التقديم وان كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما سيجب اذا وجب بما يعمل قبل الوجوب خلاف القياس فلا يتم في مثله الا السمع وفيه حديث البخاري عن ابن عمر فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر الى أن قال في آخره وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين وهذا مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم بل لابد من كونه باذن سابق فان الاسقاط قبل الوجوب مما لا يعقل فلم يكونوا يقدمون عليه الا بسمع والله سبحانه أعلم (قوله هو الصحيح) احترازعن قول خلف يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لاقبله لانه صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وعما قيل في النصف الاخير لاقبله وما قيل في العشر الاخير لاقبله وقال الحسن بن زياد لايجوز التعجيل أصلا (قوله لان وجه القربة فيها معقول الخ) ظاهر وبه يبطل قول الحسن ابن زياد انها تسقط كالاضحية بمضي يوم النحر والفرق ظاهر من كلام المصنف وما قيل من منع سقوط الاضحية بل ينتقل الى التصدق بها ليس بشئ اذ لا ينتفي بذلك كون نفس الاضحية وهو اراقة دم سن مقدر قد سقط وهذا شئ آخر وربما يؤخذ سقوطها ببادئ الرأي من حديث ابن عباس المتقدم أول الباب حيث قال من أداها قبل الصلاة فهي صدقة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات لكن قد يدفع باتحاد مرجع ضمير أداها في المرتين اذ يفيد أنها هي المؤداة بعد الصلاة غير أنه نقص الثواب فصارت كغيرها من الصدقات على أن اعتبار ظاهره يؤدي الى سقوطها بعد الصلاة وان كان في باقي اليوم وليس هذا قوله فهو مصروف عنه عنده *(فرع)* اختلف في جواز اعطاء فطرة كل شخص الى أكثر من شخص فعند الكرخي يجوز أن يعطيها الجماعة وعند غيره لا يجزئ أن يعطيها الا لواحد ويجوز أن يعطى واحدا صدقة جماعة والله أعلم

الصوم في هذا الوقت وفي هذا اليوم يلزم الفطر (قوله ولا تفصيل بين مدة ومدة) هو الصحيح وعند خلف بن أيوب يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لاقبله وقيل يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان وقيل في العشر الاخير وعند الحسن بن زياد لايجوز تعجيلها أصلا كالاضحية وتسقط بمضي يوم الفطر لانها قربة اختصت بيوم العيد فتسقط بمضيه كالاضحية تسقط بمضي أيام النحر قلنا انها قربة مالية لا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة والاضحية لا تسقط ولكن ينتقل الوجوب الى التصدق بالقيمة وهذا لان القربة في اراقة الدم غير معقولة وانما عرفت شرعا في أيام مخصوصة ووجه القربة في التصدق بالمال معقول وهو

*(كتاب

(كتاب الصوم) ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير كتاب الصوم عقيب كتاب الصلاة لان كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة وأخره عن الزكاة ههنا لانه كالوسيلة للصلاة باعتبار ارتياض النفس ولكن لا على وجه يتوقف أمر الصلاة عليه وجودا أو جوازا كما كانت الطهارة كذلك فاخرعنها حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود ولو قيل قدم الزكاة على الصوم لان الله تعالى قرن ذكر الصلاة بالزكاة في قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فكان الاقتداء بالكتاب أولى كان أسهل ماخذا ويحتاج ههنا الى معرفة تفسير الصوم لغة وشرعا ومعرفة سببه وشرطه وركنه وحكمه وفي كلامه اشارة الى أكثرها والفطن يكتفي بذلك قال (الصوم ضربان واجب ونفل) ذكر التقسيم قبل التعريف ليسهل أمر التعريف كذا في النهاية ومعناه أن حقيقة الصوم شرعا تنقسم الى فرض وواجب ونفل وتعريفها على وجه يشملها عسير فاذا ذكر أقسامها سهل أمر تعريفها وكلامه واضح غير أنه أطلق الواجب في لفظ المختصر وأراد به الفرض والواجب وفي ذلك المحذور المعروف على مذهبنا ويمكن أن يقال أراد بالواجب الثابت عينا فيندفع المحذور وقوله (ولهذا يكفر جاحده) بضم الياء وفتح الفاء بلا تشديد ومعناه يحكم بكفر جاحده ومنه لا تكفر أهل قبلتك أي لا تدعهم كفارا وقوله (والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم) بناء على أن الامر للوجوب فكان الواجب أن يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان وأجيب بانه

(كتاب الصوم) (قوله لان كلا منهما عبادة بدنية الخ) أقول كون الصوم عبادة بدنية باعتبار أنه ترك الاعمال البدنية (قوله حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود) أقول أراد بالمقصود ههنا الزكاة يعني نظر ههنا الى كون الزكاة مقصودة فقدم على الصوم نظرا الى كونه وسيلة للصلاة (قال المصنف الصوم ضربان) أقول أي الصوم المعتد به

(كتاب الصوم)

قال رحمه الله (الصوم ضربان واجب ونفل والواجب ضربان منه ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين فيجوز صومه بنية من الليل وان لم ينو حتى أصبح أجزأته النية مابينه وبين الزوال) وقال الشافعي لايجزيه اعلم أن صوم رمضان فريضة لقوله تعالى كتب عليكم الصيام وعلى فرضيته انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم

(كتاب الصوم)

هذا ثالث أركان الاسلام بعد لا اله الا الله محمد رسول الله شرعه سبحانه لفوائد أعظمها كونه موجبا شيئين أحدهما عن الآخر سكون النفس الامارة وكسر سورتها في الفضول المتعلقة بجميع الجوارح من العين واللسان والاذن والفرج فان به تضعف حركتها في محسوساتها ولذا قيل اذا جاعت النفس شبعت جميع الاعضاء واذا شبعت جاعت كلها وما عن هذا صفاء القلب من الكدر فان الموجب لكدوراته فضول اللسان والعين وباقيها وبصفائه تناط المصالح والدرجات ومنها كونه موجبا للرحمة والعطف على المساكين فانه لما ذاق ألم الجوع في بعض الاوقات ذكر من هذا حاله في عموم الاوقات فتسارع اليه الرقة عليه والرحمة حقيقتها في حق الانسان نوع ألم باطن فيسارع لدفعه عنه بالاحسان اليه فينال بذلك ماعند الله تعالى من حسن الجزاء ومنها موافقة الفقراء بتحمل ما يتحملون أحيانا وفي ذلك رفع حاله عند الله تعالى كما حكي عن بشر الحافي أنه دخل عليه رجل في الشتاء فوجده جالسا يرعد وثوبه معلق على المشجب فقال له في مثل هذا الوقت

سد خلة المحتاج فلا يقدر وقت الاداء فيه بوقت والله أعلم

(كتاب الصوم)

هو في اللغة الامساك قال

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

أي ممسكة عن العلف وغير ممسكة وفي الشرع عبارة عن ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى غروب الشمس بنية التقرب من الاهل بان يكون مسلما طاهرا من حيض ونفاس (قوله والمنذور واجب لقوله

شرعا الموعود له بالثواب (قوله وتعريفها على وجه يشملها عسير) أقول كيف يعسر التعريف الشامل لها مع ظهور شمول التعريف الذي ذكره في آخر هذا الباب لجميعها ولعل معنى ماذكره صاحب النهاية أن معرفة مقارنة النية للامساك التي من أجزاء التعريف موقوفة على التقسيم فان بعض الاقسام لابد فيه من التبييت وبعضها ليس كذلك على ما بين فتأمل (قوله وأراد به الفرض والواجب وفي ذلك المحذور المعروف على مذهبنا) أقول وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز (قال المصنف لقوله تعالى وليوفوا نذورهم) أقول لم يتعرض للاجماع فيه فكانه لم يثبت عنده ولذلك حكم بوجوبه قال ابن الهمام فان قيل لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى وليوفوا نذورهم أجيب بانه عام دخله الخصوص فانه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤولة فتفيد الوجوب وقد علم بما ذكرنا شروط لزوم النذر وهي كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره على هذا تضافرت كلمات الاصحاب فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدائع يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبني على هذا لكن الاظهر أنه فرض للاجماع

قدخص من الآية بالاتفاق المنذور الذى ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة المرضى أو ماليس بمقصود فى العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية فلما خصت هذه المواضع بقى الباقى حجة مجوزة لاموجبة قطعا كالآية المؤولة وخبر الواحد وفيه نظر لان من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا أولا ولان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين والصبيان وأصحاب الاعذار ولم ينتف به عنه اثبات الفرضية وأقول فى الجواب عن الاول ان الامر لتفريغ الذمة عما وجب عليه بالسبب فان كان السبب من الشارع كشهود الشهر فى رمضان يكون الثابت به فرضا وان كان من العبد يكون واجبا كما فى المنذور فرقا بين ايجاب الرب وعبده ثم الامر الوارد من الشارع يكون (٢٣٤) لاداء ذلك وحينئذ لا يلزم أن يكون ليوفوا مفيدا للفرضية كما أفادها ليصمه لاختلاف

وسبب الاول الشهر ولهذا يضاف اليه و يتكرر بتكرره وكل يوم سبب لوجوب صومه

ينزع الثوب أو معناه فقال يا أخى الفقراء كثير وليس لى طاقة مواساتهم بالثياب فأواسيهم بتحمل البرد كما يتحملون والصوم لغة الامساك مطلقا صام عن الكلام وغيره قال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

وفى الشرع امساك عن الجماع وعن ادخال شئ بطنا له حكم الباطن من الفجر الى الغروب عن نية ونكرنا البطن ووصفناه لانه لو أوصل الى باطن دماغه شيأ فسد والى باطن فمه وأنفه لا يفسد وسيأتى الكلام فى تعريف القدورى وذلك الامساك ركنه وسببه مختلف ففى المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوم بعينه فصام عنه جمادى و يوما آخر أجزأ عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب و يلغو تعيين اليوم لان صحة النذر ولزومه عما به يكون المنذور عبادة اذ لا نذر بغيرها والمتحقق لذلك الصوم لا خصوص الزمان ولا باعتباره وسبب صوم الكفارات أسبابها من الحنث والقتل وسبب القضاء هو سبب وجوب الاداء وسبب رمضان شهود جزء من الشهر ليله أو نهاره وكل يوم سبب وجوب أدائه لانها عبادات متفرقة كتفرق الصلوات فى الاوقات بل أشد لتخلل زمان لا يصلح للصوم أصلا وهو الليل وجمع المصنف بينهما لانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله فى ضمن غيره وشرط وجوبه الاسلام والبلوغ والعقل وشرط وجوب أدائه الصحة والاقامة وشرط صحته الطهارة عن الحيض والنفاس والنية و ينبغى أن يزاد فى الشروط العلم بالوجوب أو الكون فى دار الاسلام و يراد بالعلم الادراك وهذا لان الحربى اذا أسلم فى دار الحرب ولم يعلم أن عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء مامضى وانما يحصل العلم الموجب باخبار رجلين أو رجل وامرأتين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة ولا البلوغ ولا الحرية ولو أسلم فى دار الاسلام وجب عليه قضاء مامضى بعد الاسلام علم بالوجوب أولا وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثانى وأقسامه فرض و واجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيها وتحريما فالاول رمضان

تعالى وليوفوا نذورهم) فان قيل هذه الآية تقتضى فرضية المنذور لثبوته بالكتاب بالامر فصار كصوم رمضان قلنا نعم الا أنه قد خص منه بالاتفاق المنذور الذى ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة المريض ونحو ذلك وما هو ليس بمقصود فى العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية فلما خصت هذه المواضع بقى فى الباقى حجة مجوزة لاموجبة قطعا كالآية المؤولة وخبر الواحد والقياس فيثبت بمثله الوجوب لا الفرض (قوله وكل يوم سبب لوجوب صومه) هذا قول الامام أبى زيد الدبوسى والشيخ الامام فخر الاسلام رحمهما الله

السبب الموجب وهذا يغنى عن الجواب عن الثانى وقد قيل فى الجواب عنه ان العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الاعذار فلا يكونون داخلين فلا يكون ثمة تخصيص (وسبب الاول) يعنى الفرض (الشهر لانه يضاف اليه) والاضافة دليل السببية لما تقدم (ويتكرر بتكرره) فانه كلما دخل رمضان وجب صومه وذلك أيضا دليل السببية (وكل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم) لان صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لانه تخلل بين يومين زمان لا يصلح للصوم لا قضاء ولا أداء وهو

على لزومه اه وفى أوائل كتاب السير من المحيط البرهانى والذخيرة الفرق بين الفريضة والواجب ظاهر نظرا الى الاحكام حتى ان الصلاة المنذورة لا تؤدى بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر اه فظهر مما ذكر أن قوله لكن الاظهر أنه فرض للاجماع على لزومه ليس على ما ينبغى (قوله فان كان السبب من الشارع كشهود الشهر فى رمضان يكون الثابت به فرضا) أقول منقوض بالوتر فان سببه الوقت مع أنه واجب فتأمل وكذا صلاة العيدين (قوله وان كان من العبد يكون واجبا الخ) أقول الكفارات أسبابها فعل العبد وفرض كما نصوا عليه كالزيلعى وغيره لكن فى الوقاية أن صوم الكفارة واجب ثم أقول قد تقرر فى الاصول أن الحاكم هو الله تعالى سواء كان الحكم تكليفيا أو وضعيا فهو الجاعل فعل العبد سببا لا العبد ألا ترى أنه لا يصح النذر بما ليس من جنسه واجب ثم الفرق بين الفرض والواجب على ما أجمعوا عليه هو أن ما كان ثبوته بدليل قطعى فهو الفرض وما كان ثبوته بدليل ظنى فهو الواجب فبعدما كان ثبوت النذر بالقطعى تتعين فرضيته و يكفر جاحده فليتأمل (قوله وقد قيل فى الجواب عنه أن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الاعذار الخ)

وسبب الثانى النذر والنية من شرطه وسنبينه وتفسيره ان شاء الله تعالى و جه قوله فى الخلافية قوله عليه الصلاة والسلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النية فسد الثانى ضرورة أنه لا يتجزأ بخلاف النفل لانه متجزئ عنده

وقضاؤه والكفارات للظهار والقتل واليمين وجزاء الصيد وفدية الاذى فى الاحرام لثبوت هذه بالقاطع سندا ومتنا والاجماع عليها والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر و يندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام ونحوه والنفل ماسوى ذلك مما لم تثبت كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريما أيام التشريق والعيدين وسنعقد بذيل هذا الباب فروعا لتفصيل هذه فان قيل لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى وليوفوا نذورهم أجيب بانه عام دخله الخصوص فانه خص النذر بالمعصية و بما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤولة فيفيد الوجوب وقد علم بما ذكرنا شروط لزوم النذر وهى كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره على هذا تضافرت كلمات الاصحاب فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدائع يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغى على هذا لكن الاظهر أنه فرض للاجماع على لزومه ولا بد من النية فى الكل والكلام فى وقتها الذى يعتبر فيه فقلنا فى رمضان والمنذور المعين والنفل تجزيه النية من بعد الغروب الى ما قبل نصف النهار فى صوم ذلك النهار وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارات والمنذور المطلق كنذر صوم يوم من غير تعيين لا بد من وجودها فى الليل وقال الشافعى لا تجزى فى غير النفل الا من الليل وقال مالك لا تجزى الا من الليل فى النفل وغيره والمصنف ذكر خلاف الشافعى (قوله وجه قوله فى الخلافية قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن الخ) استدل بالحديث والمعنى أما الحديث فما ذكره رواه أصحاب السنن الاربعة واختلفوا فى لفظه لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل يجمع بالتشديد والتخفيف يبيت ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل رواية ابن ماجه واختلفوا فى رفعه ووقفه ولم يروه مالك فى الموطأ الا من كلام ابن عمر وعائشة وحفصة زوجى النبى صلى الله عليه وسلم والاكثر على وقفه وقد رفعه عبد الله بن أبى بكر رضى الله عنه عن الزهرى يبلغ به حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له و وقفه عنه على حفصة معمر والزبيرى وابن عيينة ويونس الايلى وعبد الله بن أبى بكر ثقة والرفع زيادة وهى من الثقة مقبولة ولفظ يبيت عند الدارقطنى عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له قال الدارقطنى تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات وأقره البيهقى عليه ونظر فيه بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن أيوب ليس بالقوى وهو من رجاله وقال ابن حبان عبد الله بن عباد البصرى يقلب الاخبار قال روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة وأما المعنى فهو قوله ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النية فيه اذ الفرض اشتراطها فى صحة الصوم ولم توجد فى الاجزاء الاول من النهار فسد الباقى وان وجدت النية فيه ضرورة

تعالى وقال الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله هذا غلط عندى بل السبب شهود جزء من الشهر فان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالى وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالى والايام جميعا والرواية محفوظة فى ان من كان مفيقا فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء فلو لم تتقرر السببية فى حقه بما شهد من الشهر فى حالة الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا أفاق فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء والدليل عليه ان نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح ألا ترى انه لو نوى قبل غروب

عرف ذلك فى الاصول وقوله (وسبب الثانى) أى المنذور المعين هو (النذر) وقوله (والنية من شرطه) أى من شروط الصوم بانواعه (وسنبينه) أى سنبين شرط الصوم (وتفسيره) أى تفسير ذلك الشرط وأراد ببيان النية ماذكره بعد هذا عند قوله ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك فى أوله على النية المتأخرة المقترنة باكثره وأراد ببيان تفسيره ماذكره بقوله والنية لتعينه لله تعالى لان النية عبارة عن تعيين بعض المحتملات فكان ماذكره تفسيرا للنية كذا ذكر فى بعض الشروح وقوله (وجه قوله فى الخلافية) أى فى المسئلة الخلافية وهى أن النية قبل الزوال تجزيه عندنا خلافا للشافعى (قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل) والصيام مصدر كالقيام وقوله (ولانه لما فسد الجزء الاول) ظاهر وقوله (لانه متجزئ عنده) ذكر فى الوجيز للغزالى يجوز نية التطوع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلو أول اليوم عن الاكل وروى أن ابن سريج من أصحابه لم يشترط ذلك

أقول فى دلالة العقل على عدم دخول أصحاب الاعذار من المرضى والمسافرين والحيض والنفساء بحث ظاهر (قوله وأراد ببيان النية ماذكره بعد هذا الخ) أقول فيه بحث لان ذلك ليس من بيان النية فى شئ بل الظاهر أن المراد به ماذكره بقوله وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية الخ فليتأمل (قوله كذا ذكر فى بعض الشروح) أقول يعنى غاية البيان

(ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم) وهذا لا يقبل التأويل (ومارواه محمول على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل) يعني أن معنى قوله لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل لا صيام لمن لم ينو أن صيامه من الليل بل نوى ان صيامه من وقت النية قبل الصلة اذا تعقبت فعلا ومفعولا وأمكن تعلقها بكل واحد منهما فانما تتعلق بالفعل دون المفعول كما يقال أتيت ثلاثا من بغداد فان كلمة من تعلقت بالاتيان لا بالمفعول كذلك ههنا وأجيب بانه كذلك لكنه يحتمل ماذكرنا فيحمل عليه عملا بالنصوص قيل قوله فليصم يحتمل الصوم اللغوي فيحمل عليه عملا بالنصوص وأجيب بانه لا يحتمل ذلك ههنا لانه لو كان كذلك لكان الاكل وعدمه سواء فلا فائدة في قوله ومن لم يأكل وقوله (ولانه) دليل معقول ويجوز تقريره على هذا الوجه سلمنا أن مارواه ليس بمحمول على شيء مما ذكرنا فيكون معارضا لمارويناه فيصار الى ما بعده من الحجة وهو القياس وهو معنى لانه (يوم صوم) لان الصوم فيه فرض وكل ما هو يوم صوم (يتوقف الامساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل وهذا) أي توقف الامساك على ماذكرنا (لان الصوم ركن واحد ممتد) يحتمل العادة والعبادة وكل ما هو كذلك يحتاج الى ما يعينه للعبادة وهو النية فانما شرطت (لتعينه لله تعالى) فان وجدت من أوله فلا كلام وان وجدت في أكثره جعلت كأنها وجدت من أوله لان بالكثرة تترجح جنبة الوجود على العدم فان الاكثر يقوم مقام الكل في كثير من المواضع لذلك واذا كان كذلك لم يكن اقتران النية بحال الشروع شرطا فتترجح

ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم ومارواه محمول على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعينه لله تعالى

عدم انقلاب الفاسد صحيحا وعدم تجزي الصوم صحة وفسادا لا يقال لما لم يتجزأ صحة وفسادا وقد صح ما اقترن بالنية صح الكل ضرورة ذلك لان المحرم مقدم وهذا بخلاف النفل لانه متجز عندي لانه مبني على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم أو نقول تتوقف الامساكات في أول اليوم على وجود النية في باقيه في النفل اعتبارا له أخف حالا من الفرض حتى جازت صلاته قاعدا وراكبا غير مستقبل القبلة بخلاف الفرض ثم يدل على هذا الاعتبار ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم ثم أتى يوما آخر فقلنا يا رسول الله أهدي لنا حيس فقال أرينيه فلقد أصبحت صائما فأكل (قوله ولنا) حاصل استدلاله بالنص والقياس على النفل ثم تاويل مرويه بدليل يوجب ذلك

الشمس لم تصح نيته ووجه قولهما ان صيام رمضان بمنزلة عبادة متفرقة لانه تخلل بين كل يومين زمان لا يصلح للصوم لا أداء ولا قضاء وهو الليالي فصار كالصلوات ثم المعتبر ههنا في الوجوب أول الوقت لان الصوم يتأدى بجميع اليوم فتكون العبرة في الوجوب لبعض الوقت لا لجميع الوقت فلو قلنا ههنا بانه يحل التأخير عن اول الوقت وهو أول اليوم يكون هذا تفويتا لا تأخيرا وفي الصلاة يكون تأخيرا لا تفويتا والتأخير مباح والتفويت حرام كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله (قوله ومارواه محمول على نفي الفضيلة) وقيل المراد هو النهي عن تقديم النية على الليل فانه لو نوى قبل غروب الشمس أن يصوم غدا لا يصح وانما يصح اذا نوى بعد غروب الشمس أو معناه لم ينو انه صوم من الليل بل نوى الصوم من وقت النية على انه عام خص منه النفل اتفاقا والعام متى خص منه شيء صح تخصيصه بالقياس فيحمل على صوم القضاء والنذر الذي هو غير معين والكفارات ونخص هذا الصوم بالقياس وهو ان هذا يوم صوم فالامساك في أول النهار يتوقف على أن يصير صوما بالنية المقترنة بأكثره كالنفل خارج رمضان ثم اقتران النية بحالة الشروع ليس بشرط في باب الصوم بدليل جواز التقديم فصار حالة الشروع ههنا كحالة البقاء في سائر العبادات واذا جاز نية متقدمة دفعا للحرج جاز نية متأخرة عن حالة الشروع بالطريق الاولى لانه ان لم يقترن بالشروع ههنا فقد اقترن بالاداء ومعنى الحرج لا يندفع بجواز التقديم في جنس الصائمين لان منهم من يبلغ في آخر الليل وحائض تطهر ونائم لا ينتبه الا بعد طلوع الفجر وفي أيام الشك لا يمكنه أن ينوي الفرض ليلا كذا في المبسوط فان قيل اعتبار النية المتأخرة بالمتقدمة لا تكاد تصح فالمتقدمة كالقائمة عند الشروع كما اذا حضرته نية الصلاة ثم شرع في الصلاة ولم تحضر النية وقت الشروع تصح اذا لم يفصل بين النية والتحريمة بعمل مناف للصلاة وكذا في الزكاة تكفيه النية عند عزل مقدار الواجب ولا تعتبر نيته بعد الشروع في الصلاة ولا بعد أداء الزكاة فيثبت ان جعل الموجود قائما حكما له نظير في الشرع وله نظائر كما في المفقود وكذا البيع والشراء والنكاح فاما جعل المعدوم الذي سيوجد كانه موجود حكما قبل وجوده فما لا نظير له فكان القول به حينئذ مخالفا للحقيقة والحكم قلنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل الامساكات التي في أول اليوم موقوفة منتظرة الى النية اذا كان ذلك اليوم متعينا لذلك الصوم كما في النفل فاذا وجد انقلب ذلك الامساك صوما وانما لم

(قال المصنف ولانه يوم صوم الى قوله كالنفل) أقول هذا رد المختلف على المختلف اذ على مذهب الشافعي لا يلزم ذلك في النفل على ما يجيء

بخلاف الصلاة والحج) حيث يشترط اقتران النية بحال الشروع فيهما ولا يجعل الاكثر كالكل (لان لهما أركانا) مختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف (فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما) لئلا يخلو بعض الاركان عن النية وقوله (وبخلاف القضاء) جواب عما يقال لو كان الصوم ركنا واحدا ممتدا والنية المتأخرة فيه جائزة لذلك لم يكن في القضاء اشتراط النية من الليل ووجهه انما كان كذلك (لانه) أي الامساك (يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل) والمعنى بصوم اليوم ما تعلقت شرعيته بمجيء اليوم لا بسبب آخر من نحو القضاء والكفارة فيكون الصوم قد وقع عنه فلا يمكن جعله من القضاء الا قبل أن يقع منه وذلك انما يكون بنية من الليل وقوله (وبخلاف ما بعد الزوال) جواب عما يقال اذا كان ركنا واحدا ممتدا ينبغي أن يكون اقترانها بالقليل والكثير سواء ووجهه أن الاصل أن تكون النية مقارنة لحالة الشروع ولكن تركنا ذلك اذا قارنت الاكثر لقيامه مقام الكل ولم يوجد فيما بعد الزوال (فتترجح جنبة الفوات) وقوله (ثم قال في المختصر) أي مختصر القدوري اذا لم ينو حتى أصبح أجزأته النية (ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح) ووجهه ماذكره في الكتاب وقوله (ولا فرق بين المسافر والمقيم) يعني في جواز النية قبل نصف النهار

فتترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلاة والحج لان لهما أركانا فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما وبخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثر فترجحت جنبة الفوات ثم قال في المختصر ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح لانه لا بد من وجود النية في أكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر الى وقت الضحوة الكبرى لا الى وقت الزوال فتشترط النية قبلها لتتحقق في الاكثر ولا فرق بين المسافر والمقيم عندنا

أما النص فما ذكره وهو مستغرب والله أعلم به بل المعروف أنه شهد عنده برؤية الهلال فأمر أن ينادي في الناس أن يصوموا غدا رواه الدارقطني بلفظ صريح فيه ومارواه أصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء أعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال قال الحسن في حديثه يعني رمضان فقال أتشهد أن لا اله الا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال أذن في الناس فليصوموا محتمل لكونه شهد في النهار أو الليل فلا يحتج به واستدل الطحاوي بما في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا من أسلم أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء فيه دليل على أنه كان أمر ايجاب قبل نسخه برمضان اذ لا يؤمر من أكل بامساك بقية اليوم الا في يوم مفروض الصوم بعينه ابتداء بخلاف قضاء رمضان اذا أفطر فيه فعلم أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا أنه يجزيه نيته نهارا وهذا بناء على أن عاشوراء كان واجبا وقد منعه ابن الجوزي بما في الصحيحين عن معاوية رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا يوم عاشوراء لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم أن يصوم فليصم فاني صائم فصام الناس قال وبدليل أنه لم يأمر من أكل بالقضاء ويدفع بان معاوية من مسلمة الفتح فان كان سمع هذا بعد اسلامه فانما يكون سمعه سنة تسع أو عشر فيكون ذلك بعد نسخه بايجاب رمضان ويكون المعنى لم يفرض بعد ايجاب رمضان جمعا بينه وبين الادلة الصريحة في وجوبه أي فرضيته وان كان سمعه قبله فيجوز كونه قبل افتراضه ونسخ عاشوراء برمضان في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يوما يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه وكون لفظ أمر مشتركا بين الصيغة الطالبة ندبا وايجابا ممنوع ولو سلم فقولها فلما فرض رمضان قال من شاء الخ دليل أنه مستعمل هنا في الصيغة الموجبة للقطع بأن التخيير ليس باعتبار الندب لانه مندوب الى الآن بل مسنون فكان باعتبار الوجوب وكذا ما تقدم من الصحيحين من حديث سلمة بن الاكوع وأمره من أكل بالامساك فثبت أن الافتراض لا يمنع اعتبار النية مجزئة من النهار شرعا ويلزمه عدم الحكم بفساد الجزء الذي لم يقترن بها في أول النهار من الشارع بل اعتباره موقوفا الى أن يظهر الحال من وجودها بعده أولا فاذا وجدت ظهر اعتباره عبادة لا أنه انقلب صحيحا بعد الحكم بالفساد فبطل ذلك المعنى الذي عينه لقيام مارويناه دليلا على عدم اعتباره شرعا ثم يجب تقديم مارويناه على مرويه لقوة ما في الصحيحين بالنسبة الى مارواه بعد ما نقلنا فيه من الاختلاف في صحة رفعه فيلزم اذا كون المراد به نفي الكمال كما في أمثاله من نحو لا وضوء لمن لم يسم وغيره كثيرا أو المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار والمجرور وهو من الليل متعلقا بصيام الثاني لا بينوي أو يجمع لا صيام لمن لم يقصد أنه صائم من الليل أي من آخر أجزائه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال به الشافعي ولو تنزلنا الى صحته وكونه لنفي الصحة وجب أن يخص عمومه بمارويناه عندهم مطلقا وعندنا لو كان

يجعل هكذا في الصلاة لما أن لها أركانا مختلفة فلم يتوقف فعل الركن الاول الى ما يوجد في ركن آخر وفي الزكاة بعد الاداء تمت العبادة والنية الموجودة بعد الاداء غير كافية ولا كذلك الصوم (قوله ثم قال في المختصر) أي القدوري (قوله وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار) وهو الاصح لان ساعة الزوال نصف

خلافا لزفر رحمه الله لانه لاتفصيل فيما ذكرنا من الدليل

قطعيا خص بعضه خص به فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص اذ قد خص منه النفل و يخص أيضا بالقياس ثم الكلام فى تعيين أصل ذلك القياس جعله المصنف النفل و يرد عليه أنه قياس مع الفارق اذ لا يلزم من التخفيف فى النفل بذلك ثبوت مثله فى الفرض ألا يرى الى جواز النافلة جالسا بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه فى الفرض والحق أن صحته فرع ذلك النص فانه لما ثبت جواز الصوم فى الواجب المعين بنية من النهار علم عدم اعتبار فرق بينه و بين النفل فى هذا الحكم والقياس الذى لا يتوقف على ذلك قياس النية المتأخرة على المتقدمة من أول الغروب بجامع التيسير ودفع الحرج بيانه أن الاصل أن النية لا تصح الا بالمقارنة أو مقدمة مع عدم اعتراض ما ينافى المنوى بعدها قبل الشروع فيه فانه يقطع اعتبارها على ما قدمناه فى شروط الصلاة ولم يجب فيما نحن فيه لا المقارنة وهو ظاهر فانه لو نوى عند الغروب أجزأه ولا عدم تخلل المنافى لجواز الصوم بنية يتخلل بينها و بينه الاكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك الى انقضاء يوم الصوم والمعنى الذى لاجله صحت المتقدمة لذلك التيسير ودفع الحرج اللازم لو الزم أحدهما وهذا المعنى يقتضى تجويزها من النهار للزوم الحرج لو ألزمت من الليل فى كثير من الناس كالذى نسيها ليلا وفى حائض طهرت قبل الفجر ولم تعلم الا بعده وهو كثير جدا فان عادتهن وضع الكرسف عشاء ثم النوم ثم رفعه بعد الفجر وكثيرا من يفعل كذا أصبح فترى الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر واذا الزمها بصلاة العشاء وفى صبى بلغ بعده ومسافر أقام وكافر أسلم فيجب القول بصحتها نهارا وتوهم أن مقتضاه قصر الجواز على هؤلاء أو ان هؤلاء لا يكثرون كثرة غيرهم بعيد عن النظر اذ لا يشترط اتحاد كمية المناط فى الاصل والفرع فلا يلزم ثبوت الحرج فى الفرع وهو المتأخرة بقدر ثبوته فى الاصل وهو المتقدمة بل يكفى ثبوته فى جنس الصائمين كيف والواقع أنه لم يعتبر المصحح الحرج الزائد ولا ثبوته فى أكثر الصائمين فى الاصل فكذا يجب فى الفرع وهذا لان أكثر الصائمين يكونون مفيقين قريب الفجر فقوم لتهجدهم وقوم لسحورهم فلو ألزمت النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المنافى بينها و بينه لم يلزم بذلك حرج فى كل الصائمين ولا فى أكثرهم بل فيمن لا يفيق الا بعد الفجر وهم قليل بالنسبة الى غيرهم بخلاف المفيقين قبله اذ يمكنهم تأخير النية الى ما بعد استيفاء الحاجة من الاكل والجماع فتحصل بذلك نية سابقة لم يتخلل بينها و بين الشروع ما ينافى الصوم من غير حرج بهم فلما لم يجب ذلك علم أن المقصود التيسير بدفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم و يلزم المطلوب من شرعية المتأخرة * واعلم ان هذا لا يخص الواجب المعين بل يجرى فى كل صوم لكن القياس انما يصلح مخصصا للخبر لانا نخالو جرينا على تمام لازم هذا القياس كان ناسخا له اذ لم يبق تحته شئ حينئذ فوجب أن يحاذى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين فى مورد النص الذى رويناه فانه حينئذ يكون ابطال الحكم لفظ بلا لفظ ينص فيه فليتأمل وانتظم ماذكرناه جواب مالك أيضا فان قيل فمن أين اختص اعتبارها بوجودها فى أكثر النهار وما رويتم لا يوجبه قلنا لما كان ما رويناه واقعة حال لا عموم لها فى جميع أجزاء النهار احتمل كون اجازة الصوم فى تلك الواقعة لوجود النية فيها فى أكثره بان يكون أمره عليه الصلاة والسلام الاسلمى بالنداء كان الباقى من النهار أكثره واحتمل كونها لتجويزه من النهار مطلقا فى الواجب فقلنا بالاحتمال الاول لانه أحوط خصوصا ومعنا نص يمنعها من النهار مطلقا وعضده المعنى وهو أن للاكثر من الشئ الواحد حكم الكل فى كثير من موارد الفقه فعلى اعتبار هذا يلزم اعتبار كل النهار بلا نية لو اكتفى بها فى أقله فوجب الاعتبار الآخر وانما

النهار وهو من طلوع الشمس الى غروبها ووقت أداء الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس ونصفه وقت الضحوة الكبرى فتشترط النية قبلها لتحقق النية فى الاكثر والمراد بالنهار المذكور فى الجامع الصغير اليوم يؤيد ما قلنا قوله عليه الصلاة والسلام صلاة النهار عجماء (قوله خلافا لزفر رحمه الله)

(خلافا لزفر) فانه يقول امساك المسافر فى أول النهار لم يكن مستحقا لصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية بخلاف امساك المقيم ولنا أن المعنى الذى لاجله جوز فى حق المقيم اقامة النية فى أكثر وقت الاداء مقامها فى جميع

(قوله ولنا أن المعنى الذى لاجله يجوز فى حق المقيم اقامة النية الخ) أقول لا يظهر مما ذكره جواب عن تمسك زفر الا بملاحظة انطواء ذلك للفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء على ما بين

وهذا

الوقت لم يفصل بين المقيم والمسافر قال (وهذا الضرب من الصوم الخ) أراد بهذا الضرب ما يتعلق بزمان بعينه على ماذكر فى أول الكتاب قوله (يتأدى بمطلق النية) أى بان يقول نويت الصوم (و بنية النفل) ظاهر (و بنية واجب آخر) بان ينوى عن كفارة أو غيرها قيل وهذا فى صوم رمضان مستقيم فاما فى النذر المعين فلا لانه يقع عما نوى من الواجب اذا كانت النية من الليل ذكره فى أصول شمس الائمة وغيره فحينئذ قول المصنف وهذا الضرب لا يبقى على اطلاقه وأجاب شيخ شيخى العلامة عبد العزيز بانه يمكن أن يقال موجب كلام المصنف أن يتادى المجموع بالمجموع والبعض بالبعض والبعض بالمجموع لا أن كل فرد يتأدى بالمجموع فيظهر لكلامه وجه صحة (وقال الشافعى فى نية النفل عابث) أى لا يكون صائما لا فرضا ولا نفلا (وفى مطلقها له قولان) فى قول يقع عن فرض الوقت وفى قول لا يقع عنه وقوله (لانه بنية النفل) دليل على النفل أى انه بنية النفل (معرض عن الفرض) لما بينهما من المغايرة فصار كاعراضه بترك النية (فلا يكون له الفرض) ومن هذا يظهر وجه أحد قوليه فى مطلق النية لانه لم يصر معرضا بهذه النية فيجوز ووجه (٢٣٩) القول الآخر أن صفة الفرضية قربة كاصل الصوم فكما لا يتأدى أصل الصوم الا بالنية فكذلك الصفة واذا انعدمت الصفة ينعدم الصوم ضرورة (ولنا أن الفرض متعين فيه) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان وكل ما هو متعين فى مكان (يصاب باصل النية كالمتوحد فى الدار يصاب باسم جنسه) بان يقال يا حيوان كما ينال باسم نوعه بان يقال يا انسان واسم علمه بان يقال يا زيد لا يقال المتوحد فى المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه لان كونه معدوما لم يمنع أن ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع فى الوقت لا يمنع أن ينال باسم جنسه دفعا للتحكم فان قيل

وهذا الضرب من الصوم يتادى بمطلق النية و بنية النفل و بنية واجب آخر وقال الشافعى فى نية النفل عابث وفى مطلقها له قولان لانه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض ولنا أن الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد فى الدار يصاب باسم جنسه واذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة

اختص بالصوم فلم يجز مثله فى الحج والصلاة لانه ركن واحد ممتد فبالوجود فى أكثره يعتبر قيامها فى كله بخلافهما فانهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائهما والا خلت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة والحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله خلافا لزفر) فانه يقول لا يجوز رمضان من المسافر والمريض الا بنية من الليل لانه فى حقهما كالقضاء لعدم تعينه عليهما قلنا لا تفصيل فيما ذكرنا فى الواجب المعين ثم هما انما خولف بهما الغير شرعا فى التخفيف لا التغليظ وصوم رمضان متعين بنفسه على الكل غير أنه جاز لهما تأخيره تخفيفا للرخصة فاذا صاما وتركا الترخص التحقا بالمقيم (قوله وهذا الضرب) أى ما يتعلق بزمان بعينه من الواجب (يتأدى بمطلق النية و بنية النفل و بنية واجب آخر) وهذا الاطلاق لا يتم فى المنذور المعين فانه يتأدى بالنية المطلقة و بنية النفل أما لو نوى واجبا آخر ككفارة يقع عما نوى وعلل بان تعيين الناذر اليوم يعتبر فى ابطال محليته لحق له وهو النفل لا لمحليته فى حق حق عليه لان ولايته لا تتجاوز حقه وأورد عليه بان التعيين باذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغى أن يتعدى الى حقه لاذنه بالزامه على نفسه وأجيب بانه أذن مقتصرا على أن يتصرف فى حق نفسه أعنى العبد وأورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقى محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغى أن يشترط التعيين ولا يتأدى باطلاق النية كالظهر عند ضيق الوقت أجيب بان صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت وأصل المشروع فيه النفل الذى صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف المطلق اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت بعارض التقصير بتأخير الاداء فلا يتعين الوقت بعده له بعدما كان غير متعين له (قوله كالمتوحد فى الدار ينال باسم جنسه)

هو يقول ان امساك المسافر فى أول النهار لم يكن مستحقا بصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية بخلاف المقيم ولنا أن المسافر انما فارق المقيم فى الترخص فاذا لم يترخص وقصد أداء المشروع فى وقته وهو متعين فتصح بنية متأخرة كما فى حق غيره (قوله و بنية واجب آخر) مستقيم فى صوم رمضان وأما فى النذر المعين

ماذكرتم يقتضى الاصابة بمطلق النية دون نية النفل أو واجب آخر لان المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وأجاب بقوله (واذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة) لان الوقت لا يقبلها

(قوله بان يقول نويت) أقول القول ليس بلازم فى النية لكن يجوز أن يراد به ما يعم القول النفسى فتامل (قوله لا أن كل فرد يتادى بالمجموع الخ) أقول أنت خبير بان المتبادر من ذلك الكلام فى مثل هذا المقام أن يتادى كل فرد بالمجموع ولك أن تقول هو كذلك ألا ترى أنه لو نوى الناذر بعدما أصبح فى يوم التعيين عن واجب آخر يكون عن نذره وهذا القدر يكفى فى تصحيح الاطلاق (قوله واذا انعدمت الصفة) أقول لانعدام النية (قوله ينعدم الصوم ضرورة) أقول فيه بحث فانها ليست بفصل منوع كما يجىء (قوله فلا صوم الا رمضان) أقول أى الا صوم رمضان على حذف المضاف (قوله دفعا للتحكم) أقول فيه بحث فان ماذكره من الصوم المشروع فى الوقت من قبيل تقييد النوع بما يخصه فى شخص فلا يلزم التحكم (قوله دفعا للتحكم) قال فى التقرير وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود شرعا (قوله لان المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره) أقول ممنوع

(فبقي الاصل) اذليس من ضرورة بطلان الوصف اذالم يكن فصلامنوعا بطلان الاصل واصل الصوم جنسه (وذلك كاف) وموضعه أصول الفقه وقد قررناه فى الانوار والتقرير (ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الرخصة) انما ثبتت (كى لا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وعند أبي حنيفة اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه للحال اذ القضاء لازم للحال فهو مؤاخذ به (وتخيره فى صوم رمضان) لانه لا يلزمه مالم يدرك عدة من أيام أخر

فبقي الاصل وهو كاف ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الرخصة كى لا تلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وعند أبي حنيفة رحمه الله اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه للحال وتخيره فى صوم رمضان الى ادراك العدة وعنه فى نية التطوع روايتان والفرق على احداهما أنه ما صرف الوقت الى الاهم قال (والضرب الثاني ما يثبت فى الذمة كقضاء رمضان والنذر المطلق وصوم الكفارة

علم من وجه قول الشافعي فى اشتراط تعيين النية أن الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه نفي صحة غيره وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف لان الزام التعيين ليس لتعيين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب عن اختيار منه فى أدائه لا جبرا وتعين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف ونية مطلق الصوم كذلك قولكم المتوحد ينال باسم جنسه كزيد ينال بيا حيوان ويا رجل قلنا ان أراد بقوله يا حيوان زيدا مثلا فهو صحيح وليس نظيره الا أن يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان وحينئذ ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه بل أراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض أنه لم يقصده بعينه فيكون حينئذ جبرا لكن لا بد فى أداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه واذا بطل فى المطلق بطل فى ارادة النفل وواجب آخر لان الصحة بما انما هى باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى بل البطلان هنا أولى لانه يمكن اعتبار قصد المتعين بقصد الاعم من جهة أنه قصد ما ينطلق عليه الاسم وهو منها بخلاف هذا اذ لم يتعلق به قصد تعيين ذلك المعين ثم اعتبار ذلك المطلق الذي فى ضمنه بعد ما الغاه صاحبه ذلك المعين مع تصريحه بانى لم أرد المطلق بل الكائن بقيد كذا جبر على ايقاعه وهو النافي للصحة فكيف يسقط صوم رمضان وهو ينادي ويقول لم أرده بل صوم كذا وأردت عدمه فانه مع ارادة عدمه اذا أراد صوما آخر يقع عن رمضان عندكم (قوله ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم) أى فى انه يتأدى رمضان منهما بالمطلقة ونية واجب آخر والنفل عندهما والوجه ظاهر من الكتاب (قوله وعند أبي حنيفة اذا صام المريض والمسافر) جمع بينهما وهو رواية عنه والحاصل أن اخراج أبي حنيفة المسافر اذا نوى واجبا آخر بلا اختلاف فى الرواية وله فيه طريقان أحدهما أن نفس الوجوب وان كان ثابتا فى حق المسافر لوجود سببه الا أن الشارع أثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الترخص أن يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته أهم من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لم يؤاخذ بفرض الوقت ويؤاخذ بواجب آخر وهذا يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن رمضان وهو رواية ابن سماعة عنه اذ لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه النية لان الفائدة فى النفل ليس الا الثواب وهو فى الفرض أكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل فيلغو وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني أن انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب فان الوجوب موجود فى الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين فى حق المسافر لانه مخير بين الاداء والتأخير فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فيصح منه أداء واجب آخر كما فى شعبان وهذا الطريق يوجب أنه اذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه وهاتان الروايتان اللتان حكاهما المصنف وأما اخراج المريض اذا نوى واجبا آخر وجعله كالمسافر فهو رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية وأكثر مشايخ بخارا لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المريض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر فى تعلق الرخصة فى حقه بعجز مقدر وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة أنه يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز قيل ما قالاه خلاف ظاهر الرواية وقال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه يتنوع الى ما يضر به الصوم نحو الحميات ووجع الرأس والعين وغيرها وما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق فى النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفى الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت واذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى هذا أشار شمس الائمة حيث قال وذكر أبو الحسن الكرخي أن الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة رحمه الله وهذا سهو أو مؤول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا يدلك على صحة ما ذكرنا (قوله فلا يجوز الا بنية من الليل) ليس بلازم بل ان نوى مع طلوع الفجر جاز لان الواجب قران النية بالصوم لا تقدمها كذا فى فتاوى قاضيخان (قوله لانه غير متعين) وقد قدمنا أن ثبوت التوقف انما كان بالنص ومورده كان الواجب المعين فعقل أن ثبوت التوقف بواسطة التعيين مع لزوم النية واشتراطها فى أداء العبادة اذ الظاهر أنه لا يخلى الزمن الذي وجبت فيه العبادة عن النية وكان هذا رفقا بالمكلف كى لا يتضرر فى دينه ودفعا للحرج عنه على ما ذكرنا من تقريره وغير المعين لم يلزم من اعتبار خلوه عن النية المخلو الخالي عنها وهو الاصل أعني اعتبار الخلو المخلو الخالي ضرر دينى عليه لانه على التراخي فلا يأثم بعدم صحته لعدم النية فيه فلا موجب للتوقف لا يقال توقف فى النفل وليس فيه الموجب الذي ذكرت بل مجرد طلب الثواب وهو مع اسقاط الفرض ثابت فى كل يوم فى حق هذه الصيامات فيجب التوقف فيها بالنسبة اليها بل أولى لانا نقول يمنع منه لزوم كون المعنى ناسخا للنص أعني قوله عليه الصلاة والسلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام

فلا لانه يقع عما نوى من الواجب اذا كانت النية من الليل (قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر تقع عنه أى عما نوى وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله فى المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر أبو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة رحمه الله وهو سهو أو مؤول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض وذكر فى الايضاح وكان بعض أصحابنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح وانهما يتساويان وقد روى أبو يوسف رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله فى المريض نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع

حتى اذا مات قبل الادراك ليس عليه شئ وهذا الذى اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض مخالف لما ذكره العلمان فى التحقيق فخر الاسلام وشمس الائمة فانهما قالا اذا نوى المريض عن واجب آخر فالصحيح أنه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر فان الرخصة فى حقه تتعلق بعجز مقدر قام السفر مقامه وهو موجود وقال صاحب الايضاح وكان بعض أصحابنا يفصل بين المسافر والمريض وأنه ليس بصحيح والصحيح أنهما يتساويان وهو قول الكرخي اختاره المصنف وقوله (وعنه) أى عن أبي حنيفة (فى نية التطوع) من المسافر (روايتان) فى رواية ابن سماعة يقع عن الفرض لما ذكره فى الكتاب (أنه ما صرف الوقت الى الاهم) وهو اسقاط واجب عليه وانما قصد تحصيل الثواب وهو فى الفرض أكثر وفى رواية الحسن يقع عما نوى من النفل لان رمضان فى حقه كشعبان فى حق المقيم ونيته فى شعبان تقع عما نوى فلا نفلا كان أو واجبا فكذلك هذا وأما المريض اذا نوى عن التطوع فان صومه يقع عن الفرض وهو الظاهر وقال الناطفي قياس التسوية بين المريض والمسافر على رواية نوادر أبي يوسف يوجب أن يكون فى المريض جائزا عن التطوع قال (والضرب الثاني ما يثبت فى الذمة) والمراد من الثبوت فى الذمة كونه مستحقا فيها من غير اتصال له بالوقت قبل العزم على صرف ماله الى ما عليه (كقضاء رمضان) وصوم كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد والحلق والمتعة وكفارة رمضان وكذلك النذر المطلق فاذا كان كذلك

فلا يجوز الا بنية من الليل) لانه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال) خلافا لمالك فانه يتمسك باطلاق ما رويناه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم انى اذا الصائم ولان المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الامساك فى أول اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا ولو نوى بعد الزوال لا يجوز وقال الشافعي يجوز ويصير صائما من حين نوى اذ هو متجزئ

(لا يجوز الا بنية من الليل لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء) وقوله (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال) أى قبل انتصاف النهار سواء كان مسافرا أو مقيما (خلافا لمالك فانه يتمسك باطلاق ما روينا) من قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم انى اذا الصائم) عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على نسائه ويقول هل عندكن من غداء فان قلن لا قال انى اذا الصائم وقوله (ولان المشروع) ظاهر وقوله (على ما ذكرناه) اشارة الى قوله ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك فى أوله على النية المتأخرة المقترنة باكثره كالنفل وقوله (ولو نوى بعد الزوال) ظاهر مما تقدم

عنده لكونه مبنيا على النشاط ولعله ينشط بعد الزوال الا أن من شرطه الامساك فى أول النهار وعندنا يصير صائما من أول النهار لانه عبادة قهر النفس وهى انما تتحقق بامساك مقدر فيعتبر قران النية باكثره

(فصل فى رؤية الهلال) قال (وينبغى للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان فان رأوه صاموا وان غم عليهم أكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا) لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه الا بدليل ولم يوجد

من الدليل اذ قد خرج منه الواجب المعين بالنص مقارنا للمعنى الذى عيناه وهو لا يتعداه فلو أخرج غير المعين أيضا مع أن النفل قد خرج أيضا بالنص بما ذكرت مما عقلت فى اخراج النفل لم يبق تحت العام شئ بالمعنى الذى عينته وهو ممنوع ولازمه كون ما عينته فى النفل ليس مقصود الشارع من شرعية الصحة فى النفل بل مقصوده زيادة تخفيف النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر التوقف فيه لمجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود فى الصلاة حيث جازت نافلتها على الدابة وجالسا بلا عذر بخلاف فريضتها للمعنى الذى قلنا لا يقال ما علمتم به فى المعين قاصر وأنتم تمنعون التعليل بالقاصرة لانا نقول ذلك للقياس لا بمجرد ابداء معنى هو حكمة المنصوص لانه اجماع والنزاع فى المسئلة لفظى مبنى على تفسير التعليل بما يساوى القياس أو أعم منه لا يشك فى هذا وقد أوضحناه فيما كتبناه على البديع ومن فروع لزوم التبييت فى غير المعين لو نوى القضاء من النهار فلم يصح هل يقع عن النفل فى فتاوى النسفى نعم ولو أفطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار أما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما فى المظنون (قوله فانه يتمسك باطلاق ما رويناه) وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وقد قدمنا الكلام فيه فارجع اليه ومن فروع النية أن الافضل النية من الليل فى الكل ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الاولى أن ينوى أول يوم وجب على قضاؤه من هذا الرمضان وان لم يعين الاول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار حتى لو نوى القضاء لا غير جاز ولو وجبت عليه كفارة فطر فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة ولم يعين يوم القضاء جاز وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء قيل يجوز وهو ظاهر ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا فصام شهرا ينوى القضاء عن الشهر الذى عليه غير أنه نوى أنه رمضان سنة كذا لغيره قال أبو حنيفة رحمه الله يجزيه ولو صام شهرا ينوى القضاء عن سنة كذا على الخطأ وهو يظن أنه أفطر ذلك قال لا يجزيه ولو نوى بالليل أن يصوم غدا ثم بدا له فى الليل وعزم على الفطر لم يصح صائما فلو أفطر لا شئ عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو قال نويت صوم غد ان شاء الله تعالى فعن الحلوانى يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب ولو جمع فى نية واحدة بين صومين نذكره عن قريب ان شاء الله تعالى واذا اشتبه على الاسير المسلم فى دار الحرب رمضان تحرى وصام فان ظهر صومه قبله لم يجزه لان صحة الاسقاط لا تسبق الوجوب وان ظهر بعده جاز فان ظهر أنه كان شوالا فعليه قضاء يوم فلو كان ناقصا فقضاء يومين أو ذا الحجة قضى أربعة لمكان أيام النحر والتشريق فان اتفق كونه ناقصا عن ذلك الرمضان قضى خمسة ثم قال طائفة من المشايخ هذا اذا نوى أن يصوم ما عليه من رمضان أما اذا نوى صوم غد أداء لصيام رمضان فلا يصح الا أن يوافق رمضان ومنهم من أطلق الجواز وهو حسن

(فصل) (قوله وينبغى للناس) أى يجب عليهم وهو واجب على الكفاية (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) فى الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما وقوله فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان فيه تساهل فان الترائى انما يجب ليلة الثلاثين لا فى اليوم الذى هى عشيته نعم لو روى فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق

(فصل فى رؤية الهلال)

(وينبغى للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان) لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عليه الصلاة والسلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار باصابعه وخنس ابهامه فى الثالثة (فان رأوه صاموا) كلامه واضح

(قال المصنف وينبغى للناس أن يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين) أقول قال ابن الهمام فيه تساهل فان الترائى انما يجب ليلة الثلاثين لا فى اليوم الذى هى عشيته نعم لو رؤى فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين بالاتفاق اهـ فيه بحث لانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب كما هو العادة

(ولا

(ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا) لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان

وانما الخلاف فى رؤيته قبل الزوال من اليوم الثلاثين فعند أبى يوسف رحمه الله هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره ان كان ذلك فى آخر رمضان وعند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله هو للمستقبلة هكذا حكى الخلاف فى الايضاح وحكاه فى المنظومة بين أبى يوسف ومحمد فقط وفى التحفة قال أبو يوسف رحمه الله اذا كان قبل الزوال أو بعده الى العصر فهو لليلة الماضية وان كان بعد العصر فهو للمستقبلة بلا خلاف وفيه خلاف بين الصحابة روى عن عمر وابن مسعود وأنس رضى الله عنهم كقولهما وعن عمر رضى الله عنه فى رواية أخرى وهو قول على وعائشة رضى الله عنهما مثل قول أبى يوسف اهـ وعن أبى حنيفة ان كان مجراه أمام الشمس والشمس تتلوه فهو للماضية وان كان خلفها فللمستقبلة وقال الحسن بن زياد ان غاب بعد الشفق فللماضية وان كان قبله فللراهنة وجه قول أبى يوسف أن الظاهر أنه لا يرى قبل الزوال الا وهو لليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك ولهما قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية آخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم بخلاف ما قبل الزوال من الثلاثين والمختار قولهما وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال وبعده الا أن واحدا لو رآه فى نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وأفطر عمدا ينبغى أن لا تجب عليه كفارة وان رآه بعد الزوال ذكره فى الخلاصة هذا وتكره الاشارة الى الهلال عند رؤيته لانه فعل أهل الجاهلية واذا ثبت فى مصر لزم سائر الناس فيلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب فى ظاهر المذهب وقيل يختلف باختلاف المطالع لان السبب الشهر وانعقاده فى حق قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده فى حق آخرين مع اختلاف المطالع وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم دون آخرين وجب على الاولين الظهر والمغرب دون أولئك وجه الاول عموم الخطاب فى قوله صوموا معلقا بمطلق الرؤية فى قوله لرؤيته وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما تعلق به من عموم الحكم فيعم الوجوب بخلاف الزوال والغروب فانه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه فى خطاب من الشارع والله أعلم ثم انما يلزم متأخرى الرؤية اذا ثبت عندهم رؤية أولئك بطريق موجب حتى لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم ير هؤلاء الهلال لا يباح لهم فطر غد ولا تترك التراويح هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا أن قاضى بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال فى ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضى أن يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضى حجة وقد شهدوا به ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع وعورض لهم بحديث كريب أن أم الفضل بعثته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل على رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال يوم الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتموه فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية رضى الله عنه فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أولا تكتفى برؤية معاوية رضى الله عنه وصومه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم شك أحد رواته فى تكتفى بالنون أو بالتاء ولا شك أن هذا أولى لانه نص وذلك محتمل لكون المراد أمر كل أهل مطالع بالصوم لرؤيتهم رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وقد يقال ان الاشارة فى قوله هكذا الى نحو ما جرى بينه وبين رسول أم الفضل وحينئذ لا دليل فيه لان مثل ما وقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم فان قيل اخباره عن صوم معاوية يتضمنه لانه الامام يجاب بانه لم يأت بلفظة الشهادة ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضى والله سبحانه وتعالى أعلم والاخذ بظاهر الرواية أحوط (قوله ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا) الكلام هنا فى تصوير يوم الشك وبيان

(قوله ولا يصومون يوم الشك) فيوم الشك هو اليوم الآخر من شعبان الذى يحتمل أنه أول رمضان أو آخر

وقوله (ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا) يوم الشك هو اليوم الاخير من شعبان الذى يحتمل أن يكون آخر شعبان أو أول رمضان (لقوله عليه الصلاة والسلام لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان

(قال المصنف ولا يصومون يوم الشك) أقول قال

الاتطوعا) وقوله (وهذه المسئلة على وجوه) ذكر المصنف خمسة ووجه الحصر أن من صام يوم الشك فاما أن يقطع فى النية أو يتردد فيها فان كان الاول فلا يخلو اما أن يكون فيما عليه أو لا فان كان فيما عليه فاما أن يكون فى الوقتى أو فى غيره فالوقتى هو الوجه الاول وغيره هو الثانى وان كان فى غير ما عليه فهو الثالث وان كان الثانى فاما أن يكون التردد فى أصل النية أو فى وصفها فالاول الرابع والثانى الخامس وهذا اذا لم يفرق بين ما يكون بناء أو ابتداء فى التطوع والواجب الآخر وأما اذا فرق فالوجوه سبعة كما ذكره شيخ الاسلام فى مبسوطه والمصنف ذكر الوجهين لكنه لم يجعلهما مستقلين (فالاول أن ينوى رمضان وهو مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان الاتطوعا لا يقال لا يصام صيغة نفى وهو يقتضى عدم الجواز لانه بمعنى النهى لتحققه حتما وهو يقتضى المشروعية على ما عرف (ولانه تشبه باهل الكتاب) يعنى فيما فيه بر وذلك يوجب الكراهة كما تقدم وقوله (ثم ان ظهر) ظاهر

الاتطوعا وهذه المسئلة على وجوه أحدها أن ينوى صوم رمضان وهو مكروه لما رويناولانه تشبه باهل الكتاب لانهم زادوا فى مدة صومهم ثم ان ظهر أن اليوم من رمضان يجزيه لانه شهد الشهر وصامه وان ظهر

حكمه وبيان الاختلاف فيه أما الاول (١) قال هو استواء طرفى الادراك من النفى والاثبات وموجبه هنا أن يغم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك فى اليوم الثلاثين أمن رمضان هو أو من شعبان أو يغم من رجب هلال شعبان فأكملت عدته ولم يكن رؤى هلال رمضان فيقع الشك فى الثلاثين من شعبان أهو الثلاثون أو الحادى والثلاثون ومماذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد من ردت شهادته وكأنهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان فى الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا ظهوره فمقابله موهوم لامشكوك وان كان فى غيم فهو شك وان لم يشهد به أحد وهذا لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين حتى انه اذا كان تسعة وعشرين يكون مجيأ على خلاف الظاهر بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين تستوى ها تان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف فى الشهر فاستوى الحال حينئذ فى الثلاثين أنه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤى عند الترائى فلما لم ير كان الظاهر أن المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك فى ذلك وأما الثانى وهو بيان حكم صومه فلا يخلو من أن يقطع النية أو يرددها وعلى الاول لا يخلو من أن ينوى به صوم رمضان أو واجب آخر أو التطوع ابتداء أو لاتفاق يوم كان يصومه أو أيام بان كان يصوم مثلا ثلاثة أيام من آخر كل شهر وعلى الثانى وهو أن يضجع فيها فاما فى أصل النية بان ينوى من رمضان ان كان منه فان لم يكن منه فلا يصوم أو فى وصفها بان ينوى صوم رمضان ان كان منه وان لم يكن منه فعن واجب كذا قضاء أو كفارة أو نذر أو رمضان ان كان منه والا فعن النفل والكل مكروه الا فى التردد فى أصلها فانه لا يكون صائما والا فى النفل بلا اضجاع بل فى صورة قطع النية عليه سواء كان لموافقة صوم كان يصومه أو ابتداء واختلفوا فى الافضل اذا لم يوافق صوما كان يصومه قيل الفطر وقيل الصوم ثم فيما يكره تتفاوت الكراهة وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب وهذا فى عين يوم الشك فاما صوم ما قبله ففى التحفة قال والصوم قبل رمضان بيوم أو يومين مكروه أى صوم كان لقوله عليه الصلاة والسلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين الا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم قال وانما كره عليه الصلاة والسلام خوفا من أن يظن أنه زيادة على صوم رمضان اذا اعتادوا ذلك وعن هذا قال أبو يوسف يكره وصل رمضان بست من شوال وذكر قبله باسطر عدم كراهة صوم يوم الشك تطوعا ثم قيده بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كى لا يعتادوا صومه فيظنه الجهال زيادة على رمضان اه وظاهر الكافى خلافه قال ان وافق يعنى يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم أفضل وكذا اذا صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره اه ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وهو ظاهر كلام المصنف أيضا حيث حمل حديث التقدم على التقدم بصوم رمضان مع أنه يمكن أن يحمله عليه ويكره صومها لمعنى ما فى التحفة فتأمل وما فى التحفة أوجه وأما الثالث فقد علمت أن مذهبنا اباحته ومذهب الشافعى كراهته ان لم يوافق صوما له ومذهب أحمد وجوب صومه بنية رمضان فى أصح الروايتين عنه ذكره ابن الجوزى فى التحقيق ولنأت الآن على ما ذكره المصنف من الاحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب ليظهر مطابقتها الاى المذاهب * الاول حديث لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان الاتطوعا لم يعرف قيل ولا أصل له والله أعلم وسيأتى

شعبان وفى المبسوط انما يقع الشك من وجهين أما ان غم هلال رمضان فوقع الشك فى اليوم الثلاثين انه من

الامام العلامة الزيلعى فى شرح الكنز وقوع الشك باحد أمرين اما أن يغم هلال رمضان أو هلال شعبان فيقع الشك انه أول يوم من رمضان أو آخر يوم من شعبان اه فيه بحث فانه اذا لم يغم هلال رمضان فلا شك واذا غم فقد جاء الشك منه فلا وجه لقوله باحد أمرين وقوله أو هلال شعبان وجوابه اذا غم هلال شعبان تشتبه ليلة الثلاثين منه فيتحقق الشك فى الليلتين الاخيرتين فليتأمل (قوله لانه بمعنى النهى الخ) أقول جواب لقوله لا يقال لا يصام صيغة نفى الخ انه

(١) قوله قال هكذا فى عدة نسخ ولعله محرف عن فالشك كما هو ظاهر اه من هامش الاصل

أنه من شعبان كان تطوعا وان أفطر لم يقضه

ثبوت المقصود وهو اباحة الصوم بوجه آخر والله أعلم * الثانى لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين الارجل كان يصوم صوما فليصمه رواه الستة فى كتبهم * الثالث ما أخرج الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بقى النصف من شعبان فلا تصوموا وقال حسن صحيح لا يعرف الا من هذا الوجه على هذا اللفظ ومعناه عند بعض أهل العلم أن يفطر الرجل حتى اذا انتصف شعبان أخذ فى الصوم * الرابع ماذكره من قوله قال عليه الصلاة والسلام من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم وانما ثبت موقوفا على عمار ذكره البخارى تعليقا عنه فقال وقال صلة عن عمار من صام يوم الشك الخ وأصل الحديث ما رواه أصحاب السنن الاربعة فى كتبهم وصححه الترمذى عن صلة بن زفر قال كنا عند عمار فى اليوم الذى يشك فيه فاتى بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم ورواه الخطيب فى تاريخ بغداد فى ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الادمى حدثنا أحمد بن عمر الوكيعى حدثنا وكيع عن سفيان عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال من صام اليوم الذى يشك فيه فقد عصى الله ورسوله ثم قال تابع الادمى عليه أحمد بن عاصم الطبرانى عن وكيع الخامس ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين وهو فى الصحيحين وعند أبى داود والترمذى وحسنه فان حال بينكم وبينه سحاب فكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا * السادس ما فى الصحيحين مما استدل به الامام أحمد على وجوب صوم يوم الشك أنه عليه الصلاة والسلام قال لرجل هل صمت من سرر شعبان قال لا قال فاذا أفطرت فصم يوما مكانه وفى لفظ فصم يوما وفى الصحيحين أيضا قوله صلى الله عليه وسلم صم يوما وأفطر يوما فانه صوم داود وسرار الشهر آخره سمى به لاستسرار القمر فيه قاله المنذرى وغيره * واعلم أن السرار قد يقال على الثلاث الاخيرة من ليالى الشهر لكن دل قوله صم يوما على أن المراد صم آخرها لا كلها والا قال صم ثلاثة أيام مكانها وكذا قوله من سرر الشهر لافادة التبعيض وعندنا هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه لانه معارض بنهى التقدم بصيام يوم أو يومين فيحمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان جمعا بين الادلة وهو واجب ما أمكن ويصير حديث السرر للاستحباب ولان المعنى الذى يعقل فيه هو أن يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك فى كل شهر فهو بيان أن هذا الامر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا يختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل فيجعل هو الممنوع وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر فيكون منع النفل بسبب الاخلال بالواجب المفاد بحديث السرر لانه يؤدى الى فتح مفسدة ظن الزيادة فى رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل وهو مكفر لانه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل أهل الكتاب حيث زادوا فى مدة صومهم فيثبت بذلك ما ذهبنا اليه من حل صومه مخفيا عن العوام وكل ما وافق حديث التقدم فى منعه كحديث اكمال العدة فهو مثله فى وجوب حمله على صومه بقصد رمضان لان صومه تطوعا اكمال لعدة شعبان وحديث عمار بن ياسر وابن عباس رضى الله عنهم بتقدير تسليمه موقوف لا يعارض به حديث السرر والاولى حمله على ارادة صومه عن رمضان وكانه فهم من الرجل المتنحى قصد ذلك فلا تعارض حينئذ أصلا وعلى هذا التقرير لا يكره صوم واجب آخر فى يوم الشك لان المنهى عنه صوم رمضان ليس غير اذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال أما المكروه فانواع الى أن قال وصوم يوم الشك بنية رمضان أو بنية مترددة ثم ذكر صورته ثم قال وقد قام الدليل على أن الصوم فيه عن واجب آخر وعن التطوع مطلقا لا يكره فثبت أن المكروه ما قلنا يعنى صوم رمضان وهو غير بعيد من كلام الشارحين والكافى وغيرهم حيث ذكروا أن المراد من حديث التقدم التقدم بصوم رمضان قالوا ومقتضاه أن لا يكره واجب آخر أصلا وانما كره لصورة النهى فى حديث العصيان وحقيقة

شعبان أو من رمضان وأما ان غم هلال شعبان فوقع الشك انه اليوم الثلاثون أو الحادى والثلاثون وفى

وقوله (لانه فى معنى المظنون) لم يقل لانه مظنون لان حقيقة المظنون أن يثبت له الظن بعد وجوبه بيقين والحال أنه قد أداه فشرع فيه على ظن
أنه لم يؤده ثم علم أنه أداه وأما ههنا فلم يثبت وجوبه بيقين فلم يكن مظنونا حقيقة الا أنه فى كل واحد منهما الشارع مسقطا للواجب عنده لا ملزما
كان كل منهما فى معنى الآخر (والثانى أن ينوى عن واجب آخر وهو مكروه أيضا لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام لا يصام الحديث
(الا أن هذا دون الاول فى الكراهة) لعدم استلزامه التشبه بأهل الكتاب وقوله (ثم ان ظهر) ظاهر وقوله (لانه منهى عنه) فيكون ناقصا
وما فى ذمته كامل فلا يتأدى الكامل بالناقص كالوصام يوم العيد عن واجب آخر وقوله (لان المنهى عنه وهو التقدم على رمضان) أى
بحديث أبى هريرة رضى الله عنه لا تتقدموا على رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين انما هو (بصوم رمضان) لما سنذكر وهو (لا يوجد
بكل صوم بخلاف يوم العيد لان المنهى عنه وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى يلازم كل صوم) فان قيل فعلى هذا كان الواجب

لانه فى معنى المظنون والثانى أن ينوى عن واجب آخر وهو مكروه أيضا لما روينا الا أن هذا دون الاول
فى الكراهة ثم ان ظهر أنه من رمضان يجزيه لوجود أصل النية وان ظهر أنه من شعبان فقد قيل يكون تطوعا
لانه منهى عنه فلا يتأدى به الواجب وقيل يجزيه عن الذى نواه وهو الاصح لان المنهى عنه وهو التقدم
على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بخلاف يوم العيد لان المنهى عنه وهو ترك الاجابة يلازم كل صوم
والكراهية ههنا لصورة النهى والثالث أن ينوى التطوع وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعى
رحمه الله فى قوله يكره على سبيل الابتداء

هذا الكلام على وجه يصح أن يكون معناه أن يترك صومه عن واجب آخر تورعا والا فبعد تأدى
الاجتهاد الى وجوب كون المراد من النهى عن التقدم صوم رمضان كيف يوجب حديث العصيان منع
غيره ولا فرق بين حديث التقدم و بينه فلو وجب أن يحمل عليه وجب حمل الآخر عليه بعينه اذ لا فرق
فى المعنى سوى تعدد السند هذا بعد حمله على السماع من النبى صلى الله عليه وسلم والله سبحانه أعلم (قوله لانه
فى معنى المظنون) ولم يقل مظنون لان حقيقته تتوقف على تيقن الوجوب ثم الشك فى اسقاطه وعدمه وهو
منتف لكن هذا فى معناه حيث ظن أن عليه صوما (قوله وهو مكروه أيضا لما روينا) يعنى لا يصام اليوم
الذى يشك فيه الا تطوعا وقد عرفت أنه لا أصل له (قوله الا أن هذا دون الاول فى الكراهة) لانه لم ينو رمضان
الذى هو مثار النهى (قوله وهو الاصح) لان المنهى عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بل

الفوائد يوم الشك هو اليوم الذى يتم به ثلاثون من المستهل ولم يهل الهلال ليلة لاستتار السماء بالغمام
وفى الكافى للعلامة النسفى والشك ما استوى فيه طرفا العلم والجهل وذا بان غم هلال رمضان فى اليوم
التاسع والعشرين من شعبان فوقع الشك فى اليوم الثلاثين أنه من شعبان أو رمضان نظرا الى قوله عليه
السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار باصابعه وخنس ابهامه فى المرة الثالثة وقوله عليه السلام
الشهر هكذا وهكذا وهكذا وفى شرح القدورى للزاهدى أما يوم الشك فهو اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين
والسماء متغيمة أو شهد واحد فردت شهادته أو شاهدان فاسقان فردت شهادتهما فاما اذا كانت
السماء مصحية ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا (قوله
والكراهية هنا لصورة النهى) وهو قوله عليه السلام لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين (قوله
والثالث ان ينوى التطوع وهو غير مكروه لما روينا) وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذى يشك
فيه انه من رمضان الا تطوعا (قوله على سبيل الابتداء) هو أن لا يكون له اعتياد صوم يوم الخميس مثلا فاتفق

أن لا يكون صوم واجب
آخر مكروها أجاب بقوله
(والكراهية ههنا لصورة
النهى) قال فى النهاية الا
انا أثبتنا الكراهة لتناول
عموم نفى حديث آخر وهو
قوله عليه الصلاة والسلام
لا يصام اليوم الذى يشك
فيه الحديث وقال غيره من
الشارحين لصورة النهى
لا لحقيقة النهى لان النهى
ورد فى التقدم بصوم
رمضان الا أنه لما كان
مثل صوم رمضان فى
الفرضية أثبتنا فيه نوع
كراهة (والثالث أن
ينوى التطوع وهو غير
مكروه لما روينا) من
قوله عليه الصلاة والسلام
الا تطوعا (وهو) باطلاقه
(حجة على الشافعى فى قوله
يكره على سبيل الابتداء)
بان لا يكون موافقا لصوم
كان يصومه فى ذلك اليوم
واستدل على ذلك بقوله
عليه الصلاة والسلام
لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الا أن يكون صوما يصومه رجل والمراد

(قوله لان حقيقة المظنون أن يثبت له الظن) أقول فيه تسامح وحقيقته الشئ الذى شرع فيه على ظن أنه لم يؤد الواجب والحال أنه أداه بعد
وجوبه بيقين (قوله لا ملزما) أقول أى على نفسه (قوله لعدم استلزامه التشبه باهل الكتاب) أقول فيه تأمل (قوله قال فى النهاية الا انا أثبتنا
الكراهة لتناول عموم نفى حديث آخر) أقول فيه بحث (قال المصنف التقدم بصوم رمضان الخ) أقول قال تاج الشريعة فى شرح الهداية
لان التقدم على الشئ بالشئ انما يكون من جنس ذلك الشئ فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان والمراد بالتقدم القصد والنية ولانه
لا يمكن لهم غير ذلك فان قلت أى فائدة فى تخصيص يوم أو يومين والحكم ثابت فى الزيادة كذلك قلت يوم و يومان قليل وما زاد عليه كثير وان
القليل عفو كما فى كثير من الاحكام فنفى هذا التوهم اه قوله انما يكون من جنس ذلك الشئ ممنوع قال الله تعالى فقدموا بين يدى نجواكم

فليصم ذلك الصوم وهذا نص على الجواز بناء وأجاب المصنف بقوله (والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم
يومين الحديث التقدم بصوم رمضان لانه يؤديه قبل أوانه) وفى ذلك تقديم الحكم على السبب وهو باطل والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر
وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع فان قيل صوم رمضان هو ما يقع فيه فكيف يتصور التقدم فيه أجيب بان معناه أن
ينوى الفرض قبل الشهر وهذا كما يقال مثلا قدم صلاة الظهر على وقتها فان معناه نواها قبل دخول وقتها فان قيل فما فائدة قوله عليه الصلاة
والسلام يوم أو يومين وحكم الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما أو يومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل معفو
فيجوز كما فى كثير من الاحكام فنفى ذلك وقوله (ثم ان وافق صوما) ظاهر وقوله (وان أفرده) يعنى لم يوافق صوما يصومه

والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث التقدم بصوم
رمضان لانه يؤديه قبل أوانه ثم ان وافق صوما كان يصومه فالصوم أفضل بالاجماع وكذا اذا صام ثلاثة
أيام من آخر الشهر فصاعدا وان أفرده فقد قيل الفطر أفضل احترازا عن ظاهر النهى وقد قيل الصوم
أفضل اقتداء بعلى وعائشة رضى الله عنهما فانهما كانا يصومانه والمختار أن يصوم المفتى بنفسه أخذا
بالاحتياط و يفتى العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار نفيا للتهمة

بصوم رمضان فقط وعلى هذا لا يكره أصلا الا أنه كره لصورة النهى أى النهى المحمول على رمضان فانه
وان حمل عليه فصورته اللفظية قائمة فالتورع أن لا يحل بساحتها أصلا وهذا يفيد أنها كراهة تنزيه التى
مرجعها الى خلاف الاولى لا غير لا لمعنى فى نفس الصوم فلا يوجب نقصانا فى ذاته ليمنع من وقوعه عن الكامل
ولا يكون كالصلاة فى الارض المغصوبة بل دون ذلك على ما حققناه آنفا (قوله وقد قيل الصوم أفضل
اقتداء بعائشة وعلى رضى الله عنهما فانهما كانا يصومانه) قال فى شرح الكنز لا دلالة فيه لانهما كانا
يصومانه بنية رمضان وقال فى الغاية ردا على صاحب الهداية ان مذهب على رضى الله عنه خلاف ذلك
ولعل المصنف ينازع فيما ذكره شارح الكنز لان المنقول من قول عائشة رضى الله عنها فى صومها لان
أصوم يوما من شعبان أحب الى من أن أفطر يوما من رمضان فهذا الكلام يفيد أنها تصومه على انه يوم
من شعبان كى لا تقع فى افطار يوم من رمضان و يبعد أن تقصد به رمضان بعد حكمها بأنه من شعبان
وكونه من رمضان احتمال والاولى فى التمسك على الافضلية حديث السرر فانه يفيد بعد الجمع الذى
وجب على ما قدمناه الاستحباب لا الاباحة لكن بشرط أن لا يكون سببا للمفسدة فى الاعتقاد فلذا كان
المختار أن يصوم المفتى بنفسه أخذا بالاحتياط و يفتى العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار حسما
لمادة اعتقاد الزيادة و يصوم فيه المفتى سرا لئلا يتهم بالعصيان فانه أفتاهم بالافطار بعد التلوم لحديث
العصيان وهو مشتهر بين العوام فاذا خالف الى الصوم اتهموه بالمعصية وقصة أبى يوسف صريحة فى أن

يوم الخميس كونه يوم الشك فصامه والمراد بالموافقة ان يعتاد صيام الجمعة أو الخميس أو الاثنين أو يصوم كل
شهر أو يصوم عشرة من آخره أو ثلاثة فصاعدا كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله (قوله والمراد بقوله
عليه السلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث التقدم بصوم رمضان) لان التقدم
بالشئ على الشئ ان يأتى به قبل حينه وأوانه وشعبان وقت التطوع فاذا صام عن شعبان فلم يأت بصوم رمضان
قبل أوانه وما رويناه لا يعارض بقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم لان هذا نص
يحتمل النهى عن الفرض وعن التطوع وما رويناه مفسر فى اباحة التطوع لانه اثبات من النهى
فكان أولى (قوله والمختار أن يصوم المفتى بنفسه) أى ناويا للتطوع (قوله نفيا للتهمة) ذكر الامام

قال محمد بن سلمة (الفطر
أفضل احترازا عن ظاهر
النهى وقال نصير بن يحيى
الصوم أفضل اقتداء بعلى
وعائشة رضى الله عنهما
فانهما كانا يصومانه)
و يقولان لان نصوم يوما
من شعبان أحب الينا أن
نفطر يوما من رمضان
(والمختار أن يصوم المفتى
بنفسه) احتياطا عن
وقوع الفطر فى رمضان
(و يفتى العامة بالتلوم)
أى بالانتظار (الى وقت
الزوال ثم بالافطار نفيا
للتهمة) أى تهمة الروافض
ذكر فى الفوائد الظهيرية
لا خلاف بين أهل السنة
والجماعة أنه لا يصام اليوم
الذى يشك فيه أنه من
رمضان عن رمضان وقال
الروافض يجب أن يصام
يوم الشك عن رمضان وقيل
معناه لو أفتى العامة باداء
النفل فيه فعسى أن يقع
عندهم أنه خالف رسول الله
صلى الله عليه وسلم حيث
نهى عن صوم يوم الشك

صدقة ولو سلم فالصوم جنس واحد والفرضية والنفلية ليست فصلا منوعا كما صرح به الشيخ أكمل الدين فى الدرس السابق بخلاف الصلاة
(قوله والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع) أقول فيه بحث ولم لا يكفى الاتحاد
الجنسى فى صحة اطلاق التقدم (قوله أجيب بان يوما أو يومين الخ) أقول و يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع
من الممارين لعلم حساب النجوم وغيرهم من عوام المتقشفة وقد شاهدناه فى اتباع الشيخ ابن الوفاء ببلدة قسطنطينية حماها الله عن البلية
(قال المصنف و يفتى العامة بالتلوم الى وقت الزوال) أقول مشى على ما وقع فى المختصر والا فكان ينبغى أن يقول الى نصف النهار و يجوز أن
يكون المراد مما فى الكتاب قرب وقت الزوال على حذف المضاف

وهو أطلقه فيتهم بالافطار بعد التلوم نفيا لهذه التهمة (والرابع أن يضجع فى أصل النية) التضجيع فى النية التردد فيها وكلامه ظاهر (والخامس أن يضجع فى وصف النية) وقوله (بين أمرين مكروهين) وهما صوم رمضان و واجب آخر فى هذا اليوم الا أن كراهة أحدهما وهو نية صوم رمضان أشد من الآخر وقوله (٢٤٨) (ثم ان ظهر) ظاهر وقوله (لشروعه فيه مسقطا) يعنى لا ملزما لان الكلام فيما اذا

نوى عن واجب آخر على تقدير وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطا للواجب عن ذمته وكذا قوله (وان نوى عن رمضان) ظاهر وقوله (لما مر) اشارة الى قوله لعدم التردد فى أصل النية وقوله (ومن رأى هلال رمضان وحده) ظاهر وهل يقبلها أولا لم يذكره فان كانت السماء مصحية وهو من المصر لم يقبل الامام شهادته لانه اجتمع ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فترجح جانب الرد لان الفطر من كل وجه جائز بعذر كما فى المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الاعذار فكان المصير الى ما يجوز بعذر أولى وقيد بقوله والسماء مصحية وهو من المصر لانها اذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر

والرابع أن يضجع فى أصل النية بأن ينوى أن يصوم غدا ان كان من رمضان ولا يصومه ان كان من شعبان وفى هذا الوجه لا يصير صائما لانه لم يقطع عزيمته فصار كما اذا نوى أنه ان وجد غداء يفطر وان لم يجد يصوم. والخامس أن يضجع فى وصف النية بأن ينوى ان كان غدا من رمضان يصوم عنه وان كان من شعبان فعن واجب آخر وهذا مكروه لتردده بين أمرين مكروهين ثم ان ظهر أنه من رمضان أجزأه لعدم التردد فى أصل النية وان ظهر أنه من شعبان لا يجزيه عن واجب آخر لان الجهة لم تثبت للتردد فيها وأصل النية لا يكفيه لكنه يكون تطوعا غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطا وان نوى عن رمضان ان كان غدا منه وعن التطوع ان كان من شعبان يكره لانه ناو للفرض من وجه ثم ان ظهر أنه من رمضان أجزأه عنه لما مر وان ظهر أنه من شعبان جاز عن نفله لانه يتأدى بأصل النية ولو أفسده يجب أن لا يقضيه لدخول الاسقاط فى عزيمته من وجه قال (ومن رأى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته)

من صامه من الخاصة لا يظهره للعامة وهى ما حكاه أسد بن عمرو قال أتيت باب الرشيد فأقبل أبو يوسف القاضى وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء وخف أسود وراكب على فرس أسود وما عليه شئ من البياض الا لحيته البيضاء وهو يوم شك فأفتى الناس بالفطر فقلت له أمفطر أنت فقال ادن الى فدنوت منه فقال فى اذنى أنا صائم وقوله المفتى ليس بقيد بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع فى النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان (قوله أجزأه لعدم التردد فى أصل النية) وعن بعض المشايخ لا يجزيه عن رمضان روى ذلك عن محمد وأصله ما ذهب اليه محمد من أنه اذا كبر ينوى الظهر والعصر على قول أبى يوسف يصير شارعا فى الظهر وعلى قول محمد لا يصير شارعا فى الصلاة أصلا لكن المسطور فى غير موضع لو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند أبى يوسف لانه أقوى وعند محمد عن التطوع لان النيتين تدافعتا فبقى مطلق النية فيقع عن التطوع ولأبى يوسف ما قلنا ولان نية التطوع للمتطوع غير محتاج اليها فلغت وتعينت نية القضاء فيقع عن القضاء وهذا يقتضى أن يقع عن رمضان عند محمد لان التدافع لما أوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع وجب أن يقع عن رمضان لتأديه بمطلق النية ونظيره من الفروع المنقولة أيضا لو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وهو قول أبى يوسف وفى القياس وهو قول محمد يكون تطوعا لتدافع النيتين فصار كأنه صام مطلقا وجه الاستحسان أن القضاء أقوى لانه حق الله تعالى وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضاء ولو نذر صوم يوم بعينه فنوى النذر وكفارة اليمين يقع عن النذر عند محمد وفى هذه كلها ما ذكرناه من عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لانه نفل فى حد ذاته وهذا يقتضى أنه فرق بين الصوم والصلاة فانه لو بقى أصل النية فى نية الظهر والعصر لكان شارعا فى صلاة نفل وهو يمنعه على ما عرف فى كتاب الصلاة

الكيسانى رحمه الله تعالى انه لو أفتى للعامة باداء النفل فيه عسى يقع عندهم انه خالف رسول الله عليه السلام حيث نهى رسول الله عليه السلام وهو أطلقه أو يقع عندهم انه لما جاز النفل يجوز الفرض بل أولى فلا ينبغى أن يفتى لهم بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله فى هذا حكاية أبى يوسف رحمه الله وهى ما روى أسد ابن عمرو انه قال أتيت باب هرون الرشيد فاقبل أبو يوسف القاضى وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء وخف أسود وهو راكب فرسا أسود عليه سرج أسود ولبد أسود وما عليه شئ من البياض الا لحيته البيضاء وهو يوم الشك فافتى الناس بالفطر فقلت له أتفطر أنت فقال ادن الى فدنوت منه فقال فى أذنى انى صائم (قوله

(قال المصنف ومن رأى هلال رمضان) أقول قال فى النهاية وفى البدائع اذا راى الهلال وحده ورد الامام شهادته قال المحققون من مشايخنا لا رواية فى وجوب الصوم عليه وانما الرواية أنه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا قلت قال فى التحفة يجب عليه وفى المبسوط عليه صومه لقوله و بعد منع الوجوب ظاهر اه ونحن نقول والمختار عند المصنف الوجوب لقوله فى دليل الشافعى وحكما لوجوب الصوم عليه ولم ينقضه وقوله لان الوجوب عليه للاحتياط

(ولنا أن القاضى رد شهادته بدليل شرعى وهو تهمة الغلط) فانها يطلق القضاء بردها شرعا كما فى شهادة الفاسق وهى ههنا متمكنة لانه لما ساوى غيره فى المنظر ظاهرا والنظر وحدة البصر ودقة المرئى و بعد المسافة فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سائر الناس و يكون غالطا فيورث شبهة عدم الرؤية (وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات) لان جهة العقوبة فيها راجحة ولهذا يجرى فيها التداخل ولا تجب على المعذور والخاطئ على ما عرف فى الاصول (ولو أفطر قبل أن يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه) أى فى وجوب الكفارة فمن نظر الى أن المورث للشبهة وهو المذكور فى الكتاب رد القاضى شهادته قال بوجوب الكفارة قبل الرد لانتفاء ما يورثها وتحقق الرمضانية لتيقنه بالرؤية ومن نظر الى أن يوم الصوم يوم يصوم الناس فيه لقوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون الحديث وليس ما نحن فيه من اليوم يوما يصوم الناس فيه لانه لا يلزمهم صوم هذا اليوم لا أداء ولا قضاء فكان يوم الفطر فى حق الناس كافة لعدم التجزئ وهذا يقتضى أن لا يجب عليه الصوم ولكن لما لم يكن يوم فطر فى حقه حقيقة وعارضه نص آخر وهو قوله عليه (٢٤٩) الصلاة والسلام صوموا لرؤيته أورث شبهة الاباحة فيما يدرأ بالشبهات قال بعدم وجوبها (ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط) لجواز وقوع الغلط كما روى أن عمر رضى الله عنه خرج فى الناس يتفقدون الهلال فقال واحد الهلال يا أمير المؤمنين فامر عمر رضى الله عنه أن يمسح وجهه بالماء ثم قال له أين الهلال قال فقدته فقال عمر رضى الله عنه لعل شعرة من شعرات حاجبك قامت فحسبتها هلالا (والاحتياط بعد ذلك فى تأخير الافطار ولو أفطر) يعنى بعد الثلاثين

(قوله ولهذا يجرى فيها التداخل) قال فى التلويح حتى لو أفطر فى رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا فى رمضانين

لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وقد رأى ظاهرا وان أفطر فعليه القضاء دون الكفارة وقال الشافعى عليه الكفارة ان أفطر بالوقاع لانه أفطر فى رمضان حقيقة لتيقنه به وحكما لوجوب الصوم عليه ولنا أن القاضى رد شهادته بدليل شرعى وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو أفطر قبل أن يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك فى تأخير الافطار ولو أفطر

من أنه اذا بطل وصف الفرضية لا يبقى أصل الصلاة عند محمد خلافا لأبى حنيفة وأبى يوسف وهو مطالب بالفرق أو يجعل ما ذكرنا عنه فى الصوم رواية توافق قولهما فى الصلاة والله سبحانه أعلم (قوله وقد رأى ظاهرا) فصار شاهد الشهر وقد قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض الناس أو كان الامام فلا ينبغى للامام اذا رآه وحده أن يأمر الناس بالصوم وكذا فى الفطر بل حكمه حكم غيره (قوله وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات) لانها التحقت بالعقوبات بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ (قوله اختلف المشايخ فيه) والصحيح أنه لا كفارة لان الشبهة قائمة قبل رد شهادته روى أبو داود والترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون فقام دليلا مانعا من وجوب الكفارة فيما اذا أفطر الرائى وحده لان المعنى الذى به تستقيم الاخبار أن الصوم المفروض يوم يصوم الناس والفطر المفروض يوم يفطر الناس

وهذه الكفارة) أى كفارة الفطر عقوبة تسقط بالشبهات ولهذا لا تجب على المخطئ بخلاف سائر الكفارات فانها تجب على المعذور والمخطئ فعلم ان هذه الكفارة ألحقت بالعقوبات وهى لا تثبت مع الشبهات دل عليه قوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر وقول الاعرابى حين سأل رسول الله عليه السلام هلكت وأهلكت والاهلاك تمحض جناية فما يجب بسببه يقع عقوبة ولانها وجبت للزجر فان الجبر يحصل بايجاب القضاء فشابه العقوبات من هذا الوجه فالحقت بها فيما هو من خصائصها وهو السقوط بالشبهة وهذا اليوم رمضان فى حقه لوجوب الصوم عليه وشعبان فى حق غيره لعدم وجوب الصوم عليهم فلا يكون فى معنى المنصوص عليه (قوله اختلف المشايخ فيه) والصحيح ان لا تجب الكفارة لقوله عليه السلام صومكم

عند أكثر المشايخ (قوله وهل يقبلها أولا لم يذكره الخ) أقول وفيه بحث فانه يذكره عقيب هذا الكلام بابسط وجه وأبينه (قوله لانها اذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر) أقول على ما ذكره الطحاوى وهو خلاف ظاهر الرواية (قوله ولنا أن القاضى رد شهادته بدليل شرعى وهو تهمة الغلط فانها يطلق القضاء بردها شرعا كما فى شهادة الفاسق وهى ههنا متمكنة) أقول الضمير فى قوله فانها راجع الى التهمة فى قوله وهو تهمة الغلط والضمير فى قوله بردها راجع الى الشهادة فى قوله رد شهادته وقوله وهى راجع الى التهمة المذكورة (قوله ولا تجب على المعذور والخاطئ) أقول بل على المتعمد المتكامل جنايته فاعتبر فى سببها كمال الجناية فتكون عقوبة فافهم والخاطئ كان سبق الماء حلقه فى المضمضة (قوله فكان يوم الفطر فى حق الناس كافة) أقول يعنى حكما (قال المصنف لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته) أقول ولعل الاظهر الاستدلال بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه (قوله لان الوجوب عليه للاحتياط) أقول يعنى لا للتيقن بانه رآه

لا كفارة عليه اعتبار اللحقيقة التي عنده قال (واذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال رجلا كان أو امرأة حرا كان أو عبدا) لانه أمر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظة الشهادة وتشترط العدالة لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول وتاويل قول الطحاوي عدلا كان أو غير عدل أن يكون مستورا والعلة غيم أو غبار أو نحوه وفي اطلاق جواب الكتاب يدخل المحدود في القذف بعدما تاب وهو ظاهر الرواية لانه خبر ديني وعن أبي حنيفة رحمه الله أنها لا تقبل لانها شهادة من وجه وكان الشافعي في أحد قوليه يشترط المثنى والحجة عليه ماذكرنا وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم

أعني بقيد العموم (قوله اعتبارا للحقيقة التي عنده) فالحاصل أن رؤيته موجبة عليه الصوم وعدم صوم الناس المتفرع عن تكذيب الشرع اياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه ان أفطر لحكم النص من الصوم يوم يصوم الناس وعدم فطر الناس اليوم الحادي والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه بذلك النص أيضا والحقيقة التي عنده وهو شهود الشهر وكونه لا يكون أكثر من ثلاثين بالنص شبهة فيه مانعة من وجوب الكفارة عليه اذا أفطر وعلى هذا لو قبل الامام شهادته وهو فاسق وأمر الناس بالصوم فافطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا للفقيه أبي جعفر لانه يوم صوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف هنا (قوله لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أي في التي يتيسر تلقيها من العدول كروايات الاخبار بخلاف الاخبار بطهارة الماء ونجاسته ونحوه حيث يتحرى في خبر الفاسق فيه لانه قد لا يقدر على تلقيها من جهة العدول اذ قد لا يطلع على الحال في ذلك الامر الخاص عدل مع أنه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده بل مع الاجتهاد في صدقه ولا يعسر في هلال رمضان ذلك لان المسلمين عامتهم متوجهون الى طلبه وفي عدولهم كثرة فلم تمس الحاجة الى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد فيه (قوله وتأويل قول الطحاوي الخ) المراد أن بهذا التأويل يرجع قوله الى احدى الروايتين في المذهب لا أنه يرتفع به الخلاف فان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وفي رواية الحسن وهي المذكورة تقبل شهادة المستور وبه أخذ الحلواني فصار بهذا التأويل أن الخلاف المتحقق في المذهب هو اشتراط ظهور العدالة أو الاكتفاء بالستر هذا وتقبل فيه شهادة الواحد على شهادة الواحد أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا وعلى هذا تفرع ما لو شهدوا في تاسع عشري رمضان أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤا من خارج قبلت (قوله والحجة عليه ماذكرنا) من أنه أمر ديني (قوله وقد صح الخ) يعني به ما قدمناه من رواية أصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء أعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال فقال أتشهد أن لا اله الا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال أذن في الناس فليصوموا وهذا الحديث قد يتمسك به لرواية النوادر في قبول المستور لكن الحق أن لا يتمسك به بالنسبة الى هذا الزمان لان ذكره الاسلام بحضرته عليه الصلاة والسلام حين سأله عن الشهادتين ان كان هذا أول

يوم تصومون وهذا ليس بيوم صوم في حق الجماعة وقيل يجب لتعينه بالرؤية ولم يرد الامام شهادته لتصير شبهة (قوله وفي اطلاق جواب الكتاب) وهو قوله قبل الامام شهادة الواحد العدل (قوله وهو ظاهر الرواية لانه خبر) أي خبر ديني وليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة ولان شهادة العبد ههنا مقبولة وان لم يكن للعبد شهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادته فلان تقبل شهادة المحدود بعد التوبة والنكاح ينعقد بشهادته أولى ولان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون شهادة أبي بكرة رحمه الله بعدما أقيم عليه حد القذف (قوله لانها شهادة من وجه) من حيث ان وجوب العمل انما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة (قوله والحجة عليه ماذكرنا) وهو قوله لانه

(لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده) وعملا بقوله عليه الصلاة والسلام وفطركم يوم تفطرون قال (واذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال الخ) كلامه ظاهر وانما قال (غير مقبول) ولم يقل مردود لان حكمه التوقف قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقوله (وفي اطلاق جواب الكتاب) يعني القدوري وهو قوله قبل الامام شهادة الواحد العدل (يدخل المحدود في القذف بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لانه خبر) أي ليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة (وعن أبي حنيفة أنها لا تقبل لانها شهادة من وجه) دون وجه من حيث ان وجوب العمل به انما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة (وكان الشافعي في أحد قوليه يشترط المثنى والحجة عليه ماذكرنا) يعني قوله لانه أمر ديني (وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم

(قوله وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم وفطركم يوم تفطرون) أقول فيه شيء (قال المصنف لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أقول التقريب ليس بتام اذ ليس في التعليل ما يدل على عدم اعتبار قول المستور فتأمل (قوله ومن حيث اشتراط العدالة) أقول فيه شيء

قبل

قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا ثلاثين يوما لا يفطرون فيما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله للاحتياط ولان الفطر لا يثبت بشهادة الواحد وعن محمد أنهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بها ابتداء كاستحقاق الارث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة قال (واذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم) لان التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا بخلاف ما اذا كان بالسماء علة لانه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر ثم قيل في حد الكثير أهل المحلة وعن أبي يوسف رحمه الله خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة

اسلامه فلا شك في ثبوت عدالته لان الكافر اذا أسلم أسلم عدلا الى أن يظهر خلافه منه وان كان اخبارا عن حاله السابق فكذلك لان عدالته قد ثبتت باسلامه فيجب الحكم ببقائها ما لم يظهر الخلاف ولم يكن الفسق غالبا على أهل الاسلام في زمانه عليه الصلاة والسلام فتعارض الغلبة ذلك الاصل فيجب التوقف الى ظهورها (قوله ثم اذا قبل الامام الخ) هكذا الرواية على الاطلاق سواء قبله لغيم أو في صحو وهو ممن يرى ذلك ولا يخفى أن المراد ما اذا لم يروا الهلال ليلة الثلاثين ثم خص قول أبي حنيفة وفي الخلاصة والكافي والفتاوى أضافوا معه أبا يوسف ومنهم من استحسن ذلك في قبوله في صحو وفي قبوله لغيم أخذ بقول محمد فاما لو صاموا بشهادة رجلين فانهم يفطرون اذا صاموا ثلاثين ولم يروا ذكره في التجريد وعن القاضي أبي علي السغدي لا يفطرون وهكذا في مجموع النوازل وصحح الاول في الخلاصة ولو قال قائل ان قبلهما في الصحو لا يفطرون أو في غيم أفطروا لتحقق زيادة القوة في الثبوت في الثاني والاشتراك في عدم الثبوت أصلا في الاول فصار كالواحد لم يبعد (قوله بشهادة الواحد) متصل بثبوت الرمضانية لا بثبوت الفطر فهو معنى ما أجاب به محمد بن سماعة حين قال له يثبت الفطر بشهادة الواحد فقال لا بل بحكم الواحد بثبوت رمضان فانه لما حكم الحاكم بثبوته وأمر الناس بالصوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوما (قوله كاستحقاق الارث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة) فانه تقبل شهادتها على النسب فيثبت به مع المؤيد عنده وعندهما مطلقا ثم يثبت استحقاق الارث بناء على ثبوت النسب وان كان لا يثبت الارث ابتداء بشهادتها وحدها *(فرع)* اذا صام أهل مصر رمضان على غير رؤية بل باكمال شعبان ثمانية وعشرين يوما ثم رأوا هلال شوال ان كانوا أكملوا عدة شعبان عن رؤية هلاله اذا لم يروا هلال رمضان قضوا يوما واحدا حملا على نقصان شعبان غير أنه اتفق أنهم لم يروا ليلة الثلاثين وان أكملوا عدة شعبان عن غير رؤية قضوا يومين احتياطا لاحتمال نقصان شعبان مع ما قبله فانهم لما لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة مكملين رجب (قوله يوهم الغلط) الاولى أن يقال ظاهر في الغلط فان مجرد الوهم متحقق في البينات الموجبة للحكم ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة ظاهر في غلطه كتفرد ناقل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع أن التفاوت في حدة السمع أيضا واقع كما هو في الابصار مع أنه لا نسبة لمشاركيه في السماع بمشاركيه في التراءي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد وقوله لان التفرد

أمر ديني (قوله وعن محمد رحمه الله أنهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية) وفي المبسوط قال ابن سماعة قلت لمحمد كيف يفطرون بشهادة الواحد قال لا يفطرون بشهادة الواحد بل بحكم الحاكم لانه لما حكم بدخول شهر رمضان وأمر الناس بالصوم فمن ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلاثين يوما فالحاصل ان الفطر ههنا مما يفضي اليه الشهادة لا أن يكون ثابتا بشهادة الواحد كما اذا شهدت القابلة باستهلال الصبي فانه يثبت الارث ولو شهدت وحدها بالارث لم يقبل وفي الايضاح وهذا الاستشهاد على قولهما (قوله لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير) وقال الشافعي رحمه الله تقبل شهادة الواحد وعن خلف بن أيوب

قبل شهادة الواحد في هلال رمضان) قال ابن عباس جاء أعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال يعني هلال رمضان فقال أتشهد أن لا اله الا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا وفيه دليل على قبول خبر الواحد كما ترى وقوله (وصاموا ثلاثين يوما) يعني ولم يروا الهلال (لا يفطرون) ومبنى ما روي عن محمد ما تقرر أن الشيء قد يثبت ضمنا وان لم يثبت ابتداء كبيع الطريق والشرب وقوله (كاستحقاق الارث بناء على النسب) انما يصح على قولهما دون قول أبي حنيفة رحمهم الله وقوله (واذا لم تكن بالسماء علة) ظاهر

ولافرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر وذكر الطحاوى أنه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع واليه الاشارة فى كتاب الاستحسان وكذا اذا كان على مكان مرتفع فى المصر قال (ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر) احتياطا وفى الصوم الاحتياط فى الايجاب قال (واذا كان بالسماء علة لم يقبل فى هلال الفطر الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين) لانه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقه والاضحى كالفطر فى هذا فى ظاهر الرواية وهو الاصح خلافا لما روى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه كهلال رمضان

لا يريد تفرد الواحد والا لافاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق ثم عن أبى يوسف ان الذين يوجب خبرهم الحكم فى خصوص هذه الحالة خمسون اعتبارا بالقسامة وعن خلف خمسمائة ببلخ قليل فبخارى لا تكون أدنى من بلخ فلذا قال البقالى الالف ببخارى قليل والحق ما روى عن محمد وأبى يوسف أيضا أن العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وهلال الفطر فى الصحو كرمضان وفى غيره بخلافه فلا يثبت الا باثنين أو رجل وامرأتين (قوله ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) يعنى فى ظاهر الرواية وما عن الطحاوى من الفرق خلاف ظاهر الرواية وكذا ما يشير اليه كتاب الاستحسان حيث قال فان كان الذى يشهد بذلك فى المصر ولا علة فى السماء لم تقبل شهادته لان الذى يقع فى القلب من ذلك أنه باطل فان القيود المذكورة تفيد بمفهومها المخالفة الجواز عند عدمها (قوله لم يفطر) قيل معنى قول أبى حنيفة لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن لا ينوى الصوم والتقرب الى الله تعالى لانه يوم عيد فى حقه للحقيقة التى عنده ولا يخفى أن التعليل بالاحتياط ينافى تاويل قوله بذلك وقيل ان أيقن أفطر ويأكل سرا وعلى القول بانه لا يفطر لو أفطر يقضى ثم منهم من قال لا كفارة عليه بلا خلاف ومنهم من حكى فى لزومها الخلاف بعد رد شهادته وقبله والصحيح عدم لزومها فيهما ولو شهد هذا الرجل عند صديق له فأكل لا كفارة عليه وان كان صدقه (قوله فاشبه سائر حقوقه) عن هذا شرط العدد والحرية فى الرائى وأما لفظة الشهادة ففى فتاوى قاضيخان ينبغى أن تشترط كما تشترط الحرية والعدد وأما الدعوى فينبغى أن لا تشترط كما فى عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد فى قول أبى يوسف ومحمد وأما على قياس قول أبى حنيفة فينبغى أن تشترط الدعوى فى هلال الفطر وهلال رمضان اه وعلى هذا فما ذكروا من أن من رأى هلال رمضان فى الرستاق وليس هناك وال ولا قاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفى الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا باس بان يفطروا ويكون الثبوت فيه بلا دعوى وحكم للضرورة أرأيت لو لم ينصب فى الدنيا امام ولا قاض حتى عصوا بذلك أما كان يصام بالرؤية فهذا الحكم فى محال وجوده

خمسمائة ببلخ قليل (قوله واليه الاشارة فى كتاب الاستحسان) ولفظ كتاب الاستحسان فان كان الذى شهد بذلك فى المصر ولا علة فى السماء لم تقبل شهادته لان الذى يقع فى القلب عن ذلك انه باطل (قوله فاشبه سائر حقوقه) وتشترط فيه الحرية وكما يشترط فيها الحرية والعدد ينبغى ان تشترط فيه لفظ الشهادة وأما الدعوى ينبغى أن لا تشترط كما لا تشترط فى عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد فى قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وأما على قياس قول أبى حنيفة رحمة الله تعالى عليه ينبغى أن تشترط الدعوى فى هلال الفطر وهلال رمضان كما فى عتق العبد عنده ولا تقبل فيه شهادة المحدود فى القذف وان تاب وهو قول أبى حنيفة رحمة الله تعالى عليه (قوله يقع العلم بخبرهم) لعل المراد من العلم غالب الرأى لا العلم القطعى وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى تفسير الجمع الكثير فعند أبى يوسف رحمة الله تعالى عليه الجمع الكثير مقدر بخمسين وعند محمد رحمة الله تعالى عليه ما يدخل فى حد التواتر أهل بلدة رأوا الهلال هل يلزم ذلك فى حق بلدة أخرى اختلف فيه وفى ظاهر الرواية لا عبرة باختلاف المطالع

وقوله (ولا فرق بين أهل المصر) أى لا فرق فى عدم القبول اذا لم يكن بالسماء علة بين أهل المصر (ومن ورد من خارج المصر وذكر الطحاوى أنه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع واليه) أى الى ما ذكره الطحاوى (الاشارة فى كتاب الاستحسان) ولفظه فان كان الذى شهد بذلك فى المصر ولا علة فى السماء لم تقبل شهادته ووجه الاشارة أن التقييد فى الرواية يدل على نفى ما عداه فكان تخصيصه بالمصر ونفى العلة فى عدم قبول الشهادة دليلا على قبولها اذا كان الشاهد خارج المصر أو كان فى السماء علة (وكذا اذا كان فى مكان مرتفع فى المصر) تقبل وقوله (ومن رأى هلال الفطر) واضح وكذا قوله (واذا كان بالسماء علة) وقوله (وهو الاصح) احتراز عما روى فى النوادر عن أبى

(قال المصنف ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) أقول قال فى الكنز ولا عبرة لاختلاف المطالع قال الزيلعى فى شرحه والاشبه أن يعتبر

لانه

حنيفة أنه كهلال رمضان لانه تعلق به أمر دينى وهو ظهور وقت الحج وقوله (لانه تعلق به نفع العباد) دليل الاصح وقوله (وان لم يكن بالسماء علة) يعنى فى هلال الفطر وقوله (كما ذكرنا) اشارة الى قوله لان التفرد بالرؤية فى مثل هذه الحالة الخ وقوله (ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثانى) قيل العبرة لاول طلوعه وقيل لاستنارته وانتشاره قال شمس الائمة الحلوانى الاول أحوط والثانى أرفق وقوله (والخيطان) يعنى أن الخيط الابيض هو أول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير أى المنتشر المعترض فى الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب السرحان شبها بخيطين أبيض وأسود وموضعه علم البيان واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الاسود لان البيان فى أحدهما بيان فى الآخر وقوله (والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية) قيل هو منقوض طردا وعكسا أما عكسا فبأكل الناسى فان صومه باق والامساك فائت وأما طردا فبمن أكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لما أن النهار اسم لزمان هو من طلوع الشمس وكذلك فى الحائض والنفساء فان هذا المجموع موجود والصوم فائت وأجيب عن الاول بمنع فوت الامساك لان المراد به الامساك الشرعى وهو موجود وعن الثانى بان المراد بالنهار النهار الشرعى وهو اليوم بالنص وهو قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الآية وعن الحائض بان الحائض خرجت عن أهلية الاداء شرعا وقوله (والطهارة عن الحيض والنفاس شرط) المراد بالطهارة منهما عدمهما الا أن يكون المراد بها الاغتسال

لانه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحى (وان لم يكن بالسماء علة لم يقبل الا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم) كما ذكرنا قال (ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس) لقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الى أن قال ثم أتموا الصيام الى الليل والخيطان بياض النهار وسواد الليل (والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية) لانه فى حقيقة اللغة هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع لورود الاستعمال فيه الا أنه زيد عليه النية فى الشرع لتتميز بها العبادة من العادة واختص بالنهار لما تلونا ولانه لما تعذر الوصال كان تعيين النهار أولى ليكون على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الاداء فى حق النساء

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(قوله لانه تعلق به نفع العباد) تعليل لظاهر الرواية وفى التحفة رجح رواية النوادر فقال والصحيح أنه يقبل فيه شهادة الواحد لان هذا من باب الخبر فانه يلزم المخبر أولا ثم يتعدى منه الى غيره اه وأيضا فانه يتعلق به أمر دينى وهو وجوب الاضحية وهو حق الله تعالى فصار كهلال رمضان فى تعلق حق الله به فيقبل فى الغيم الواحد العدل ولا يقبل فى الصحو الا التواتر (قوله والصوم هو الامساك الخ) نقض طرده بامساك الحائض والنفساء لذلك فانه يصدق عليه ولا يصدق المحدود وبمن أمسك من طلوع الشمس كذلك بعد ما أكل بعد الفجر بناء على أن النهار اسم لما من طلوع الشمس الى الغروب وعكسه بأكل الناسى فانه يصدق معه المحدود وهو الصوم الشرعى ولا يصدق الحد وهذا افساد العكس وجعل فى النهاية امساك الحائض والنفساء مفسد العكس وجعل أكل الناسى مفسد الطرد والتحقيق ما سمعتك وأجيب بان الامساك موجود مع أكل الناسى فان الشرع اعتبر أكله عدما والمراد من النهار اليوم فى لسان الفقهاء وبالحيض والنفاس خرجت عن الاهلية للصوم شرعا ولا يخفى ما فى هذه الاجوبة من العناية والحد الصحيح امساك عن المفطرات منوى لله تعالى باذنه فى وقته وما قدمناه فى أول الباب معناه وهو تفصيل هذا

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(قوله والصوم هو الامساك الى آخره) فان قيل هذا ينتقض بما اذا أكل ناسيا فان صومه باق والامساك فائت وبما اذا أكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لان النهار من حين طلوع الشمس وبالحائض والنفساء فان المجموع موجود والصوم فائت والجواب عن الاول ان الامساك الشرعى موجود حيث جعل الشارع أكله كلا أكل وللشارع هذه الولاية لقدرته على الايجاد والاعدام والصوم حقه فله ان يبقيه مع وجود المنافى حقيقة ولان المأمور به الامساك قصدا فيكون ضده المنافى له الاكل قصدا وعن الثانى ان المراد اليوم وعن الثالث ان الحيض والنفاس اخرجاها عن أهلية الاداء والله أعلم بالصواب

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

لما فرغ من بيان أنواع

لان كل قوم مخاطبون بما عندهم الى قوله هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اه ونحن نقول جواب قصة كريب أنه لم يات بلفظ الشهادة ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضى وتفصيله فى شرح ابن الهمام فراجعه وقال ابن الهمام وجه عدم اعتبار الاختلاف عموم الخطاب فى قوله صوموا معلقا بمطلق الرؤية فى قوله لرؤيته وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيصدق ما يتعلق به من عموم الحكم فيثبت الوجوب بخلاف الزوال وأخيه فانه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه فى خطاب من الشارع والله أعلم اه وفيه تامل

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

قال (واذا أكل الصائم أو شرب أو جامع نهارا ناسيا لم يفطر) والقياس أن يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام للذى أكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك

(قوله ناسيا لم يفطر) الا فيما اذا أكل ناسيا فقيل له أنت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر فانه يفطر عند أبى حنيفة وأبى يوسف لانه أخبر بان الاكل حرام عليه وخبر الواحد حجة فى الديانات فكان يجب أن يلتفت الى تامل الحال وقال زفر والحسن لا يفطر لانه ناس (قوله فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة) وكترك النية فيه وكالجماع فى الاحرام والاعتكاف ناسيا فان ذلك كله يفسد مع النسيان (قوله وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام الخ) فى الصحيحين وغيرهما عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه وحمله على أن المراد بالصوم اللغوى فيكون أمرا بالامساك بقية يومه كالحائض اذا طهرت فى أثناء اليوم ونحوه مدفوع أولا بان الاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعى حيث أمكن فى لفظ الشارع واجب فان قيل يجب ذلك للدليل على البطلان وهو القياس الذى ذكرناه قلنا حقيقة النص مقدم على القياس لو تم فكيف وهو لا يتم فانه لا يلزم من البطلان مع النسيان فيما له هيئة مذكرة البطلان معه فيما لا مذكر فيه وهيئة الاحرام والاعتكاف والصلاة مذكرة فانها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم والنسيان غالب للانسان فلا يلزم من عدم عذره بالنسيان مع تلك عدم عذره به مع الصوم وثانيا بان نفس اللفظ يدفعه وهو قوله فليتم صومه وصومه انما كان الشرعى فاتمام ذلك انما يكون بالشرعى وثالثا بان فى صحيح ابن حبان وسنن الدارقطنى أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى كنت صائما فأكلت وشربت ناسيا فقال عليه الصلاة والسلام أتم صومك فان الله أطعمك وسقاك وفى لفظ ولا قضاء عليك ورواه البزار بلفظ الجماعة وزاد فيه ولا تفطر وفى صحيح ابن حبان أيضا عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر فى رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة ورواه الحاكم وصححه قال البيهقى فى المعرفة تفرد به الانصارى عن محمد بن عمرو وكلهم ثقات (قوله للاستواء فى الركنية) الركن واحد وهو الكف عن كل منها فتساوت كلها فى أنها متعلق الركن لا يفضل واحد منها على أخويه بشئ فى ذلك فاذا ثبت فى فوات الكف عن بعضها ناسيا عذره بالنسيان وابقاء صومه كان ثابتا أيضا فى فوات الكف ناسيا عن أخويه يحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء ثم علم ذلك

(قوله واذا أكل الصائم أو شرب ناسيا لم يفطر) أى ناسيا صومه وقال سفيان الثورى رحمه الله تعالى ان أكل أو شرب ناسيا لم يفطره وان جامع ناسيا فطره لان النص ورد فى الاكل والشرب والجماع ليس فى معناه وجه الاستحسان قوله عليه السلام للذى أكل وشرب ناسيا تم على صومك فان قيل هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به لان الكتاب يقتضى ان يفسد صومه لان المأمور به بالكتاب الصوم والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع ولم يبق الامساك لوجود الاكل حقيقة فالحديث يقتضى بقاء الصوم والكتاب ينفيه ولا معنى للمخالفة سوى هذا قلنا فى كتاب الله تعالى اشارة الى أن النسيان معفو لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فكان الحديث موافقا للكتاب حينئذ فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمد ليكون الدلائل باسرها معمولة ولان كتاب الله تعالى يوجب فساد الصوم اذا ترك الاتمام مختارا لان الله تعالى أمرنا بذلك بقوله ثم أتموا الصيام الى الليل فالاتمام ان لا يترك الصوم مختارا وهذا ليس بمختار بل هو كالمحمول عليه من قبل من له الحق لانه خلق كذلك لانه لا يقدر على أن لا ينسى وكان فيه عملا بكتاب الله تعالى فان اعتباره يؤدى الى الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج وذكر فى الايضاح وما يوجب الفطر اذا فعله وهو ناس فهو على صومه لما روى أبو هريرة عن رسول الله عليه السلام أنه قال من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فان الله تعالى أطعمه وسقاه وروى أيضا ان من أفطر فى شهر رمضان ناسيا فلا

واذا

الصوم وتغييره شرع فى بيان ما يجب عند ابطاله لانه أمر عارض على الصوم فناسب أن يذكر مؤخرا (واذا أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا لم يفطر والقياس أن يفطر وهو قول مالك رحمه الله لوجود ما يضاد الصوم) ووجود مضاد الشئ معدم له لاستحالة وجود الضدين معا (فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم للذى أكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك) قيل هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالى ثم أتموا الصيام فان الصيام امساك وقد فات فالآية تدل على بطلانه لان انتفاء ركن الشئ يستلزم انتفاءه لا محالة والحديث يدل على بقائه كما كان فيجب تركه وأجيب بان فى الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا

(قوله وأجيب بان فى الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا الخ) أقول فيه بحث

أو أخطأنا فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به ويحمل قوله تعالى ثم أتموا الصيام على حالة انتفاء الاتمام عمدا لان الاتمام

واذا ثبت هذا فى الاكل والشرب ثبت فى الوقاع للاستواء فى الركنية بخلاف الصلاة لان هيئة الصلاة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر فى الصوم فيغلب ولا فرق بين الفرض والنفل لان النص لم يفصل ولو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعى رحمه الله فانه يعتبره بالناسى ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض فى قضاء الصلاة قال

الثبوت وان لم يكن من أهل الاجتهاد هذا ومن رأى صائما يأكل ناسيا ان رأى قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار أنه يكره أن لا يخبره وان كان بحال يضعف بالصوم ولو أكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع فى الحال فان حرك نفسه بعده فهو على هذا نظيره ما لو أولج ثم قال لها ان جامعتك فانت طالق أو حرة ان نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لا تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما (قوله فانه يعتبره بالناسى) بجامع أنه غير قاصد للجناية فيعذر بل هو أولى لانه غير قاصد للشرب ولا للجناية والناسى قاصد للشرب غير قاصد للجناية ولقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان الحديث وقد تقدم فى الصلاة تخريجه والجواب عنه وأما الجواب عن الحاقه فما ذكره المصنف بقوله (ولنا أنه) أى عذر الخطأ والاكراه (لا يغلب وجوده) أما الاكراه فظاهر وكذا الخطأ اذ مع التذكر وعدم قصد الجناية الاحتراز عن الافساد قائم بقدر الوسع وقلما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فانه يكثر معه الافساد ولا يلزم من كونه عذرا فيما يكثر وجوده مثله فيما لا يكثر ولان الوصول الى الجوف مع التذكر فى الخطأ ليس الا لتقصيره فى الاحتراز فيناسب الفساد اذ فيه نوع اضافة اليه بخلاف النسيان فانه برمته مندفع اليه من قبل من الامساك حقه تعالى وتقدس فكان صاحب الحق هو المفوت لما يستحقه على الخلوص ولذا أضافه عليه الصلاة والسلام اليه تعالى حيث قال تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك وحقيقة هذا التعليل يقطع نسبته الى المكلف فلا يكون ملزما عليه شيئا اذ لم يقع من جهته تفويت فظهر ظهورا ساطعا عدم لزوم اعتبار الصوم قائما مع الخطأ والاكراه لاعتباره قائما مع النسيان وصار مع الناسى كالمقيد مع المريض فى قضاء الصلاة التى صلاها قاعدا من حيث يجب القضاء على المقيد لا المريض وحكم النائم اذا صب فى حلقه ما يفطر حكم المكره فيفطر * واعلم ان أبا حنيفة كان يقول أولا فى المكره على الجماع عليه القضاء والكفارة لانه لا يكون الا بانتشار الآلة وذلك أمارة الاختيار ثم رجع وقال لا كفارة عليه وهو قولهما لان فساد الصوم يتحقق بالايلاج وهو مكره فيه مع أنه ليس كل من انتشر آلته يجامع

قضاء عليه ولا كفارة وهذا حديث مشهور تلقته الصحابة والتابعون بالقبول وقال أبو يوسف رحمه الله ليس هو بحديث شاذ يجترأ على تركه واذا ثبت فى الاكل ناسيا فكذا فى الجماع وفيما ذكر اشارة الى هذا خبر مشهور وبه يزاد على الكتاب (قوله للاستواء فى الركنية) لان الصوم يقوم بالكف عن الاكل فان قيل الجماع ليس فى معنى الاكل والشرب لان الصوم يتوجه اليهما فيغلب النسيان فيهما ويضعفه عن الجماع ولا يتوجه اليه فيندر كالنسيان فى الصلاة قلنا لهما مزية فى أسباب الدعوة الا انهما قاصران بحالهما لانهما لا يغلبان البشر والجماع قاصر فى أسباب الدعوة وله مزية فى حاله لانه يغلب البشر لان من هاجت شهوته لا يقدر على امساكها فاستويا فقام الاستدلال (قوله كالمقيد والمريض) المقيد اذا صلى قاعدا المقيد

فعل اختيارى فيكون ضده المفوت له كذلك والنسيان ليس باختيارى فلا يفوته فان قيل سلمنا ذلك لكن النص ورد فى الاكل والشرب على خلاف القياس فكيف تعدى الى الجماع أجاب بقوله (واذا ثبت هذا فى الاكل والشرب ثبت فى الوقاع للاستواء فى الركنية) يعنى ثبت بالدلالة لا بالقياس لان كلا منهما نظير للآخر فى كون الكف عن كل منها ركنا فى باب الصوم وقوله (بخلاف الصلاة) جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا فى الصلاة وهو واضح وكذا قوله (ولا فرق بين الفرض والنفل) وقوله (ولو كان مخطئا) بان كان ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض فسبقه الماء فدخل حلقه (أو مكرها فعليه القضاء) عندنا (خلافا للشافعى فانه يعتبره بالناسى) فان الناسى قاصد للشرب دون الخاطئ فاذا كان فعل القاصد معفوا ففعل غير القاصد أولى (ولنا أنه لا يغلب وجوده) أى الاعتبار فاسد لانه على خلاف القياس وكذا الالحاق بالدلالة لانه ليس فى معنى النسيان فان النسيان غالب الوجود والخطأ

والاكراه ليسا كذلك (ولان النسيان من قبل صاحب الحق) بخلاف غيره (فيفترقان كالمقيد والمريض فى قضاء الصلاة) فان المقيد اذا صلى

(قوله ويحمل قوله تعالى ثم أتموا الصيام على حالة انتفاء الاتمام) أقول فيه بحث (قوله والنسيان ليس باختيارى فلا يفوته) أقول فيه بحث

قاعدا بعذر القيد قضى بخلاف المريض (فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث لا يفطرن الصيام القيء

(فان نام فاحتلم لم يفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصيام القيء والحجامة والاحتلام ولانه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة وكذا اذا نظر الى امرأة فامنى) لما بينا فصار كالمتفكر اذا أمنى وكالمستمنى بالكف على ما قالوا (ولو ادهن لم يفطر) لعدم المنافى (وكذا اذا احتجم) لهذا ولما روينا

(قوله لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث لا يفطرن الصيام) رواه الترمذى ثلاث لا يفطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه وهو ضعيف وذكره البزار من حديث أخى عبد الرحمن وهو أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه مسندا وضعفه أيضا أحمد كابن معين لسوء حفظه وان كان رجلا صالحا وقال النسائى ليس بالقوى وأخرجه الدارقطنى بطريق آخر فيه هشام ابن سعد عن زيد بن أسلم وهشام هذا ضعفه النسائى وأحمد وابن معين ولينه ابن عدى وقال يكتب حديثه وقال عبد الحق يكتب حديثه ولا يحتج به لكن قد احتج به مسلم واستشهد به البخارى وروى البزار أيضا من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام قال وهذا من أحسنها اسنادا وأصحها اهـ وفيه سليمان بن حيان قال ابن معين صدوق وليس بحجة وأخرجه الطبرانى من حديث ثوبان وقال لا يروى عن ثوبان الا بهذا الاسناد تفرد به ابن وهب فقد ظهر أن هذا الحديث يجب أن يرتقى الى درجة الحسن لتعدد طرقه وضعف رواته انما هو من قبل الحفظ لا العدالة فالتضافر دليل الاجادة فى خصوصه والمراد من القيء ما ذرع الصائم على ما سيظهر (قوله وكذا اذا نظر الى امرأة) بشهوة الى وجهها أو فرجها كرر النظر أو لا لا يفطر اذا أنزل (لما بينا) أنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الانزال عن مباشرة وهو حجة على مالك فى قوله اذا كرره فانزل أفطر وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تتبع النظرة النظرة فانما لك الاولى المراد به الحل والحرمة وليس يلزم من الحظر الافطار بل انما يتعلق بفوات الركن وهو بالجماع لا بكل انزال لعدم الفطر فيما اذا أنزل بالتفكر فى جمال امرأة فانه لم يفطر وغاية ما يجب أن يعتبر معنى الجماع كالجماع وهو أيضا منتف لانه الانزال عن مباشرة لا مطلقا لما ذكرنا (قوله على ما قالوا) عادته فى مثله افادة الضعف مع الخلاف وعامة المشايخ على الافطار وقال المصنف فى التجنيس انه المختار كانه اعتبرت المباشرة المأخوذة فى معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لا بان يراد مباشرة هى سبب الانزال سواء كان ما بوشر مما يشتهى عادة أو لا ولهذا أفطر بالانزال فى فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة هذا ولا يحل الاستمناء بالكف ذكر المشايخ فيه أنه عليه الصلاة والسلام قال ناكح اليد ملعون فان غلبته الشهوة ففعل ارادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب (قوله لهذا) أى عدم المنافى (ولما روينا) من حديث ثلاث لا يفطرن الصائم ومذهب أحمد أن الحجامة تفطر لقوله عليه الصلاة والسلام أفطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذى وهو معارض بما رويناه وبما روى أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم رواه البخارى وغيره وقيل لانس أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا الا من أجل الضعف رواه البخارى وقال أنس أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر ابن أبى طالب احتجم وهو صائم فمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أفطر هذان ثم رخص عليه الصلاة

يقضى ما صلى عند رفع القيد والمريض لا يقضى ما صلى قاعدا عند البرء (قوله لما بينا) أى لم يوجد صورة الجماع ولا معناه (قوله وكالمستمنى بالكف على ما قالوا) وذكر فى التجنيس اذا عالج ذكره حتى أمنى يجب عليه القضاء هو المختار لانه وجد الجماع معنى وهل يحل له أن يفعل ذلك ان أراد الشهوة لا يحل وان أراد تسكين ما به من الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال وكذا اذا احتجم لهذا أى لعدم المنافى ولما روينا أى ثلاث لا يفطرن الصيام ولو اكتحل لم يفطر وان وجد طعمه فى حلقه وكان ابراهيم النخعى رحمه الله يكره للصائم أن يكتحل وابن أبى ليلى كان يقول اذا وجد طعمه فى حلقه فطر لوصول الكحل الى باطنه ولنا حديث أبى رافع

والحجامة والاحتلام ولانه لم توجد صورة الجماع ولا معناه) أما الاول فلعدم ايلاج الفرج فى الفرج وأما الثانى فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة أعنى بمس الرجل المرأة (وكذا اذا نظر الى) وجه (امرأة) أو فرجها (فامنى) أى أنزل المنى لا يفطر (لما بينا) أنه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى (فصار كالمتفكر) فى امرأة حسناء اذا أمنى (وكالمستمنى بالكف) يعنى اذا عالج ذكره بكفه حتى أمنى لم يفطر (على ما قالوا) أى المشايخ وهو قول أبى بكر الاسكاف وأبى القاسم لعدم الجماع صورة ومعنى وعامتهم على أنه يفسد صومه قال المصنف فى التجنيس الصائم اذا عالج ذكره بيده حتى أمنى يجب عليه القضاء هو المختار لانه وجد الجماع معنى قيل فيه نظر لان معنى الجماع يعتمد المباشرة على ما قلنا ولم توجد وأجيب بان معناه وجد ما هو المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة وهل يحل له أن يفعل ذلك ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وان أراد تسكين ما به من الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال (ولو ادهن أو احتجم لم يفطر لعدم المنافى) وقوله (ولما روينا) يعنى به قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث لا يفطرن الصائم الحديث ولو

(ولو اكتحل لم يفطر) وان وجد طعمه فى حلقه (لانه ليس بين العين والدماغ منفذ) فما وجد فى حلقه من طعمه انما هو أثره لا عينه فان قيل لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع أجاب بان الدمع يترشح كالعرق يعنى أنه داخل من المسام والداخل منها لا ينافى (كما اذا لو اغتسل بالماء البارد) فوجد برودة الماء فى كبده فان قيل هذا تعليل فى مقابلة النص وهو باطل وذلك لما روى معبد بن هوذة الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال عليكم بالاثمد المروح وقت النوم وليتقه الصائم أجيب بان النبى صلى الله عليه وسلم ندب الى صوم عاشوراء والاكتحال فيه وقد أجمعت الامة على الاكتحال يوم عاشوراء فهو راجح على الاول (ولو قبل ولم ينزل لم يفسد صومه لعدم المنافى صورة ومعنى على ما ذكرنا

(ولو اكتحل لم يفطر) لانه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لا ينافى كما لو اغتسل بالماء البارد (ولو قبل لا يفسد صومه) يريد به اذا لم ينزل لعدم المنافى صورة ومعنى بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هنالك أدير على السبب على ما يأتى فى موضعه ان شاء الله (وان أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة) لوجود معنى الجماع ووجود المنافى صورة أو معنى يكفى لايجاب القضاء احتياطا أما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود (ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه) أى الجماع أو الانزال (ويكره اذا لم يأمن) لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان أمن يعتبر عينه وأبيح له وان لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له والشافعى أطلق فيه فى الحالين والحجة عليه ما ذكرنا والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل فى ظاهر الرواية وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة

والسلام فى الحجامة بعد للصائم وكان أنس يحتجم وهو صائم رواه الدارقطنى وقال فى رواته كلهم ثقات ولا أعلم له علة (قوله ولو اكتحل لم يفطر) سواء وجد طعمه فى حلقه أو لا لان الموجود فى حلقه أثره داخلا من المسام والمفطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من المسام الذى هو خلل البدن للاتفاق فيمن شرع فى الماء يجد برده فى بطنه ولا يفطر وانما كره أبو حنيفة ذلك أعنى الدخول فى الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر فى اقامة العبادة لا لانه قريب من الافطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه الاصح أنه لا يفطر وقيل يفطر لتحقق وصول دم الى بطن من بطونه وهو قول مالك وسنذكر الخلاف فيها (قوله بخلاف الرجعة الخ) أى لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعا وبالقبلة أيضا مع شهوة ينتشر لها الذكر تثبت حرمة أمهات المقبلة وبناتها (لان الحكم) وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة (أدير على السبب) لانه يؤخذ فيهما بالاحتياط فتعدى من الحقيقة الى الشبهة فاقيم السبب فيه مقام المسبب أعنى الوطء (قوله أما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات) فكانت عقوبة وهى أعلى عقوبة للافطار فى الدنيا فيتوقف لزومها على كمال الجناية ولو قال بالواو كانا تعليلين وهو أحسن ويكون نفس قوله تفتقر الى كمال الجناية تعليلا أى لا تجب لانها تفتقر الى كمال الجناية اذ كانت أعلى العقوبات فى هذا الباب ولانها تندرئ بالشبهات وفى كون ذلك مفطرا شبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا تجب (قوله لان عينه) ذكر على معنى التقبيل وفى الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبل ويباشر وهو صائم وعن أم سلمة رضى الله عنها أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبلها وهو صائم متفق عليه والمس فى جميع ما ذكرنا كالتقبيل (قوله مثل التقبيل) وروى أبو داود باسناد جيد عن أبى هريرة أنه

ان النبى عليه السلام دعا بمكحلة اثمد فى رمضان فاكتحل وهو صائم وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء من بيت أم سلمة وعيناه مملوأتان كحلا كحلته أم سلمة رضى الله عنها وصوم عاشوراء فى ذلك الوقت كان فرضا ثم صار منسوخا (قوله كما اذا اغتسل بالماء البارد) فوجد برودة الماء

بخلاف الرجعة والمصاهرة) فانهما يثبتان بالقبلة بالشهوة وكذا بالمس وان لم ينزل (لان حكمهما أدير على السبب) يثبت بسبب الجماع كما يثبت به ولهذا يتعلق بعقد النكاح لان مبناهما على الاحتياط أما فساد الصوم فانه يتعلق بالجماع اما صورة أو معنى لا بسببه حتى لم يفسد بعقد النكاح وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى فلم يفسد الصوم وقوله (على ما يأتى فى موضعه) أى فى باب الرجعة (وان أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع) وهو قضاء الشهوة بالمباشرة (ووجود المنافى صورة أو معنى يكفى لايجاب القضاء احتياطا أما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود) وهذا لان الكفارة أعلى عقوبات المفطر لافطاره فلا يعاقب بها الا بعد بلوغ الجناية نهايتها ولم تبلغ نهايتها لان ههنا جناية من جنسها أبلغ منها وهى الجماع صورة ومعنى

 وقوله (ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه) اختلف المشايخ فى مرجع هذا الضمير فى قول محمد فقال بعضهم أراد به الامن عن الوقوع فى الجماع وقال بعضهم أراد به الامن من خروج المنى وقوله (ويكره اذا لم يأمن) واضح وقوله (والشافعى أطلق فيه فى الحالين) أى فى جواز القبلة فى حال أمنه على نفسه وعدمه (والحجة عليه ما ذكرنا) يعنى قوله لان عينه ليس بمفطر الخ (والمباشرة الفاحشة) وهى أن يعانقها متجردين ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها (مثل التقبيل فى ظاهر الرواية) يكره اذا لم يأمن ولا يكره اذا أمن (وعن محمد) وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة (أنه كره المباشرة الفاحشة) للصائم

(قوله اختلف المشايخ فى مرجع هذا الضمير فى قول محمد رحمه الله فقال بعضهم الخ) أقول فيه بحث فانه ليس فيه بيان مرجع الضمير بل بيان

(لانه قلما يخلو عن الفتنة) وقوله (واختلفوا) يعنى المشايخ (فى المطر والثلج) فقال بعضهم المطر يفسد والثلج لا يفسد وقال بعضهم على العكس وقال عامتهم بافسادهما وهو الصحيح لحصول المفطر معنى و (لامكان الاحتراز عنه اذا آواه خيمة أو سقف ولو أكل لحما بين أسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان كان كثيرا يفطر وقال زفر يفطر فى الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة) ولو أكل

لانها قلما تخلو عن الفتنة (ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر) وفى القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان أنه لا يستطاع الاحتراز عنه فاشبه الغبار والدخان واختلفوا فى المطر والثلج والاصح أنه يفسد لامكان الامتناع عنه اذا آواه خيمة أو سقف (ولو أكل لحما بين أسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان كان كثيرا يفطر) وقال زفر يفطر فى الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة ولنا أن القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل (وان أخرجه وأخذه بيده

عليه الصلاة والسلام سأله رجل عن المباشرة للصائم فرخص له وأتاه آخر فنهاه فاذا الذى رخص له شيخ والذى نهاه شاب وهذا يفيد التفصيل الذى اعتبرناه (والمباشرة كالتقبيل فى ظاهر الرواية خلافا لمحمد فى المباشرة الفاحشة) وهى تجردهما متلازقى البطنين وهذا أخص من مطلق المباشرة وهو المفاد فى الحديث فجعل الحديث دليلا على محمد محل نظر اذ لا عموم للفعل المثبت فى أقسامه بل ولا فى الزمان وفهمه فيه من ادخال الراوى لفظ كان على المضارع وقول محمد هو رواية الحسن عن أبى حنيفة (قوله لانها قلما تخلو عن الفتنة) قلنا الكلام فيما اذا كان بحال يامن فان خاف قلنا بالكراهة والاوجه الكراهة لانها اذا كانت سببا غالبا تنزل سببا فاقل الامر لزوم الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل كما هو قواعد الشرع (قوله فاشبه الغبار والدخان) اذا دخلا فى الحلق فانه لا يستطاع الاحتراز عن دخولهما لدخولهما من الانف اذا طبق الفم وصار أيضا كبلل يبقى فى فيه بعد المضمضة ونظيره ما فى الخزانة اذا دخل دموعه أو عرقه حلقه وهو قليل كقطرة أو قطرتين لا يفطر وان كان أكثر بحيث يجد ملوحته فى الحلق فسد وفيه نظر لان القطرة يجد ملوحتها فالاولى عندى الاعتبار بوجدان الملوحة لصحيح الحس لانه لا ضرورة فى أكثر من ذلك القدر وما فى فتاوى قاضيخان لو دخل دمعه أو عرق جبينه أو دم رعافه حلقه فسد صومه يوافق ما ذكرته فانه علق بوصوله الى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك (قوله اذا آواه خيمة أو سقف) يقتضى أنه لو لم يقدر على ذلك بان كان سائرا مسافرا لم يفسد فالاولى تعليل الامكان بتيسر طبق الفم وفتحه أحيانا مع الاحتراز عن الدخول ولو دخل فمه المطر فابتلعه لزمته الكفارة ولو خرج دم من أسنانه فدخل حلقه ان ساوى الريق فسد والا لا ولو استشم المخاط من أنفه حتى أدخله الى فمه وابتلعه عمدا لا يفطر ولو خرج ريقه من فيه فادخله وابتلعه ان كان لم ينقطع من فيه بل متصل بما فى فيه كالخيط فاستشربه لم يفطر وان كان انقطع فاخذه وأعاده أفطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره ولو اجتمع فى فيه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر ولو اختلط بالريق لون صبغ ابريسم بعمله بخرجا للخيط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكرا لصومه أفطر (قوله له حكم الظاهر) فالادخال منه كالادخال من خارجه ولو شد الطعام بخيط فارسله فى حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه الا اذا انفصل منه شئ (قوله ولنا أن القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه) فلا يفسد كما لا يفسد بالريق وانما اعتبرناه تابعا لانه لا يمكن الامتناع عن بقاء أثر ما من المأكل حوالى الاسنان وان قل ثم يجرى مع الريق التابع من محله الى الحلق فامتنع تعليق الافطار بعينه فيعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلاة لانه اعتبر كثيرا فى فصل الصلاة ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج فى ابتلاعه الى الاستعانة بالريق أو لا الاول قليل والثانى كثير وهو حسن لان المانع من الحكم بالافطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل الاحتراز عنه وذلك فيما يجرى بنفسه مع الريق الى الجوف

فى كبده وذلك لا يضره

القليل من خارج أفطر على ما يذكر فكذا اذا أكل من فمه (ولنا أن القليل تابع لاسنانه) لانه لا يمكن الاحتراز عنه فكان (بمنزلة ريقه) ولو ابتلع ريقه لم يفسد (بخلاف الكثير لانه لا يبقى بين الاسنان) فكان الاحتراز عنه ممكنا (والفاصل) ان كان (مقدار الحمصة) فهو كثير (وما دونها قليل) بخلاف قدر الدرهم فى باب النجاسة فانه الفاصل بين القليل والكثير وهو داخل فى القليل لانه أخذ من قدر موضع الاستنجاء وذلك القدر فى الاستنجاء معفو بالاجماع حتى لم يفترض الاستنجاء واكتفى فى اقامة سنة الاستنجاء بالحجر والمدر وهو لا يقلع النجاسة فصار قدر الدرهم معفوا فى غير موضع الاستنجاء أيضا قياسا عليه وأما ههنا فقدر الحمصة لا يبقى فى فرج الاسنان غالبا فلا يمكن الحاقه بالريق فصار كثيرا وقوله (وان أخرجه وأخذه بيده) ظاهر

مفعول آمن كما لا يخفى (قال المصنف لامكان الامتناع عنه اذا آواه خيمة أو سقف) أقول قال ابن العز فى تعليله نظر فانه قد لا يكون عنده خيمة ولا سقف ولو علل بامكان الاحتراز عنه بضم فمه لكان أظهر اهـ وفيه تأمل (قال المصنف ولنا أن القليل تابع للاسنان بمنزلة ريقه) أقول الاظهر أن يقول تابع لريقه ولا يظهر التعليل بكونه تابعا للاسنان لانه لا يبتلع الاسنان ليكون القليل تابعا لها وانما يبتلع ريقه ثم

ثم أكله ينبغى أن يفسد صومه) لما روى عن محمد أن الصائم اذا ابتلع سمسمة بين أسنانه لا يفسد صومه ولو أكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفى مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند أبى يوسف وعند زفر عليه الكفارة أيضا لانه طعام متغير ولابى يوسف أنه يعافه الطبع (فان ذرعه القئ لم يفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدا فعليه القضاء ويستوى فيه ملء الفم فما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند أبى يوسف رحمه الله لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل

لانه انما يتعمد فى ادخاله لانه غير مضطر فيه (قوله ثم أكله ينبغى أن يفسد) المتبادر من لفظة أكله المضغ والابتلاع أو الاعم من ذلك ومن مجرد الابتلاع فيفيد حينئذ خلاف ما فى شرح الكنز أنه اذا مضغ ما أدخله وهو دون الحمصة لا يفطره لكن تشبيهه بما روى عن محمد رحمه الله من عدم الفساد فى ابتلاع سمسمة بين أسنانه والفساد اذا أكلها من خارج وعدمه اذا مضغها يوجب أن المراد بالاكل الابتلاع فقط والا لم يصح اعطاء النظير وفى الكافى فى السمسمة قال ان مضغها لا يفسد الا أن يجد طعمه فى حلقه وهذا حسن جدا فليكن الاصل فى كل قليل مضغه واذا ابتلع السمسمة حتى فسد هل تجب الكفارة قيل لا والمختار وجوبها لانها من جنس ما يتغذى به وهو رواية عن محمد (قوله ولابى يوسف أنه يعافه الطبع) فصار نظير التراب وزفر يقول بل نظير اللحم المنتن وفيه تجب الكفارة والتحقيق أن المفتى فى الوقائع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس وقد عرف أن الكفارة تفتقر الى كمال الجناية فينظر فى صاحب الواقعة ان كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبى يوسف وان كان ممن لا أثر لذلك عنده أخذ بقول زفر رحمه الله ولو ابتلع حبة عنب ليس معها (١) تفروقها فعليه الكفارة وان كان معها اختلفوا فيه وان مضغها وهو معها فعليه الكفارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) أخرج أصحاب السنن الاربعة واللفظ للترمذى عنه عليه الصلاة والسلام من ذرعه القئ وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض وقال حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم الا من حديث عيسى بن يونس وقال البخارى لا أراه محفوظا لهذا يعنى للغرابة ولا يقدح فى ذلك بعد تصديقه الراوى فانه هو الشاذ المقبول وقد صححه الحاكم وكل على شرط الشيخين وابن حبان ورواه الدارقطنى وقال رواته كلهم ثقات ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان حفص بن غياث رواه ابن ماجه ورواه الحاكم وسكت عليه ورواه مالك فى الموطا موقوفا على ابن عمر ورواه النسائى من حديث الاوزاعى موقوفا على أبى هريرة ووقفه عبد الرزاق على أبى هريرة وعلى أيضا وما روى فى سنن ابن ماجه أنه عليه الصلاة والسلام خرج فى يوم كان يصومه فدعا باناء فشرب فقلنا يا رسول الله ان هذا يوم كنت تصومه قال أجل ولكنى قئت محمول على ما قبل الشروع أو عروض الضعف ثم الجمع بين آثار الفطر مما دخل وبين آثار القئ أن فى القئ يتحقق رجوع شئ مما يخرج وان قل فلاعتباره يفطر وفيما اذا ذرعه ان تحقق ذلك أيضا لكن لا صنع له فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الاكراه والخطا (قوله فلو عاد) أى القئ الذى ذرعه وجملته أنه اما أن ذرعه القئ أو استقاء وكل منهما اما ملء الفم أو دونه والكل اما أن خرج أو عاد أو أعاده فان ذرعه وخرج لا يفطر قل أو كثر لاطلاق ما روينا وان عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم ان كان ملء الفم فسد صومه عند أبى يوسف لانه خارج شرعا حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد وهو

(قوله اذا ابتلع سمسمة بين أسنانه لا يفسد صومه ولو أكلها ابتداء يفسد) وتكلموا فى وجوب الكفارة والمختار أنه يجب ان ابتلعها ولم يمضغها لانه من جنس ما يتغذى به كذا فى فتاوى الولوالجى وفى مقدار الحمصة قال زفر يكفر لانه أفطر بطعام لنا أنه غير مستلذ ابتلع سمسمة من الخارج بالمضغ لم يفسد صومه لانه يتلاشى وبلا مضغ عن أبى يوسف كذلك وعن محمد يفسد وعنه يكفر وذكر البقالى والصحيح ان كل ما يفسد به الصوم يفسد به الصلاة (قوله ومن استقاء فعليه القضاء) من تمة الحديث (قوله ويستوى فيه ملء الفم وما دونه)

وقوله (لانه طعام متغير) فصار كاللحم المنتن (ولابى يوسف أنه يعافه الطبع) أى يكرهه فصار من جنس ما لا يتغذى به كالتراب قال (فان ذرعه القئ) ذرعه القئ سبق الى فيه وغلبه فخرج وهو لا يفسد الصوم (لقوله عليه الصلاة والسلام من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء الحديث) وقاء واستقاء ممدودان يقال قاء ما أكل اذا ألقاه واستقاء وتقيأ تكلف فى ذلك وكلامه واضح الا فى مواضع ننبه عليها وقوله (ويستوى فيه) أى فى القئ الذى ذرعه وقوله (فلو عاد) يعنى ما ذرعه

(١) قوله تفروقها بالضم قمع التمرة أو ما يلتزق به قمعها والجمع تفاريق كذا فى القاموس قال فى البحر وأراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وثقبه مسدودة به اهـ من هامش الاصل

وعند محمد لا يفسد لانه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان أعاده فسد بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فتحقق صورة الفطر وان كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له فى الادخال وان أعاده فكذلك عند أبى يوسف لعدم الخروج وعند محمد رحمه الله يفسد صومه لوجود الصنع منه فى الادخال (فان استقاء عمدا ملء فيه فعليه القضاء) لما رويناوالقياس متروك به ولا كفارة عليه لعدم الصورة وان كان أقل من ملء الفم فكذلك عند محمد رحمه الله لاطلاق الحديث وعند أبى يوسف رحمه الله لا يفسد لعدم الخروج حكما ثم ان عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج وان أعاده فعنه أنه لا يفسد لما ذكرنا وعنه أنه يفسد فالحقه بملء الفم لكثرة الصنع قال (ومن ابتلع الحصاة أو الحديد أفطر) لوجود صورة الفطر (ولا كفارة عليه) لعدم المعنى (ومن جامع فى أحد السبيلين عامدا

الصحيح لانه لم توجد صورة الافطار وهو الابتلاع ولا معناه اذ لا يتغذى به فأصل أبى يوسف فى العود والاعادة اعتبار الخروج وهو بملء الفم وأصل محمد فيه الاعادة قل أو كثر وان أعاد فسد بالاتفاق عند أبى يوسف للدخول بعد تحقق الخروج شرعا وعند محمد للصنع وان كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد بالاتفاق وان أعاده لم يفسد عند أبى يوسف رحمه الله وهو المختار لعدم الخروج شرعا ويفسد عند محمد لوجود الصنع وان استقاء عمدا وخرج ان كان ملء الفم فسد صومه بالاجماع لما روينا ولا يتأتى فيه تفريع العود والاعادة لانه أفطر بمجرد القىء قبلهما وان كان أقل من ملء فيه أفطر عند محمد لاطلاق ما رويناه ولا يتأتى فيه التفريع أيضا عنده ولا يفطر عند أبى يوسف وهو المختار عند بعضهم لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره فى الكافى ثم ان عاد بنفسه لم يفطر عند أبى يوسف فلا يتحقق الدخول لعدم الخروج وان أعاده فعنه روايتان فى رواية لا يفطر لعدم الخروج وفى رواية يفطر لكثرة الصنع وزفر مع محمد فى أن قليله يفسد الصوم جريا على أصله فى انتقاض الطهارة بقليله (قوله وعند محمد لا يفسد) ذكرنا أنه الصحيح (قوله عادة) قيد به لانه مما يتغذى به فانه بحسب الاصل مطعوم فاذا استقر فى المعدة يحصل به التغذى بخلاف الحصى ونحوه لكنه لم يعتد فيه ذلك لعدم الحل ونفور الطبع (قوله فكذلك عند أبى يوسف) تقدم أنه المصحح (قوله فان استقاء عمدا) قيد به ليخرج ما اذا استقى ناسيا الصوم فانه لا يفسد به كغيره من المفطرات (قوله وعند أبى يوسف لا يفسد) صححه فى شرح الكنز وعلمت أنه خلاف ظاهر الرواية أعنى من حيث الاطلاق فيها وهذا كله اذا كان القىء طعاما أو ماء أو مرة فان كان بلغما فغير مفسد للصوم عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف اذا ملأ الفم بناء على قوله انه ناقض ويظهر أن قولهما هنا أحسن من قوله بخلاف نقض الطهارة وذلك لان الافطار انما نيط بما يدخل أو بالقىء عمدا امانظرا الى أنه يستلزم عادة دخول شىء أولا باعتباره بل ابتداء شرع تفطيره بشىء آخر من غير أن يلحظ فيه تحقق كونه خارجا نجسا أو طاهرا فلا فرق بين البلغم وغيره حينئذ بخلاف نقض الطهارة ولو استقاء مرارا فى مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان فى مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا نقل من خزانة الاكمل (قوله لعدم المعنى) أى معنى الفطر وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف سواء كان مما يتغذى به أو يتداوى به فقصرت الجناية فانتفت الكفارة وكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالحجر والتراب كذلك لا تجب فيه الكفارة ولا تجب فى الدقيق والارز والعجين الا عند محمد رحمه الله ولا فى الملح الا اذا اعتاد أكله وحده وقيل تجب فى قليله دون كثيره ولا فى النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك ولا هو مطبوخ ولا فى ابتلاع الجوزة الرطبة وتجب لو مضغها وبلع اليابسة ومضغها على هذا وكذا يابس اللوز والبندق والفستق وقيل هذا ان وصل القشر أولا الى

أى فى القىء الذى ذرعه (قوله فان استقاء عمدا) فيه اشارة الى انه لو استقاء ناسيا الصوم لا يفسد صومه (قوله لما روينا) وهو قوله عليه السلام ومن استقاء فعليه القضاء (قوله فعنه) أى عن أبى يوسف رحمه الله (قوله لما ذكرنا) أى لعدم سبق الخروج (قوله لكثرة الصنع) وهو صنع الاستقاء والاعادة

وقوله (وعند محمد لا يفسد قيل وهو الصحيح لانه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه لا يمكن عن عوده فجعل عفوا وقوله (لانه غير خارج) تعليل لأبى يوسف وقوله (ولا صنع له فى الادخال) تعليل محمد وقوله (فان استقاء عمدا) يشير الى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسيا وقوله (لما روينا) اشارة الى قوله عليه الصلاة والسلام ومن استقاء عمدا فعليه القضاء وقوله (فعنه) أى عن أبى يوسف وقوله (لما ذكرنا) تريد به عدم الخروج (وعنه) أى عن أبى يوسف وقوله (لكثرة الصنع) وهو صنع الاستقاء وصنع الاعادة (ومن ابتلع الحصاة أو الحديد أفطر لوجود صورة الفطر) بايصال الشىء الى باطنه (ولا كفارة عليه لعدم المعنى) أى معنى الفطر وقد تقدم أن الكفارة أقصى عقوبة فى الافطار فيحتاج الى كمال الجناية لان فى نقصانها شبهة العدم وهى تندرئ بالشبهات وقال مالك تجب عليه لانه مفطر غير معذور وكل من هو كذلك تجب عليه عنده وقوله (ومن جامع عمدا) ظاهر

قوله (وقوله فان استقاء عمدا يشير الى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسيا) أقول وبهذا الكلام يظهر ضعف ما ذكره الاتقانى ان ذكر العمد تأكيد لان الاستقاء استفعال من القىء وهو التكلف فيه ولا يكون التكلف الا بالعمد اه فتأمل

فعليه

فعليه القضاء) استدراكا للمصلحة الفائتة (والكفارة) لتكامل الجناية ولا يشترط الانزال فى المحلين اعتبارا بالاغتسال وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونه

حلقه أما اذا وصل اللب أولا كفر وفى ابتلاع اللوزة الرطبة الكفارة لانها تؤكل كما هى بخلاف الجوزة فلذا افترقا وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة وفى ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روى هشام عن محمد وجوب الكفارة وتجب باكل اللحم النىء وان كان ميتة منتنا الا ان دود فلا تجب واختلف فى الشحم واختار أبو الليث الوجوب فان كان قديدا وجبت بلا خلاف وتجب باكل الحنطة وقضمها الا ان مضغ قمحة للتلاشى وتجب بالطين الارمنى وبغيره على من يعتاد أكله كالمسمى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا باكل الدم الا على رواية ولو مضغ لقمة ناسيا فتذكر فابتلعها قيل تجب وقيل لا وقيل ان ابتلعها قبل أن يخرجها الا ان أخرجها ثم ابتلعها وقيل بالعكس وصححه أبو الليث لانها بعد اخراجها تعاف وقبله تلذ وقيل ان كانت سخنة بعد فعليه لا ان تركها بعد الاخراج حتى بردت لانها حينئذ تعاف لا قبله فالحاصل أن المنظور اليه عند الكل فى السقوط العيافة غير أن كلا وقع عنده أن الاستكراه انما يثبت عند كذا لا كذا (قوله فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة) فلو كفر بالصوم فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة من غير تعيين يوم القضاء منها قالوا يجزيه وقد قدمناه وفى تصويره عندى ضرب اشكال لانه يفتقر الى النية لكل يوم فاذا كان الواقع نيته فى كل يوم القضاء والكفارة فانما يصح بالترجيح على ما عرف فيما اذا نوى القضاء وكفارة الظهار أنه يقع عن القضاء على قول أبى يوسف وأبى حنيفة فانهما يرجحان فى مثله ورجحا فى هذه القضاء بانه حق الله تعالى بخلاف كفارة الظهار فانها يتوصل بها الى حق نفسه فيرجح القضاء هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولزومه بخلاف كفارة الفطر واذا كان كذلك فيقع اليوم الاول عن القضاء وما بعده عن الكفارة لانه لم يبق عليه قضاء فيلغو جمع القضاء مع الكفارة ولو كان الواقع نية ذلك فى اليوم الاول فقط فهكذا أو فى الاخير فقط تعين الاخير للقضاء اللغو جمع الكفارة اذ لم يبق عليه كفارة ولو وقع ذلك فى أثناء المدة تعين اليوم الذى نوى كذلك للقضاء وبطل ما قبله وان كان تسعة وخمسين يوما لانقطاع التتابع فى الكفارة فيجب عليه الاستئناف ولو جامع مرارا فى أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة فلو جامع فكفر ثم جامع عليه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية وروى زفر عن أبى حنيفة انما عليه كفارة واحدة ولو جامع فى رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاول فى ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة وكذا رواه الطحاوى عن أبى حنيفة رحمه الله وعند الشافعى تتكرر فى الكل لتكرر السبب ولنا اطلاق جوابه عليه الصلاة والسلام للاعرابى باعتاق رقبة وان كان قوله وقعت على أمر أتى يحتمل الوحدة والكثرة ولم يستفسره فدل أن الحكم لا يختلف ولان معنى الزجر معتبر فى هذه الكفارة بدليل اختصاصها بالعمد وعدم الشبهة بخلاف سائر الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما اذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو أفطر فى يوم فاعتق ثم أفطر فى آخر فاعتق ثم فى آخر فاعتق ثم استحقت الرقبة الاولى أو الثانية لا شىء عليه لان المتأخر يجزيه ولو استحقت الرقبة الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزى عما تأخر ولو استحقت الثانية أيضا فعليه واحدة للثانى والثالث ولو استحقت الاولى أيضا فكذلك وهذا لان الاعتاق بالاستحقاق يلتحق بالعدم

(قوله ولا يشترط الانزال فى المحلين) لانه لا يشترط الانزال فى الحد مع أنه عقوبة محضة فلأن لا يشترط فى الكفارة وهى مشتملة على العبادة والعقوبة أولى وهذا لان الوجوب باعتبار قضاء الشهوة وهو متحقق بدون الانزال وانما هو شبع حتى تنكسر الشهوة وان وطئ فى الدبر فعن أبى حنيفة رحمه الله عليه أنه لا كفارة عليهما لانه لا يجعل هذا الفعل كاملا حتى لم يوجب الحد ولا شبهة فى جانب المفعول به اذ ليس فيه قضاء الشهوة وعنه ان عليهما الكفارة وهو قولهما وهو الاصح لان الجناية كاملة وانما ادعى أبو حنيفة رحمه الله النقصان

وقوله (اعتبارا بالاغتسال) يعنى أنه اذا أدخل ولم ينزل وجب عليه الغسل فكذلك الكفارة فان قيل الكفارة تندرئ بالشبهات وانتفاء معنى الجماع وهو قضاء الشهوة يورث الشبهة والاغتسال يجب بالاحتياط فقياس أحدهما على الآخر لا يكون صحيحا فالجواب أنا نمنع انتفاء معنى الجماع لان قضاء الشهوة يتحقق دون الانزال والانزال شبع وليس بشرط ألا ترى أن من أكل لقمة وجبت عليه الكفارة وان لم يوجد الشبع والى هذا أشار بقوله (وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونه) ولو جامع فى الموضع المكروه فعن أبى حنيفة فى وجوب الكفارة روايتان فى رواية الحسن لا كفارة عليه

(قال المصنف استدراكا للمصلحة الفائتة) أقول فان الحكيم أمر باداء العبادة فى هذا اليوم وأمره لا يخلو عن حكمة ومصلحة فاذا فوته فى هذا اليوم يقضيه ليتدارك تلك الحكمة والمصلحة (قال المصنف اعتبارا بالاغتسال) أقول الاولى أن يعتبر بالحد الذى يندرئ بالشبهات اذ الاغتسال مما يجب بالاحتياط كما سبق (قوله فالجواب أنا نمنع الخ) أقول لم يأت بالجواب عن عدم صحة القياس فتأمل

(اعتبارا بالحد عنده) فانه لم يجعل هذا الفعل جناية كاملة فى ايجاب العقوبة التى تندرئ بالشبهات وهذه عقوبة تندرئ بالشبهات كالحد وفى رواية أبى يوسف عنه أن عليهما الكفارة وهو الاصح (لانها جناية متكاملة لقضاء الشهوة) انما يدعى أبو حنيفة النقصان فى معنى الزنا من حيث انه لا يحصل به افساد الفراش ولا معتبر به فى ايجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة عليه أنزل أو لم ينزل) فان أنزل فعليه القضاء لانه فات صورة الكف فصار كالجماع فيما دون الفرج وقال الشافعى وجبت عليه الكفارة لان السبب للكفارة عنده الجماع المعدم للصورة وقد وجد ولنا أن الكفارة تعتمد الجناية الكاملة (وتكاملها بقضاء الشهوة فى محل مشتهى ولم يوجد) ألا ترى أن الطباع السليمة تنفر عنها فان حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق أو لفرط السفه فهو كمن يتكلف اقضاء شهوته بيده لا تتم جنايته فى ايجاب الكفارة فكذا هذا وقوله (اعتبارا بماء الاغتسال) والمعنى أن هذه مؤنة أوقعها الزوج فيها فيتحملها عنها كثمن ماء الاغتسال (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ماعلى المظاهر وكلمة من تنتظم الاناث كالذكور) قال الله تعالى ومن يقنت منكن

وانما ذلك شبع وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه لا تجب الكفارة بالجماع فى الموضع المكروه اعتبارا بالحد عنده والاصح أنها تجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة أنزل أو لم ينزل) خلافا للشافعى رحمه الله لان الجناية تكاملها بقضاء الشهوة فى محل مشتهى ولم يوجد ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة وقال الشافعى رحمه الله فى قول لا تجب عليها لانها متعلقة بالجماع وهو فعله وانما هى محل الفعل وفى قول تجب ويتحمل الرجل عنها اعتبارا بماء الاغتسال ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر وكلمة من تنتظم الذكور والاناث

وجعل كانه لم يكن وقد أفطر فى ثلاثة أيام ولم يكفر بشئ فعليه كفارة واحدة ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالثة لان الثانية كفت عن الاولى والاصل أن الثانى يجزى عما قبله لا عما بعده ولو أفطر وهو مقيم بعد النية فوجبت عليه الكفارة ثم فى يومه سافر لم تسقط عنه ولو مرض فيه سقطت لان المرض معنى يوجب تغير الطبيعة الى الفساد يحدث أولا فى الباطن ثم يظهر أثره فلما مرض فى ذلك اليوم ظهر أنه كان المرخص موجودا وقت الفطر فمنع انعقاده موجبا للكفارة أو نقول وجود أصله شبهة وهذه الكفارة لا تجب معها أما السفر فبنفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر ولو أفطرت ثم حاضت أو نفست لا كفارة لان الحيض دم يجتمع فى الرحم شيأ فشيأ حتى يتهيأ للبروز فلما برز من يومه ظهر تهيؤه ويجب الفطر أو تهيؤ أصله فيورث الشبهة ولو سافر فى ذلك اليوم مكرها لا تسقط الكفارة عند أبى يوسف وهو الصحيح خلافا لزفر ولو جرح نفسه فمرض مرضا مرخصا اختلف المشايخ والمختار لا تسقط لان المرض من الجرح وانه وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر فى الماضى (قوله وانما ذلك شبع) أفاد تكامل الجناية قبله فبمجرد الايلاج حصل قضاء شهوة الفرج على الكمال والانزال شبع أكمل ولا تتوقف الكفارة عليه كما بالاكل تجب بلقمة لا بالشبع ولانه لما لم يشترط الانزال فى وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرئ بالشبهات فلان لا يشترط فى وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التى يحتاط فى اثباتها أولى فعدم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص الحد (قوله تجب على المرأة) لو قال على المفعول به كان أفود اذ يدخل الملاط به طائعا وفى الكافى ان وطئ فى الدبر فعن أبى حنيفة رحمه الله لا كفارة عليهما لانه لا يجعل هذا الفعل كاملا حتى لم يجب الحد ولا شبهة فى جانب المفعول به اذ ليس فيه قضاء الشهوة وعنه أن عليه الكفارة وهو قولهما وهو الاصح لان الجناية متكاملة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان فى معنى الزنا من حيث انه لا يفسد الفراش ولا عبرة فى ايجاب الكفارة به (قوله وفى قول يتحمل) يعنى اذا كفر بالمال (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر) الله أعلم به وهو غير محفوظ ومافى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا أفطر فى رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا علق الكفارة بالافطار فان قيل لا يفيد المطلوب لانه حكاية واقعة حال لا عموم لها فيجب كون ذلك المفطر بأمر خاص لا بالاعم فلا دليل فيه أنه بالجماع أو بغيره فلا متمسك به لاحد بل قام

فى معنى الزنا من حيث انه لا يفسد الفراش ولا عبرة به فى ايجاب الكفارة (قوله ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة) هذا اذا كانت مطاوعة وان كانت مكرهة لا كفارة عليها وكذلك لو كانت مكرهة فى الابتداء ثم طاوعته لانها طاوعته بعد فساد الصوم فلا تجب الكفارة (قوله وفى قول تجب ويتحمل عنها الرجل) أى يتحمل عنها بالمال ان كان موسرا ولا يتحمل عنها بالصوم ان كان معسرا (قوله اعتبارا بماء الاغتسال) قلنا ذلك من مؤن الزوجية كالنفقة وذكر الفقيه أبو الليث رحمه الله أن ثمن ماء الاغتسال لا يجب على الزوج وعن بعض أئمة بلخ أنهم اعتبروه بثمن ماء الشرب كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله (قوله ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة) أى لو أكل أو شرب متعمدا وقال الشافعى رحمه الله لا كفارة عليه لانها شرعت فى الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب والقياس أن لا تجب الكفارة

ولان

(ولان سبب الكفارة جناية افساد الصوم لا نفس الوقاع) لانه تصرف فى ملكه (وقد شاركته فى ذلك) فوجبت عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الاول وقوله (ولا يتحمل لانها عبادة أو عقوبة ولا يجرى فيهما التحمل) جواب عن قوله الثانى (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة وقال الشافعى رحمه الله لا كفارة عليه لانها شرعت فى الوقاع بالنص على خلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة) بيانه أن الاعرابى جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا نادما والتوبة رافعة للذنب بالنص ومع ذلك أوجب عليه النبى صلى الله عليه وسلم الكفارة فعلم أنها ثبتت على خلاف القياس وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره

ولان السبب جناية الافساد لا نفس الوقاع وقد شاركته فيها ولا يتحمل لانها عبادة أو عقوبة ولا يجرى فيها التحمل (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة) وقال الشافعى رحمه الله لا كفارة عليه لانها شرعت فى الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره

الدليل على أنه أريد جماع الرجل وهو السائل لمجيئه مفسرا كذلك برواية من نحو عشرين رجلا عن أبى هريرة رضى الله عنه قلنا وجه الاستدلال به تعليقها بالافطار فى عبارة الراوى أعنى أبا هريرة اذ أفاد أنه فهم من خصوص الاحوال التى يشاهدها فى قضائه عليه الصلاة والسلام أو سمع ما يفيد أن ايجابها عليه باعتبار أنه افطار لا باعتبار خصوص الافطار فيصح التمسك وهذا كما قالوا فى أصولهم فى مسئلة ما اذا نقل الراوى بلفظ ظاهره العموم فانهم اختاروا اعتباره ومثلوه بقول الراوى قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى فهذا مثله بلا تفاوت لمن تأمل ولان الحد يجب عليها اذا طاوعته فالكفارة أولى على نظير ما ذكرناه آنفا فتكون ثابتة

بالوقاع لان التوبة ماحية للذنب فاذا كانت التوبة ماحية لا تحتاج الى الكفارة حتى يرفع الذنب الا أن الكفارة فيه ثبتت بالنص بخلاف القياس فغيره لا يقاس عليه والوقاع مخصوص من قوله عليه السلام التوبة تمحو الحوبة ولانها عقوبة ولهذا تسقط بالشبهة ولا تجب بالخطأ وأسباب العقوبات لا تعرف قياسا لانه دليل فيه شبهة ولا يجوز ايجاب ما يسقط بالشبهة بدليل فيه شبهة ألا ترى ان من شرب الخمر يحد ومن شرب البول والدم لا يحد وشربهما أغلظ فى الجريمة لكن النص لما ورد بوجوب الحد فى الخمر قصرنا الحكم على مورد النص وكذا من قذف بالكفر لا يحد مع أن القذف به أبلغ من القذف بالزنا لهذا ولئن كان فيه معنى العبادة فاسبابها لا تعرف قياسا كسبب وجوب الصوم والصلاة والحج ولا يقال يوجد دلالة لانها تستدعى المساواة وقد فاتت لان أحدهما شهوة البطن والآخر شهوة الفرج وشهوة الفرج أقوى لانها اذا هاجت فلما يمكن التماسك عنها ولا كذلك شهوة الاكل والشرب على ان حكم الجماع أغلظ حتى لو وجد فى ملك الغير يستحق به النفس ولا كذلك غيره فيجرى البذل فى الاكل والشرب ويباح بالاكراه والاضطرار ولا يباح الجماع بهذه الاعذار ويتكون بداعيين ويحصل به قضاء وطرين ويوجب فطرين وفساد النسكين وأحد الزاجرين وهو الجلد والرجم ولا كذلك الاكل وانا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار فى رمضان على وجه الكمال لا بالجماع وقد تحققت الجناية بالافطار على وجه الكمال فى الاكل والشرب فتجب الكفارة والدليل على ما ذكرنا النص والعرف والحكم والمعقول أما النص فقوله عليه السلام من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر ومثله يذكر للتعليل كما روى انه قال من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ومن ألقى السلاح فهو آمن لما ذكر دخول الدار والقاء السلاح صار علة لحكم الامان حتى ثبت الامان بوجودهما وأما العرف فلان الكفارة تضاف الى الافطار لا الى الوقاع يقال كفارة الافطار لا كفارة الجماع والاضافة تدل على السببية ككفارة القتل واليمين والظهار وأما الحكم فلانه اذا جامع ناسيا لا يجب مع وجود الجماع اسما ومعنى لعدم الافطار والجناية على الصوم وأما المعقول فلان الكفارة فيها معنى العقوبة فلا بد أن يكون سببه محظورا وجناية من وجه لتثبت الملاءمة بين السبب والمسبب وهذا الفعل من حيث انه جماع مباح لانه يستوفى منفعة مملوكة كما لو واقعها ليلا وانما الحظر فيه من حيث انه جناية على الصوم بالفطر يدل عليه ان الاعرابى سأله عن الجناية حيث قال هلكت وأهلكت ولم يرد به الهلاك حقيقة بل أراد به الهلاك حكما بجناية الافطار والنبى عليه السلام أجاب عن حكم الجناية لان الجواب يكون على وفق السؤال واذا ثبت هذا فنقول الجناية على الصوم بالافطار بالاكل والشرب نظير الجناية بالافطار بالوقاع بل فوقه لان دعوة الطباع فى النهار الى الاكل والشرب أكثر فكان أحق بشرع الزاجر فيثبت الحكم فيهما دلالة ولما تعلق بالجماع فطران تعلق به كفارتان وبالاكل والشرب كفارة واحدة ولهذا وجبت فى جماع الصغيرة والحامل والمرضع بالاتفاق وفى جماع البهيمة والميتة عندهما ولا افطار الا من جانب واحد

(ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال) وهو الافطار صورة بايصال شئ الى الجوف ومعنى بقضاء الشهوة لما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ولم يبين السبب المفطر ولما روى أن رجلا سأله فقال يا رسول الله أفطرت في رمضان فقال عليه الصلاة والسلام من غير مرض ولا سفر فقال نعم فقال أعتق رقبة ولم يسأله عما أفطر به فدل على أن الحكم لا يختلف ألا ترى أنه سأله عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال (و) الجناية بالافطار على وجه الكمال (قد تحققت) فان قيل ما ذكرتم يدل على عدم انحصار الكفارة في الوقاع ومدعاكم الجناية على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول أجيب بان المقصود الاصلي هو ذلك وأما وجوب الجناية على وجه الكمال فثابت بمساعدة الخصم لكنه يقول على وجه خاص ونحن ننفيه وعورض بان الكفارة بنفس الوقاع لان النبي صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة الا في مقابلة ما سئل عنه من الوقاع والجواب أن تعلقها به اما أن يكون من حيث انه وقاع أو من حيث انه وقاع في نهار رمضان فان كان الاول فليس في الاصل بجناية فلا يستلزمها وان كان الثاني فهو مسلم وهو المطلوب لانه جناية بالافطار على وجه الكمال بجهة خاصة واذا كان غيره في معناه ألحق به دلالة لا قياسا وتمام تقريره مذكور في التقرير وقوله (وبايجاب الاعتاق تكفيرا) جواب عن قول الشافعي لارتفاع الذنب بالتوبة وتقريره لا نسلم أن هذه الجناية ترتفع بالتوبة فان الشرع لما أوجب الاعتاق كفارة لهذه الجناية علم أنها غير مكفرة لها كجناية السرقة والزنا حيث لا ترتفعان بمجرد التوبة بل بالحد (وقوله والكفارة مثل كفارة الظهار لما روينا) يعني من حديث أبي هريرة (ولحديث الاعرابي) وهو مشهور ظاهر وقوله (بفرق) قد تقدم معناه وقوله وهو

ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت وبايجاب الاعتاق تكفيرا عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية ثم قال (والكفارة مثل كفارة الظهار) لما روينا ولحديث الاعرابي فانه قال يا رسول الله هلكت وأهلكت فقال ماذا صنعت قال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة فقال لا أملك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال وهل جاءني ما جاءني الا من الصوم فقال أطعم ستين مسكينا فقال لا أجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤتى بفرق من تمر ويروى بعرق فيه خمسة عشر صاعا وقال فرقها على المساكين فقال والله ما بين لابتي المدينة أحد أحوج مني ومن عيالي فقال كل أنت وعيالك يجزيك ولا يجزي أحدا بعدك

بدلالة نص حدها (قوله ولنا أن الكفارة تعلقت بجناية الافطار) مأخوذ ذلك من الحديث الذي ذكره من أفطر رمضان الحديث ومما ذكرنا من قول أبي هريرة رضي الله عنه وروى الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلا أكل في رمضان فامره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعتق الحديث وأعله بابي معشر وأخرج الدارقطني أيضا في كتاب العلل في حديث الذي وقع على امرأته عن سعيد بن المسيب أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أفطرت في رمضان متعمدا الحديث وهذا مرسل سعيد وهو مقبول عند كثير ممن لا يقبل المرسل وعندنا هو حجة مطلقا وأيضا دلالة نص الكفارة بالجماع تفيده للعلم بان من علم استواء الجماع والاكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد أعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بهما أن المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن (قوله وبايجاب الاعتاق الخ) جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لارتفاع الذنب بالتوبة وهو غير دافع لكلامه لانه يسلم أن هذا الذنب لا يرتفع بمجرد التوبة ولهذا يثبت كونها على خلاف القياس يعني القاعدة المستمرة في الشرع (قوله ولحديث الاعرابي) في الكتب الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم قال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال فهل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق به قال على أفقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك عليه الصلاة والسلام حتى بدت ثناياه وفي لفظ أنيابه وفي لفظ نواجذه ثم قال خذه فاطعمه أهلك وفي لفظ لابي داود زاد الزهري وانما

(قوله فامر رسول الله عليه السلام ان يؤتى بفرق من تمر) الفرق بفتحتين اناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلاثة أصوع هكذا في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد وقال الازهري والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا قال وقد يحرك وأنشد لخداش بن زهير

يأخذون الارش في اخوتهم * فرق السمن وشاة في الغنم

(قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة الا في مقابلة ما سئل عنه من الوقاع) أقول في الحصر كلام حيث دل ما رواه من الحديثين على خلافه

(وهو) أي حديث الاعرابي (حجة على الشافعي في قوله يخير لان مقتضاه الترتيب) وهو ظاهر (وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه) بقوله عليه الصلاة والسلام صم شهرين متتابعين قال في النهاية ما معناه ان نسبة التخيير الى الشافعي ونفي التتابع الى مالك سهو بل الشافعي يقول بالترتيب كما نقول دل على ذلك كتبهم وكتب أصحابنا والقائل بعدم التتابع هو ابن أبي ليلى القائل بالتخيير احتج بحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني أفطرت في رمضان فقال أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم ستين مسكينا وقلنا حديث الاعرابي مشهور لا يعارضه هذا الحديث فيحمل على أن المراد به بيان ما به تتأدى الكفارة في الجملة لا التخيير واحتج القائل بنفي التتابع بالقياس على القضاء ومار وينا حجة عليه لان القياس في مقابلة النص فاسد قال (ومن جامع فيما دون الفرج فانزل فعليه القضاء الخ) أراد بالفرج القبل والدبر فكان ما دونه هو التفخيذ والتبطين والجماع فيه جماع معنى فاوجب القضاء وليس به صورة فلا كفارة عليه (وليس في افساد صوم غير رمضان كفارة) لان الكفارة في افطار صومه وجبت بالنص على خلاف القياس فلا قياس وليس غيره في معناه (لان الافطار في رمضان أبلغ في الجناية) لكونها جناية على الصوم والشهر جميعا وغيره جناية على الصوم وحده لان الوقت غير متعين لذلك (فلا يلحق به غيره) بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوي فيها الفرض والنفل لان وجوبها الحرمة العبادة وهما فيها سواء (ومن احتقن أو استعط) أي استعمل الدواء بالحقنة أو السعوط وهو الدواء الذي يصب في الانف وهما على بناء الفاعل

وهو حجة على الشافعي في قوله يخير لان مقتضاه الترتيب وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه (ومن جامع فيما دون الفرج فانزل فعليه القضاء) لوجود الجماع معنى (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة (وليس في افساد صوم غير رمضان كفارة) لان الافطار في رمضان أبلغ في الجناية فلا يلحق به غيره (ومن احتقن أو استعط

كان هذا رخصة له خاصة ولو أن رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير قال المنذري قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من أفطر في رمضان باي شئ أفطر قال لانتساخه بما في آخر الحديث بقوله كلها أنت وعيالك اه وجمهور العلماء على قول الزهري وأما رفع المصنف قوله يجزيك ولا يجزي أحدا بعدك فلم ير في شئ من طرقه وكذا لم يوجد فيها لفظ الفرق بالفاء بل بالعين وهو مكتل يسع خمسة عشر صاعا على ما قيل قلنا وان لم يثبت فغاية الامر أنه أخر عنه الى الميسرة اذ كان فقيرا في الحال عاجزا عن الصوم بعد ما ذكر له ما يجب عليه كذا قال الشافعي وغيره والظاهر أنه خصوصية لانه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث فقد كفر الله عنك ولفظ وأهلكت ليس في الكتب الستة لكن أخرج الدارقطني عن أبي ثور حدثنا معلى بن منصور حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال جاء أعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت وأهلكت الحديث قال تفرد أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله وأهلكت وأخرجه البيهقي عن جماعة عن الاوزاعي عن الزهري وفيه وأهلكت وقال ضعف شيخنا أبو عبد الله الحاكم هذه اللفظة وكافة أصحاب الاوزاعي رووه عنه دونها واستدل الحاكم على أنها خطأ بانه نظر في كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وأن كافة أصحاب سفيان رووه دونها (قوله ومن جامع فيما دون الفرج) أراد بالفرج كلا من القبل والدبر فما دونه حينئذ التفخيذ والتبطين وعمل المرأتين أيضا كعمل الرجال جماع فيما دون الفرج لا قضاء على واحدة منهما الا اذا أنزلت ولا كفارة مع الانزال (قوله فلا يلحق به غيره) في لزوم الكفارة بافساده اذ القياس ممتنع وكذا الدلالة لان افساد صوم غير رمضان ليس في معنى افساد صوم رمضان من كل وجه بل ذلك أبلغ في الجناية لوقوعه في شرف الزمان ولزوم افساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس

الجمع فرقا وفي هذا الجمع قد يكون لهما جميعا كبطن وبطنان وحمل وحملان وفي التكملة وفرق بينهما القسي فقال الفرق بسكون الراء من الاواني والمقادير ستة عشر رطلا والصاع ثلث الفرق وبالفتح مكيال ثمانون رطلا قال صاحب المغرب وفي نوادر هشام عن محمد رحمه الله تعالى عليه الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم أجد هذا فيما عندي من أصول اللغة وكذا ما في المحيط انه ستون رطلا كذا في المغرب (قوله بين لابتي المدينة) تثنية اللابة وهي الحرة وهي كل أرض ألبستها حجارة سود (قوله وهو حجة على الشافعي رحمه الله تعالى في قوله يخير) أي بين الاشياء الثلاثة وفي هذا الحديث خص الاعرابي باحكام ثلاثة بجواز الاطعام حالة القدرة على الصوم وصرفه الى نفسه والاكتفاء بخمسة عشر صاعا وهي ستون منا والشافعي رحمه الله يحتج بهذا الحديث ويقول ان وظيفة كل مسكين مد وهو ربع الصاع وعندنا مقدرة بنصف الصاع كما في صدقة الفطر والظهار وفي التكفير لا بد من مائتين وأربعين منا (قوله لوجود الجماع معنى) وهو الانزال بالمباشرة ولا كفارة عليه لانعدامه صورة وهو الايلاج في الفرج (قوله أبلغ في الجناية) لانه جناية على الصوم والشهر جميعا وفي غير رمضان جناية على الصوم لا غير فلا يلزم من ثبوت الحكم في الاقوى ثبوته في

أوأقطر فى أذنه أفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما دخل ولوجود معنى الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة (ولو أقطر فى أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه) لانعدام المعنى والصورة بخلاف ما اذا دخله الدهن (ولو داوى جائفة أو آمة بدواء فوصل الى جوفه أو دماغه أفطر) عند أبى حنيفة رحمه الله والذى يصل هو الرطب وقالا لا يفطر لعدم التيقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه أخرى كما فى اليابس من الدواء وله أن رطوبة الدواء تلاقى رطوبة الجراحة فيزداد ميلا الى الاسفل فيصل الى الجوف بخلاف اليابس لانه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فمها

الحاقا بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء بعموم نص القضاء والاجماع (قوله أو أقطر فى أذنه) سيفيده بما اذا كان دهنا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل) روى أبو يعلى الموصلى فى مسنده حدثنا أحمد بن منيع حدثنا مروان بن معاوية عن رزين البكرى قال حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل أنها سمعت عائشة رضى الله عنها تقول دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا عائشة هل من كسرة فاتيته بقرص فوضعه على فيه فقال يا عائشة هل دخل بطنى منه شئ كذلك قبلة الصائم انما الافطار مما دخل وليس مما خرج ولجهالة المولاة لم يثبته بعض أهل الحديث ولا شك فى ثبوته موقوفا على جماعة ففى البخارى تعليقا وقال ابن عباس وعكرمة الفطر مما دخل وليس مما خرج وأسنده ابن أبى شيبة فقال حدثنا وكيع عن الاعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس رضى الله عنهما قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وأسنده عبد الرزاق الى ابن عباس رضى الله عنهما وقال انما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر فى الصوم مما دخل وليس مما خرج وروى أيضا من قول على رضى الله عنه قاله البيهقى وعلى كل حال يكون مخصوصا بحديث الاستقاء أو الفطر فيه باعتبار أنه يعود شئ وان قل حتى لا يحس به كما ذكرنا من قريب (قوله ولوجود معنى الفطر) قد علمت أنه لا يثبت الفطر الا بصورته أو معناه وقدم أن صورته الابتلاع وذكر أن معناه وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف فاقتضى فيما لو طعن برمح أو رمى بسهم فبقى الحديد فى بطنه أو أدخل خشبة فى دبره وغيبها أو احتشت المرأة فى الفرج الداخل أو استنجى فوصل الماء الى داخل دبره لمبالغته فيه عدم الفطر لفقدان الصورة وهو ظاهر والمعنى وهو وصول ما فيه صلاح البدن من التغذية أو التداوى لكن الثابت فى مسئلتى الطعنة والرمية اختلاف وصحح عدم الافطار جماعة ولا أعلم خلافا فى ثبوت الافطار فيما بعدهما بخلاف ما اذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشوة فى الفرج الخارج والماء لم يصل الى كثير داخل فانه لا يفسد والحد الذى يتعلق بالوصل واليه الفساد قدر المحقنة قال فى الخلاصة وقلما يكون ذلك اهـ نعم لو خرج سرمه فغسله ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد فان قام قبل أن ينشفه فسد صومه بخلاف ما اذا نشفه لان الماء اتصل بظاهر ثم زال قبل أن يصل الى الباطن بعود المقعدة لا يقال الماء فيه صلاح البدن لانا نقول ذكروا أن ايصال الماء الى هناك يورث داء عظيما لا يقال يحمل قولهم ما فيه صلاح البدن على ما بحيث يصلح به وتندفع به حاجته وان كان قد يحصل عنده ضرر أحيانا فيندفع اشكال الاستنجاء لانا نقول قد عال المصنف ما اختاره من عدم الفساد فيما اذا دخل الماء أذنه أو أدخله بقوله لانعدام المعنى والصورة وذلك افادة أنه لم يصل الى جوف دماغه ما فيه صلاح البدن ولو كان المراد بما فيه صلاح البدن ما ذكرت لم يصح هذا التعليل وبسطه فى الكافى فقال لان الماء يفسد بمخالطة خلط

الادنى (قوله لانعدام الصورة) وهو الابتلاع (قوله والذى يصل هو الرطب) انما قيد الحكم بالرطب لان فى ظاهر الرواية فرقا بين الرطب واليابس ولكن أكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول رطبا كان أو يابسا عند أبى حنيفة رحمه الله وانما ذكر الرطب هنا بناء على العادة أنه يصل ظاهرا دون اليابس ونص فى شرح الطحاوى أنه لو وصل اليابس الى الجوف أفطر ولا فرق بينهما وذكر فى الايضاح ما يصل الى الجوف من المخارق المعتادة فانه يفطر سواء كان من الفم أو من الحقنة وما وصل الى الجوف أو الى الدماغ من غير المخارق المعتادة نحو أن يصل من جراحة فانه يفطر عند أبى حنيفة رحمه الله وقالا لا يفطر لان الصوم هو الامساك والامساك

(أو أقطر فى أذنه) على بناء المفعول قال صاحب النهاية كذا وجدت بخط شيخى (أفطر لقوله عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل) وكلامه واضح وقوله (وان داوى بجائفة أو آمة) الجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت الى الدماغ (والذى يصل هو الرطب) وانما قيد بالرطب لان فى ظاهر الرواية فرقا بين الدواء الرطب واليابس وأكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول حتى اذا علم أن الدواء اليابس وصل الى جوفه فسد صومه وان علم أن الرطب لم يصل الى جوفه لم يفسد صومه عنده الا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة فاليابس انما يستعمل فى الجراحة لاستمساك رأسها به فلا يتعدى الى الباطن والرطب يصل الى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما

(قال المصنف ولو أقطر فى أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة) أقول فالجواب عن الحديث

(ولو أقطر فى احليله لم يفطر) عند أبى حنيفة رحمه الله وقال أبو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب فيه فكأنه وقع عند أبى يوسف أن بينه وبين الجوف منفذا ولهذا يخرج منه البول ووقع عند أبى حنيفة رحمه الله أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه وهذا ليس من باب الفقه (ومن ذاق شيأ بفمه لم يفطر) لعدم الفطر صورة ومعنى

داخل الاذن فلم يصل الى الدماغ شئ يصلح له فلا يحصل معنى الفطر فلا يفسد فالاولى تفسير الصورة بالادخال بصنعه كما هو فى عبارة الامام قاضيخان فى تعليل ما اختاره من ثبوت الفساد اذا أدخل الماء أذنه لا اذا دخل بغير صنعه كما اذا خاض نهرا حيث قال اذا خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد صومه وان صب الماء فيها اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد لانه موصل الى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة وغيبها الى آخر كلامه وبه تندفع الاشكالات ويظهر أن الاصح فى الماء التفصيل الذى اختاره القاضى رحمه الله فعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح فى تفسير معنى الفطر اما على معنى ما به فى نفسه كما أوردناه فى السؤال وبه يندفع تعليل المصنف لتعميم عدم الافساد فى دخول الماء الاذن فيصح التفصيل المذكور فيه ووجهه أنه لازم فيما لو احتقن بحقنة ضارة لخصوص مرض المحتقن أو أكل بعد الفجر وهو فى غاية الشبع والامتلاء قريبا من التخمة فان الاكل فى هذه الحالة مضر ومع ذلك يلزمه فضلا عن القضاء الكفارة واما على حقيقة الاصلاح كما يفيده كلام الكافى والمصنف وعلى الاول يلزم تعميم الفساد فى الماء الداخل فى الاذن وعلى الثانى يلزم تعميم عدمه فيه هذا ولو أدخل الاصبع فى دبره أو فرجها الداخل لا يفسد الصوم الا أن تكون مبلولة بماء أو دهن على المختار وقيل يجب عليه الغسل والقضاء (قوله فوصل) أى الدواء (الى جوفه) يرجع الى الجائفة لانها الجراحة فى البطن (أو دماغه) يرجع الى الآمة لانها الجراحة فى الرأس من أممته بالعصا ضربت أم رأسه وهى الجلدة التى هى مجمع الرأس وحينئذ فلا تحرير فى العبارة لانه بعد أن أخذ الوصول فى صورة المسئلة يمتنع نقل الخلاف فيه اذ لا خلاف فى الافطار على تقدير الوصول انما الخلاف فيما اذا كان الدواء رطبا فقال يفطر للوصول عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك وهو يقول سبب الوصول قائم وتقريره ظاهر من الكتاب وهو دليل الوصول فيحكم به نظرا الى الدليل اذ قد يخفى حقيقة المسبب بخلاف اليابس اذ لم يثبت دليل الوصول فيه لما ذكر فى الكتاب واذا حققت هذا التصوير علمت أن المذكور فى ظاهر الرواية من الفرق بين الرطب واليابس لا ينافى ما ذكره أكثر مشايخ بخارى كما يعطيه ظاهر عبارة شمس الائمة حيث قال فرق فى ظاهر الرواية بين الرطب واليابس وأكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول حتى اذا علم أن اليابس وصل فسد وان علم أن الطرى لم يصل لم يفسد الا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة فانه لما بنى الفساد فى الرطب على الوصول نظرا الى دليله علم بالضرورة أنه اذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه فان المراد بالدليل الامارة وهى مما قد يجزم بتخلف متعلقها مع قيامها كوقوف بغلة القاضى على بابه مع العلم بأنه ليس فى داره وانما الكلام فيما اذا لم يعلم خلاف مقتضاه فان الظن حينئذ يتعلق بثبوته فالقسمان اللذان ذكر وهما الاختلاف فيهما والحصر فيهما منتف اذ بقى ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وهو محل الخلاف فأفسده حكما بالوصول نظرا الى دليله ونفياه (قوله ولو اقطر فى احليله لم يفطر عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب فيه) والاقطار فى أقبال النساء قالوا أيضا هو على هذا الخلاف وقال بعضهم يفسد بلا خلاف لانه شبيه بالحقنة قال فى المبسوط وهو الاصح (قوله فكأنه وقع الخ) يفيد أنه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو فان قول أبى يوسف بالافساد انما هو بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف فيصل الى الجوف ما يقطر فيها وقوله بعدمه بناء على عدمه والبول

انما يقع عن المخارق المعتادة وما ليس بمعتاد لا يعد امساكا وأبو حنيفة رحمة الله تعالى عليه يعتبر الوصول (قوله وهذا ليس من باب الفقه) أى فقه الشريعة بل يرجع الى معرفة فقه الطب ولهذا اضطرب محمد رحمة الله

(ولو أقطر فى احليله لم يفطر عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب) ذكر قوله فى الاصل مع أبى حنيفة وذكره الطحاوى فى مختصره مع أبى يوسف وقال أبو سليمان الجوزجانى فى الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع أبى حنيفة ثم ان محمدا شك فى ذلك فوقف وما ذكره لكل واحد من الجانبين ظاهر وانما توقف محمد لانه شك فى وجود المنفذ من الاحليل الى الجوف وتكلموا فى الاقطار فى أقبال النساء فقيل هو على هذا الاختلاف وقيل يشبه الحقنة فيفسد الصوم بلا خلاف قيل وهو الاصح قوله (ومن ذاق شيأ بفمه) الذوق بالفم قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى العصب وليس فى هذا المعنى ما يوجب الفطر لا صورة ولا معنى

(ويكره له ذلك) لما فيه من تعريض الصوم على الفساد (ويكره للمرأة أن تمضغ لصبيها الطعام اذا كان لها منه بد) لما بينا (ولا بأس اذا لم تجد منه بدا) صيانة للولد ألا ترى أن لها أن تفطر اذا خافت على ولدها (ومضغ العلك لا يفطر الصائم) لانه لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئما يفسد لانه يصل اليه بعض أجزائه وقيل اذا كان أسود يفسد وان كان ملتئما لانه يتفتت (الا أنه يكره للصائم) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولانه يتهم بالافطار ولا يكره للمرأة اذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال على ما قيل اذا لم يكن من علة وقيل لا يستحب لما فيه من التشبه بالنساء (ولا بأس بالكحل

يترشح من الجوف الى المثانة فيجتمع فيها أو الخلاف مبني على أن هناك منفذا مستقيما أو شبه الحاء فيتصور الخروج ولا يتصور الدخول لعدم الدافع الموجب له بخلاف الخروج وهذا اتفاق منهم على اناطة الفساد بالوصول الى الجوف ويفيد أنه اذا علم أنه لم يصل بعد بل هو في قصبة الذكر لا يفسد وبه صرح غير واحد قال في شرح الكنز وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند أبي يوسف وحكى بعضهم الخلاف ما دام في قصبة الذكر وليس بشئ اه والذي يظهر أنه لا منافاة على قول أبي يوسف بين ثبوت الفطر باعتبار وصوله الى الجوف أو الى جوف المثانة بل يصح اناطته بالثاني باعتبار أنه يصل اذ ذاك الى الجوف لا باعتبار نفسه وما نقل عن خزانة الاكمل فيما اذا حشا ذكره بقطنة فغيبها أنه يفسد كاحتشائها ما يقضي ببطلان حكاية الاتفاق على عدم الفساد في الاقطار ما دام في قصبة الذكر ولا شك في ذلك ألا ترى الى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول الى الجوف وعدمه بناء على وجود المنفذ أو استقامته وعدمه لكن هذا يقتضي في حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا مخلص الا باثبات أن المدخل فيهما تجتذبه الطبيعة فلا يعود الا مع الخارج المعتاد وهو في الدبر معلوم لمن فعل ذلك بفتيلة دواء أو صابونة غير أنا لا نعلم في غيره أن شأن الطبيعة ذلك في كل مدخل كالخشبة أو فيما يتداوى به لقبول الطبيعة اياه فتجتذبه لحاجتها اليه وفي القبل ذكرت لنا من تضع مثل الحمصة لتسد بها في الداخل تحرزا من الحبل أنها لا تقدر على اخراجها حتى تخرج هي بعد أيام مع الخارج والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله ويكره له ذلك) قيده الحلواني بما اذا كان في الفرض أما في النفل فلا لانه يباح الفطر فيه بعذر وبلا عذر في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف أيضا فالذوق أولى بعدم الكراهة لانه ليس بافطار بل يحتمل أن يصير اياه وقيل لا بأس في الفرض للمرأة اذا كان زوجها سيئ الخلق أن تذوق المرقة بلسانها (قوله اذا كان لها منه بد) فان لم يكن بأن لم تجد من يمضغ له ممن ليس عليه صوم ولم تجد طعاما لا يحتاج الى مضغه لا يكره لها (قوله لما بينا) من أنه تعريض للصوم على الفساد اذ قد يسبق شئ منه الى الحلق فان من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه وفي الفتاوى يكره للصائم أن يذوق بلسانه العسل أو الدهن ليعرف الجيد من الرديء عند الشراء (قوله وقيل اذا لم يكن ملتئما) بان لم يمضغه أحد وان كان أبيض وكذا اذا كان أسود وان مضغه غيره لانه يتفتت وان مضغ والابيض يتفتت قبل المضغ فيصل الى الجوف واطلاق محمد عدم الفساد محمول على ما اذا لم يكن كذلك للقطع بانه معلل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن (قوله الا أنه يكره) استثناء منقطع أي لكنه يكره للتعريض على الفساد وتهمة الافطار وعنه عليه الصلاة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم وقال علي رضي الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره (قوله لقيامه مقام السواك في حقهن) فان بنيتهن ضعيفة قد لا تحتمل السواك فيخشى على اللثة والسن منه وهذا قائم مقامه فيفعلنه (قوله لا يستحب)

تعالى عليه فيه (قوله اذا كان لها منه بد) بان تجد ما تطعم صبيها من غير مضغ كالعسل ونحوه (قوله لما بيناه) أي لما فيه من تعريض الصوم على الفساد (قوله اذا لم يكن ملتئما) وذلك بان اتخذ ولم يعلكه أحد فانه في ابتداء المضغ يتفتت فيصل الى جوفه (قوله لما فيه من التشبه بالنساء) وانه منهي قال عليه

(ويكره ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد) بسبيل التسبب لان الجاذبة قوية اذا كان صائما فلا يأمن من أن تجذب شيأ منه الى الباطن وقوله (لما بينا) اشارة الى التعريض وقوله (ومضغ العلك لا يفطر) أطلق محمد في الكتاب وهو يدل على أن الكل واحد والتفصيل المذكور في الكتاب ذكره المشايخ وقوله (الا أنه يكره) استثناء من قوله ومضغ العلك لا يفطر وقوله (ولانه يتهم بالافطار) يعني أن من رآه يتوهم أنه يأكل شيأ فيتهمه وقد قال علي رضي الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وقوله (ويكره) ظاهر والكراهة تستلزم عدم الاستحباب ولا ينعكس لان المباحات لا توصف بهما قال (ولا بأس بالكحل

(قال المصنف لما فيه من التشبه بالنساء) أقول ينبغي أن يكون تعليلا للكراهة

ودهن

ودهن الشارب الخ) يجوز أن يكون الفاء منهما مفتوحا فيكونان مصدرين من كحل عينه كحلا ودهن رأسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن فان قيل ما وجه تكرير مسئلة الكحل فانه قال ولو اكتحل لم يفطر ثم قال ولا بأس بالكحل ثم قال ولا بأس بالاكتحال أجيب بأن الاول وضع القدوري

والثاني وضع الجامع الصغير والثالث وضع الفتاوى ولكل واحد منها فائدة فأما فائدة الاول فما استفيد من عدم تفطير الاكتحال ولا يلزم منه أن يكون مكروها بل يجوز أن يكون مكروها ولا يفطر كما اذا ذاق بلسانه شيأ فبالثاني نفي ذلك ثم قد يختلف حكمه بين الرجال والنساء كما في العلك فأعلم بالثالث أنهما لا يفترقان اذا لم يكن قصد الرجل الزينة وقوله (لا يعمل عمل الخضاب) يعني وبالخضاب جاءت السنة لكن لحاجة غير الزينة والقبضة بضم القاف وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأخذ من لحيته من طولها وعرضها أورده أبو عيسى في جامعه وقال من سعادة الرجل خفة لحيته وذكر أبو حنيفة رحمه الله في آثاره عن عبد الله بن عمر أن عبد الله بن عمر كان يقبض على لحيته ويقطع ما وراء القبضة وبه أخذ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله

ودهن الشارب) لانه نوع ارتفاق وهو ليس من محظورات الصوم وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون

أي ولا يكره فهو مباح بخلاف النساء فانه يستحب لهن لانه سواكهن وقوله لما فيه من التشبه بالنساء انما يناسب التعليل للكراهة ولذا وضع في غير موضع فيكون قد ترك تعليل الثاني والاولى الكراهة للرجال الا الحاجة لان الدليل أعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا عن المعارض (قوله ودهن الشارب) بفتح الدال على أنه مصدر وبضمها على اقامة اسم العين مقام المصدر وفي الامثلة عجبت من دهنك لحيتك بضم الدال وفتح التاء على هذه الاقامة (قوله ندب النبي الى الاكتحال الخ) أما ندبه الى صوم عاشوراء فأشهر من أن يبدى وقد ذكرنا من ذلك في أول كتاب الصوم أحاديث وأما ندبه الى الكحل فيه ففي حديثين روى أحدهما البيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من اكتحل بالاثمد يوم عاشوراء لم يرمد أبدا وضعفه بجويبر والضحاك لم يلق ابن عباس رضي الله عنهما ومن طريق آخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عينه تلك السنة وقال في رجاله من ينسب الى التغفيل وقد روى الترمذي عن أبي عاتكة عن أنس قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال اشتكت عيني أفأكتحل وأنا صائم قال نعم قال الترمذي واسناده ليس بالقوي ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شئ وأبو عاتكة مجمع على ضعفه وأخرج ابن ماجه عن بقية حدثنا الزبيدي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت اكتحل النبي صلى الله عليه وسلم وهو صائم وظن بعض العلماء أن الزبيدي في مسند ابن ماجه هو محمد بن الوليد الثقة الثبت وهو وهم وانما هو سعيد بن أبي سعيد الزبيدي الحمصي كما هو مصرح به في مسند البيهقي ولكن الراوي دلسه قال في التنقيح ليس هو بمجهول كما قاله ابن عدي والبيهقي بل هو سعيد بن عبد الجبار الزبيدي الحمصي وهو مشهور ولكنه مجمع على ضعفه وابن عدي في كتابه فرق بين سعيد بن أبي سعيد وسعيد بن عبد الجبار وهما واحد وأخرجه البيهقي عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع قال وليس بالقوي عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتحل وهو صائم وأخرج أبو داود موقوفا على أنس عن عتبة بن أبي معاذ عن عبيد الله بن أبي بكر بن أنس بن مالك أنه كان يكتحل وهو صائم قال في التنقيح اسناده مقارب قال أبو حاتم عتبة بن حميد الضبي أبو معاذ البصري صالح الحديث فهذه عدة طرق ان لم يحتج بواحد منها فالمجموع يحتج به لتعدد الطرق وأما ما في أبي داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هوذة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالاثمد عند النوم وقال ليتقه الصائم فقال أبو داود قال لي يحيى بن معين هذا حديث منكر قال صاحب التنقيح ومعبد وابنه النعمان كالمجهولين اذ لا يعرف لهما غير هذا الحديث وعبد الرحمن بن النعمان قال ابن معين ضعيف وقال أبو حاتم صدوق ولا تعارض بين كلاميهما اذ الصدق لا ينفي سائر وجوه الضعف (قوله دون الزينة) لانه تعورف من زينة النساء ثم قيد دهن الشارب بذلك أيضا وليس فيه ذلك وفي الكافي يستحب دهن شعر الوجه اذا لم يكن من قصده الزينة به وردت السنة فقيد بانتفاء هذا القصد فكأنه والله أعلم لانه تبرج بالزينة وقد

السلام لعن الله المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال

(قال المصنف وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء) أقول قال ابن العز لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في يوم عاشوراء غير صومه وانما الروافض لما ابتدعوا اقامة المأتم واظهار الحزن يوم عاشوراء لكون الحسين رضي الله عنه قتل فيه ابتدع جهلة أهل السنة اظهار السرور واتخاذ الحبوب والاطعمة والاكتحال ونحو ذلك وروا أحاديث موضوعة في الاكتحال والتوسعة على العيال فيه الا فيه أن حديث التوسعة رواه الثقات وقد قلد هذا القائل فيما قاله ابن تيمية وقد ردوا عليه ما قاله ولابن العراقي جزء مخرج فيه حديث التوسعة من طرق

وهو القبضة (ولاباس بالسواك الرطب بالغداة والعشى للصائم) لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصل وقال الشافعى يكره بالعشى لمافيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف فشابه دم الشهيد قلنا هو أثر العبادة واللائق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه أثر الظلم ولافرق بين الرطب الاخضر و بين المبلول بالماء

روى أبوداود والنسائى عن ابن مسعود كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره عشر خلال ذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها وسنورده بتمامه ان شاء الله تعالى فى كتاب الكراهية ومافى الموطا عن أبى قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان لى جمة أفأرجلها قال نعم وأكرمها فكان أبوقتادة ربمادهنها فى اليوم مرتين من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم وأكرمها فانما هو مبالغة من أبى قتادة فى قصد الامتثال لامر رسول الله صلى الله عليه وسلم لالحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة وذلك لان الاكرام والجمال المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار وفى سنن النسائى أن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له عبيد قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن كثير من الارفاه فسئل ابن بريدة عن الارفاه قال الترجيل والمراد والله أعلم الترجيل الزائد الذى يخرج الى حد الزينة لاما كان لقصد دفع أذى الشعر والشعث هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة مابه الوقار واظهار النعمة شكرا لافخرا وهو أثر أدب النفس وشهامتها والثانى أثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت فى ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه (قوله وهو) أى القدر المسنون فى اللحية (القبضة) بضم القاف قال فى النهاية وماوراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يأخذ من اللحية من طولها وعرضها أورده أبوعيسى يعنى الترمذى فى جامعه رواه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فان قلت يعارضه مافى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أحفوا الشوارب واعفوا اللحى فالجواب أنه قد صح عن ابن عمر راوى هذا الحديث انه كان يأخذ الفاضل عن القبضة قال محمد بن الحسن فى كتاب الآثار أخبرنا أبوحنيفة عن الهيثم ابن أبى الهيثم عن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يقبض على لحيته ثم يقص ماتحت القبضة ورواه ابوداود والنسائى فى كتاب الصوم عن على بن الحسن بن شقيق عن الحسن بن واقد عن مروان بن سالم المقنع قال رأيت ابن عمر رضى الله عنه يقبض على لحيته فيقطع مازاد على الكف وقال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا أفطر قال ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الاجر ان شاء الله تعالى وذكره البخارى تعليقا قال وكان ابن عمر رضى الله عنه اذا حج أو اعتمر قبض على لحيته فمافضل أخذه وقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا أسنده ابن أبى شيبة عنه حدثنا أبوأسامة عن شعبة عن عمر بن أيوب من ولد جرير عن أبى زرعة قال كان أبوهريرة رضى الله عنه يقبض على لحيته فيأخذ مافضل عن القبضة فاقل مافى الباب ان لم يحمل على النسخ كما هو أصلنا فى عمل الراوى على خلاف مرويه مع أنه روى عن غير الراوى وعن النبى صلى الله عليه وسلم يحمل الاعفاء على اعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم كما يشاهد فى الهنود وبعض أجناس الفرنج فيقع بذلك الجمع بين الروايات ويؤيد ارادة هذا مافى مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى عليه الصلاة والسلام جزوا الشوارب واعفوا اللحى خالفوا المجوس فهذه الجملة واقعة موقع التعليل وأما الاخذ منها وهى دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه أحد (قوله ولا بأس بالسواك الرطب) يعنى للصائم سواء كانت رطوبته بالماء أومن نفسه بكونه أخضر بعد (قوله وقال الشافعى يكره)

(قوله ولاباس بالسواك الرطب) قيد بالرطب دفعا لقول مالك رحمه الله تعالى انه مكروه (قوله ولا فرق بين الاخضر والمبلول بالماء) وعن أبى يوسف رحمه الله انه يكره المبلول بالماء لمافيه من ادخال الماء

وقوله (ولاباس بالسواك الرطب بالغداة والعشى) ذكر محمد فى الاصل أنه لاباس للصائم أن يستاك بالسواك الرطب ولم يذكر أن رطوبته بالماء أو بالرطوبة الاصلية التى تكون للاشجار ولاذكر أنه بله بريقه أو بالماء وذكر فى الجامع الصغير لاباس بالسواك الرطب بالماء للصائم فى الفريضة فكان تفسير الماذكر فى الاصل ويدل على الرطب بالرطوبة الاصلية بالالحاق ولهذا قال المصنف (ولافرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء) لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصل بين الرطبين وبين الغداة والعشى وينتفى به ماقال أبويوسف أن الرطب بالماء مكروه لمافيه من ادخال الماء فى الفم وذلك لان مايبقى من الرطوبة بعد المضمضة أكثر ممايبقى بعد السواك ثم لم يكره للصائم المضمضة فكذا السواك (وقال الشافعى رحمه الله يكره بالعشى لمافيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف) قال صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه عز وجل الصوم لى وأنا أجزى به ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ومايكون محمودا عند الله فسبيله الابقاء كما فى دم الشهيد والخلوف مصدر خلف فوه اذا تغيرت رائحته لعدم الاكل بالضم لاغير (قلنا هو أثر العبادة فاللائق به الاخفاء) فرارا عن الرياء (بخلاف دم الشهيد فانه أثر الظلم) فيحتاج الى الانتصاف من خصمه فلابد من الاستبقاء لما

(قال المصنف واللائق به الاخفاء) أقول لانسلم ذلك فى الفرائض فان المسنون فيها الاظهار على ماقرر فى مقامه

لماروينا

استدل بالحديث والمعنى فالحديث مار وى الطبرانى والدارقطنى عنه عليه الصلاة والسلام اذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولاتستاكوا بالعشى فان الصائم اذا يبست شفتاه كانت له نورا يوم القيامة ورواه الدارقطنى موقوفا على على رضى الله عنه وفى الطريقين كيسان أبوعمر القصاب ضعفه ابن معين وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل سألت أبى عن كيسان أبى عمر فقال ضعيف الحديث ذكره فى الميزان وذكر حديثه هذا فيه والمعنى ماذكره فى الكتاب من أنه ازالة الخلوف المحمود الخ ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من خير خلال الصائم السواك أخرجه ابن ماجه من حديث عائشة رضى الله عنها والدارقطنى وفيه مجالد ضعفه كثير ولينه بعضهم ولنا أيضا عموم قوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة اذ يدخل فى عموم كل صلاة الظهر والعصر والمغرب للصائم والمفطر وفى رواية عند النسائى وصحيح ابن خزيمة وصححها الحاكم وعلقها البخارى عند كل وضوء فيعم وضوء هذه الصلوات ولنا أيضا فى مسند أحمد عنه عليه الصلاة والسلام صلاة بسواك أفضل عند الله تعالى من سبعين صلاة بغير سواك فهذه النكرة وان كانت فى الاثبات تعم لوصفها بصفة عامة فيصدق على عصر الصائم اذا استاك فيه أنها صلاة أفضل من سبعين كما يصدق على عصر المفطر فهذه خالية عن المعارض فان ماذكره لايقوم حجة أما الحديث فانه مع شذوذه ضعيف وأما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لانه بناء على أن السواك يزيل الخلوف وهو غير مسلم بل انما يزيل أثره الظاهر على السن من الاصفرار وهذا لان سببه خلو المعدة من الطعام والسواك لايفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب ولهذا روى عن معاذ مثل ماقلنا روى الطبرانى حدثنا ابراهيم بن هاشم البغوى حدثنا هارون بن معروف حدثنا محمد بن سلمة الحرانى حدثنا بكر بن خنيس عن أبى عبدالرحمن بن عبادة بن نسى عن عبدالرحمن بن غنم قال سألت معاذ بن جبل أتسوك وأنا صائم قال نعم قلت أى النهار أتسوك قال أى النهار شئت غدوة وعشية قلت ان الناس يكرهونه عشية و يقولون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك فقال سبحان الله لقد أمرهم بالسواك وهو يعلم أنه لابد فى الصائم خلوف وان استاك وما كان بالذى يأمرهم أن ينتنوا أفواههم عمدا مافى ذلك من الخير شئ بل فيه شر الا من ابتلى ببلاء لايجد منه بدا قال وكذا الغبار فى سبيل الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام من اغبرت قدماه فى سبيل الله حرمه الله على النار انما يؤجر عليه من اضطر اليه ولم يجد عنه محيصا فأما من ألقى نفسه فى البلاء عمدا فماله فى ذلك من الاجر شئ قيل ويدخل فى هذا أيضا من تكلف الدوران تكثيرا للمشى الى المساجد نظرا الى قوله عليه الصلاة والسلام وكثرة الخطا الى المساجد ومن تصنع فى طلوع الشيب لقوله عليه الصلاة والسلام من شاب شيبة فى الاسلام انما يؤجر عليهما من بلى بهما وفى المطلوب أيضا أحاديث مضعفة نذكر منها شيأ للاستشهاد والتقوية وان لم يحتج اليه فى الاثبات منها مارواه البيهقى عن ابراهيم بن عبدالرحمن حدثنا اسحق الخوارزمى قال سألت عاصما الاحول أيستاك الصائم بالسواك الرطب قال نعم أتراه أشد رطوبة من الماء قلت أول النهار وآخره قال نعم قلت عمن رحمك الله قال عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم وقال تفرد به ابراهيم بن عبدالرحمن الخوارزمى وقد حدث عن عاصم بالمناكير لايحتج به وروى ابن حبان فى كتاب الضعفاء عن ابن عمر رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك آخر النهار وهو صائم وأعله بابى ميسرة قال لايحتج به ورفعه باطل والصحيح عن ابن عمر رضى الله عنه من قوله قلنا كفى ثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعيف فيه مع تلك العمومات والله سبحانه أعلم *(فروع)* صوم ستة من شوال عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهته وعامة المشايخ لم يروا به باسا واختلفوا فقيل الافضل وصلها بيوم الفطر وقيل بل تفريقها فى الشهر ووجه الجواز أنه قد وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه باهل

فى الفم الان هذا الاثر بوعلى المضمضة والله أعلم

وقوله (لماروينا) يعنى من قوله عليه الصلاة والسلام خير خلال الصائم السواك

(فصل) (ومن كان مريضا فى رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه أفطر وقضى) وقال الشافعى رحمه الله لا يفطر هو يعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما يعتبر فى التيمم ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد يفضى الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه (وان كان مسافرا لا يستضر بالصوم فصومه أفضل وان أفطر جاز) لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض فانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى الحرج وقال الشافعى رحمه الله الفطر أفضل

الكتاب وجه الكراهة أنه قد يفضى الى اعتقاد لزومه من العوام لكثرة المداومة ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر نحن الى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه فاما عند الامن من ذلك فلا بأس لورود الحديث به ويكره صوم يوم النيروز والمهرجان لان فيه تعظيم أيام نهينا عن تعظيمها فان وافق يوما كان يصومه فلا بأس به ومن صام شعبان ووصله برمضان فحسن ويستحب صوم أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر مالم يظن الحاقه بالواجب وكذا صوم يوم عاشوراء ويستحب أن يصوم قبله يوما أو بعده يوما فان أفرده فهو مكروه للتشبه باليهود وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب وللحاج ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وهى كراهة تنزيه لانه لاخلاله بالاهم فى ذلك الوقت اللهم الا أن يسىء خلقه فيوقعه فى محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن أداء أفعال الحج وسيأتى صوم المسافر ويكره صوم الصمت وهو أن يصوم ولا يتكلم يعنى يلتزم عدم الكلام بل يتكلم بخير وبحاجته ان عنت ويكره صوم الوصال ولو يومين ويكره صوم الدهر لانه يضعفه أو يصير طبعا له ومبنى العبادة على مخالفة العادة ولا يحل صوم يومى العيد وأيام التشريق وأفضل الصيام صيام داود صم يوما وأفطر يوما ولا بأس بصوم يوم الجمعة منفردا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله ولا تصوم المرأة التطوع الا باذن زوجها وله أن يفطرها وكذا المملوك بالنسبة الى السيد الا اذا كان غائبا ولا ضرر فى ذلك عليه فان ضرره ضرر بالسيد فى ماله وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمنذور وصيامات الكفارات كالنفل الا كفارة الظهار لما يتعلق به من حق الزوجة كما ستعلم فى الظهار ان شاء الله تعالى

(فصل) هذا الفصل فى العوارض وهى حرية بالتأخير *الاعذار المبيحة للفطر المرض والسفر والحبل والرضاع اذا أضر بها أو بولدها والكبر اذا لم يقدر عليه والعطش الشديد والجوع كذلك اذا خيف منهما الهلاك أو نقصان العقل كالامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذا الذى ذهب به متوكل السلطان الى العمارة فى الايام الحارة والعمل الحثيث اذا خشى الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازى اذا كان يعلم يقينا أنه يقاتل العدو فى شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقيما (قوله هو يعتبر خوف الهلاك) الظاهر من كلام أصحابهم أنه كقولنا وجه قولنا أن قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يبيح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر له انما هو لدفع الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو ابطاء البرء أو فساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن أمارة أو تجربة أو باخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سئل عنه القاضى الامام فقال الخوف ليس بشىء وفى الخلاصة لو كان له نوبة حمى فاكل قبل أن تظهر يعنى فى يوم النوبة لا بأس به (قوله وقال الشافعى الفطر أفضل) والحق أن قوله كقولنا ولم يحك ذلك عنه انما هو مذهب أحمد رحمه الله

(فصل) (قوله ازداد مرضه) أى لشدة الجوع والعطش أصل ذلك قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعامة العلماء على ان هذه الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لانه متنوع منه ما ينفعه الصوم ومنه ما يضره والمراد منه هذا كالنوم لما كان متنوعا لا يتعلق الحدث بنفس النوم بل بنوم هو سبب لاسترخاء المفاصل ثم عندنا المراد مرض يزداد بالصوم وعند الشافعى رحمه الله مرض يخاف بالصوم فيه تلف النفس أو العضو

(فصل) لما ذكر مسائل الصوم شرع فى هذا الفصل ببيان وجوه الاعذار المبيحة للفطر فى الصوم وما يتعلق بها وكلا مواضع وحاصله أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لتنوعه الى ما يزداد بالصوم والى ما يخف به وما يخف به لا يكون مرخصا لا محالة فجعلنا ما يزداد به مرخصا كخوف الهلاك لوجود ما هو الاصل فى الباب وهو المشقة فيه ومعرفة ذلك اما أن تكون باجتهاده بان يعلم من نفسه أن حماه زاد شدة أو عينه وجعا واما بقول طبيب حاذق مسلم والشافعى رحمه الله اعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما فى التيمم وأما السفر بنفسه فرخص لانه لا يعرى عن المشقة فاذا كان مسافرا لا يضره الصوم فالصوم أفضل عندنا خلافا له هكذا نقلت هذه المسئلة فى كتب أصحابنا على خلاف ما وقعت فى كتب أصحاب الشافعى فان الغزالى رحمه الله ذكر أن الصوم أحب فى السفر من الافطار لتبرأ ذمته استدل الشافعى رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم

لقوله

لقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام فى السفر ولنا أن رمضان أفضل الوقتين فكان الاداء فيه أولى وما رواه محمول على حالة الجهد (واذا مات المريض أو المسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء) لانهما لم يدركا عدة من أيام أخر (ولو صح المريض وأقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة والاقامة) لوجود الادراك بهذا المقدار وفائدته وجوب الوصية بالاطعام

والحديث الذى رواه فى الصحيحين وسنورده وقول الظاهرية انه لا يجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فجعل السبب فى حقه ادراك العدة فلا يجوز قبل السبب (قوله ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) والصوم فى أفضل وقتى الصوم أفضل منه فى غيره فان قيل ان أردتم أنه أفضل فى حق صوم المقيم فلا يفيد وان مطلقا منعناه ونسنده بمارويناه وتلوناه قلنا نختار الثانى ووجهه عموم قوله تعالى فى رمضان وأن تصوموا خير لكم ومارويتم مخصوص بسببه وهو ما روى فى الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام كان فى سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الصيام فى السفر وكذا ما روى مسلم عن جابر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح الى مكة فى رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فشربه فقيل له ان بعض الناس قد صام فقال أولئك العصاة محمول على أنهم استضروا به بدليل ما ورد فى صحيح مسلم فى لفظ فيه فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم وروراه الواقدى فى المغازى وفيه وكان أمرهم بالفطر فلم يقبلوا والعبرة وان كانت لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن يحمل عليه دفعا للمعارضة بين الاحاديث فانها صريحة فى الصوم فى السفر ففى مسلم عن حمزة الاسلمى أنه قال يا رسول الله أجد فى قوة على الصيام فى السفر فهل على جناح قال عليه الصلاة والسلام هى رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه وفى الصحيحين عن أنس كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وفيهما عن أبى الدرداء خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض غزواته فى حر شديد حتى ان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم الا رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذه تدل على جواز الصوم وثم ما يدل على خلافه وهو ما فى مسند عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى عن صفوان بن عبد الله بن صفوان بن أمية الجمحى عن أم الدرداء عن كعب بن عاصم الاشعرى عن النبى صلى الله عليه وسلم ليس من امبر امصيام فى امسفر وهذه لغة بعض أهل اليمن يجعلون مكان الالف واللام الالف والميم وعن عبد الرزاق رواه أحمد فى مسنده وما فى ابن ماجه عن عبد الله بن موسى التيمى عن أسامة بن زيد عن ابن شهاب عن أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صائم رمضان فى السفر كالمفطر فى الحضر وأخرجه البزار عن عبد الله ابن عيسى المدنى حدثنا أسامة بن زيد به ثم قال هذا حديث أسنده أسامة بن زيد وتابعه يونس ورواه ابن أبى ذئب وغيره عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه موقوفا على عبد الرحمن ولو ثبت مرفوعا كان خروجه عليه الصلاة والسلام حين خرج فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وأمر الناس بالفطر دليلا على نسخه اه واعلم أن هذا فى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما خرج عليه الصلاة والسلام عام الفتح فى رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر قال الزهرى وكان الفطر آخر الامرين وقال ابن القطان هكذا قال يعنى البزار عبد الله بن عيسى وقال غيره أى غير البزار عبد الله بن موسى وهو أشبه بالصواب وهو عبد الله بن موسى بن ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله التيمى القرشى يروى عن أسامة بن زيد وهو لا بأس به اه وهذا مما

نظيره التيمم بخلاف السفر فان الرخصة متعلقة بنفس السفر اذ هو غير متنوع بل هو سبب المشقة لا محالة (قوله أفضل الوقتين) للمسافر وقتان أحدهما أيام رمضان والثانى عدة من أيام أخر وأيام رمضان أفضل لما جاء فى الحديث من تطوع فى رمضان كان كمن أدى فريضة فى شعبان وقال عليه الصلاة والسلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله أى من حيث الثواب (قوله وما رواه محمول على حال الجهد) أى

(ليس من البر الصيام فى السفر) روى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الحديث (ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) لان عدة من أيام أخر كالخلف عن رمضان والخلف لا يساوى الاصل بحال (وما رواه محمول على حالة الجهد) بفتح الجيم أى المشقة على ما ذكرنا فى سببه آنفا وقوله (وان مات المريض أو المسافر وهما على حالهما) أى من المرض والسفر (لم يلزمهما القضاء) لان الله تعالى أوجب عليهما القضاء فى عدة من أيام أخر و(لم يدركا عدة من أيام أخر) وقوله (ولو صح المريض) ظاهر وقوله (وفائدته) أى فائدة لزوم القضاء (وجوب الوصية بالاطعام) بقدر الصحة والاقامة فاذا أوصى يؤدى الوصى من ثلث ماله لكل يوم مسكينا بقدر ما يجب فى صدقة الفطر وان لم يوص وتبرع الورثة جاز وان لم يتبرعوا لا يلزمهم الاداء بل يسقط فى حكم الدنيا

(وذ كر الطحاوى فيه) أى فى وجوب الوصية (خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف و بين محمد رحمهم الله) فقال ولو زال عنه العذر وقدر على قضاء البعض دون البعض فانه ينظر ان قضى فيما قدر ولم يفرط فيه ثم مات فلا يلزمه قضاء ما بقى لانه لم يدرك من وقت قضائه الا قدر ما قضى وان لم يصم فيما قدر عليه حتى مات وجب عليه قضاء الكل فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف لان ما قدر يصلح فيه قضاء اليوم الاول والذى بعده وهلم جرا فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل ولم يصم وليس كذلك اذا صام فيما قدر لانه بالصوم تعين أن لا يصلح فيه قضاء يوم آخر وقال محمد لا يلزمه القضاء الا مقدار ما قدر عليه لانه ما أدرك الا ذلك فلم يلزمه غيره قال المصنف (وليس بصحيح) يعنى أن الصحيح أن قولهما كقول محمد (وانما الخلاف فى النذر) وهو أن يقول المريض لله على أن أصوم شهرا فاذا مات قبل أن يصح لم يلزمه شئ وان صح يوما واحدا لزمه أن يوصى بجميع الشهر عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وقال محمد لزمه بقدر ما صح لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله فصار كقضاء رمضان (والفرق لهما) بين قضاء رمضان والنذر (٢٧٤) ماذ كره فى الكتاب (أن النذر سبب) وقد وجد والمانع وهو عدم صحة الذمة فى التزام أدائه قد زال بالبرء واذا وجد السبب المقتضى وزال المانع يظهر الوجوب لا محالة وصار كصحيح نذر فمات قبل الاداء واذا ظهر الوجوب ولم يتحقق الاداء يصار الى الخلف وهو الفدية (وفى هذه المسئلة السبب ادراك العدة) وادراكها لم يتحقق بكماله بل ببعضها تحقق (فيتقدر بقدره) وفيه بحث من وجهين أحدهما أن القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين وسبب الاداء شهود الشهر فكذا سبب القضاء والثانى أن جزء السبب ليس له حكم كله فلا يكون لبعض السبب أثر فى بعض الحكم والجواب عن الاول أن ذلك ليس فيما يتعلق به نفس الوجوب بل فيما يتعلق به تسليم الوجوب أو مثله وهو الخطاب وهذا من مزال الاقدام فلا تغفل وعن الثانى بان جزء السبب لا يجوز أن يؤثر فى كل الحكم والا لكان هو العلة فما فرضناه جزأ لا يكون جزأ هذا خلف باطل وأما أن يكون جزء السبب علة تامة لبعض الحكم فلا مانع عنه ألا ترى أن بالقدر والجنس يحرم الفضل والنسيئة وبأحدهما يحرم النسيئة وكل ذلك قررناه فى التقرير مستوفى لكن قال (وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه) الصوم المذكور فى كتاب الله ثمانية أربعة منها متتابعة وأربعة صاحبها فيها بالخيار أما المتتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا وأما غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد أما صوم رمضان فلا كلام لاحد فى وجوب التتابع فيه وأما غيره فقد ضبطه المشايخ بان كل ما شرع فيه العتق كان التتابع فيه واجبا وما لا فلا فيكون قضاء رمضان مما فيه لمن عليه الخيار ولان النص مطلق والعمل به واجب وفيه بحث من وجهين أحدهما أن القضاء يحكى الاداء والتتابع واجب فى الاداء فكان مغنيا عن تقييد نص القضاء والثانى أن أبى بن كعب رضى الله عنه قرأ فعدة من أيام أخر متتابعات فهلا اعتبرتم قراءته مقيدة كما عملتم بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين والجواب عن الاول أن الامر لو كان كما ذكرتم لما قال صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن تقطيع قضاء رمضان ذلك اليك أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضاه الدرهم (٢٧٥) والدرهمين ألم يكن قضاء قال نعم قال عليه الصلاة والسلام فالله أحق أن يعفو و يغفر فانه صلى الله عليه وسلم كان أعلم بذلك وعن الثانى ما قيل ان قراءة أبى رضى الله عنه لم تشتهر اشتهار قراءة ابن مسعود فكان كخبر الواحد فلا يزاد به على كتاب الله قوله (لكن المستحب المتابعة) أى التتابع (مسارعة الى اسقاط الواجب وان أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر صام الثانى لانه وقته وقضى الاول بعده لانه فى وقت القضاء ولا فدية عليه) خلافا للشافعى رحمه الله فانه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما و يقول القضاء مؤقت بما بين رمضانين مستدلا بما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض الى شعبان وهذا بيان منها لآخر وقت ما يجوز التأخير اليه ثم يجعل تأخير القضاء عن وقته كتأخير الاداء عن وقته وتأخير الاداء لا ينفك عن موجب فكذا تأخير القضاء وهذا كما ترى ليس فيه ما يعول عليه لان تأخيرها القضاء الى شعبان قد يكون اتفاقيا ولو سلم ذلك فايجاب الفدية لا أصل له لانه لا فدية فى الشرع على القادر على الاصل وبالتأخير لم يثبت العجز ولنا ان الله تعالى أمر بالقضاء مطلقا والامر المطلق لا يوجب الفور بل على التراخى ولهذا لو تطوع جاز بالاتفاق ومذهبنا مروى عن على وابن مسعود رضى الله عنهما وقوله

وذ كر الطحاوى فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف و بين محمد وليس بصحيح وانما الخلاف فى النذر والفرق لهما أن النذر سبب فيظهر الوجوب فى حق الخلف وفى هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما أدرك (وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه) لاطلاق النص

يتمسك به القائلون بمنع الصوم لا غيرهم باعتبار ما كان آخر الامر فالحاصل التعارض بحسب الظاهر والجمع ما أمكن أولى من اهمال أحدهما واعتبار نسخه من غير دلالة قاطعة فيه والجمع بما قلنا من حمل ما ورد من نسبة من لم يفطر الى العصيان وعدم البر وفطره بالكديد على عروض المشقة خصوصا وقد ورد ما قدمناه من نقل وقوعها فيجب المصير اليه خصوصا وأحاديث الجواز أقوى ثبوتا واستقامة مجيء وأوفق لكتاب الله تعالى قال الله تعالى بعد قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فعلل التأخير الى ادراك العدة بارادة اليسر واليسر أيضا لا يتعين فى الفطر بل قد يكون اليسر فى الصوم اذا كان قويا عليه غير مستضر به لموافقة الناس فان فى الائتساء تخفيفا ولان النفس توطنت على هذا الزمان ما لم تتوطن على غيره فالصوم فيه أيسر عليها وبهذا التعليل علم أن المراد بقوله فعدة من أيام أخر ليس معناه يتعين ذلك بل المعنى فافطر فعليه عدة أو المعنى فعدة من أيام أخر يحل له التأخير اليها لا كما ظنه أهل الظواهر (قوله وحكى الطحاوى رحمه الله فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف و بين محمد) وهو أن عندهما يلزمه اذا صح وأقام يوما قضاء الكل فيلزم الايصاء بالجميع وعند محمد انما يلزمه قدر ما صح وأقام والصحيح الاتفاق فى القضاء وهو انما يلزمه قدر الصحة والاقامة وأن الخلاف انما هو فى النذر وهو ما اذا قال المريض لله على صوم شهر مثلا فصح يوما فعندهما يلزمه الكل والايصاء به وعند محمد رحمه الله قدر ما صح وجه الفرق لهما أن النذر هو السبب فى وجوب الكل فاذا وجد منه فى المرض ومات من ذلك المرض فلا شئ عليه

عند لحوقه المشقة فانه روى أن النبى عليه السلام رأى رجلا مغشيا عليه والناس اجتمعوا حوله فسأل النبى عليه السلام عن ذلك فقالوا صائم وكان ذلك الرجل مسافرا فقال عليه السلام ليس من البر الصيام فى السفر الحديث فمن كان مثل ذلك الرجل فى لحوق المشقة اياه فالفطر أفضل (قوله وذ كر الطحاوى رحمه الله فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف و بين محمد رحمهم الله وليس بصحيح) ذ كر الطحاوى ان على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله يلزمه قضاء جميع الشهر وان صح يوما واحدا وعلى قول محمد رحمه الله يلزم القضاء بقدر ما صح وليس بصحيح وانما الخلاف فى النذر فانه اذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل أن يصح لم يلزمه شئ وان صح يوما لزمه أن يوصى بكل الشهر عندهما وعند محمد رحمه الله بقدر ما أدرك اعتبارا بقضاء رمضان اذ ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وصورته اذا نذر فى رجب وهو مريض أن يصوم شعبان فدخل شعبان وهو مريض فمات لم يلزمه الايصاء ولو صح من شعبان يوما لزمه الايصاء بالفداء لتمام شعبان عندهما خلافا لمحمد رحمهم الله فاما الصحيح اذا نذر صوم شهر ثم مات قبل تمام الشهر يلزمه أن يوصى به بالاجماع والفرق لمحمد رحمه الله أن صوم الشهر يجب فى ذمة الصحيح فوجب عليه تفريغ ذمته بالخلف عند تعذر الاصل بخلاف المريض لانه ليس له ذمة صحيحة فى التزام أداء الصوم حتى يبرأ ولهذا لو لم يبرأ حتى مات لم يلزمه شئ من المنذور فصار نظير قضاء رمضان (قوله ولا فدية عليه) وعند الشافعى رحمه الله يقضى بيوم ويتصدق بمد لكل يوم بناء على أن القضاء عنده موقت بما بين رمضانين فلما لم يقض بينهما يجب لتأخيره الفداء وهو يعتمد على حديث عائشة رضى الله عنها انها قضت أيام حيضها من رمضان فى شعبان من السنة القابلة فعلم أنه موقت به وقلنا انما كانت تفعل كذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم شعبان كله فلو صامت قبل شعبان ربما يحتاج النبى صلى الله عليه وسلم اليها فلزم افطارها لحاجة النبى عليه السلام أو ترك اجابة النبى عليه السلام (قوله حتى كان له أن يتطوع) يعنى عقيب انقضاء رمضان ولا يأثم به فعلم ان وجوبه ليس

لكن المستحب المتابعة مسارعة الى اسقاط الواجب (وان أخره حتى دخل رمضان آخر صام الثانى) لانه فى وقته (وقضى الاول بعده) لانه وقت القضاء (ولا فدية عليه) لان وجوب القضاء على التراخى حتى كان له أن يتطوع

فان صح صار كانه قال ذلك فى الصحة والصحيح لو قاله ومات قبل ادراك عدة المنذور لزمه الكل فكذلك هذا بخلاف القضاء لان السبب هو ادراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور فى النذر انما يصح على تقدير كون النذر بذلك غير موجب شيأ فى حالة المرض والا لزم الكل وان لم يصح لتظهر فائدته فى الايصاء بل هو معلق بالصحة وان لم يذكر أدوات التعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما أمكن والنذر مما يتعلق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فلله على كذا فينزل عند الصحة فيجب الكل ثم يعجز عنه لعدم ادراك العدة فيجب الايصاء كما لو لم يجعل معلقا فى المعنى على ما قلنا وأما قولهم السبب ادراك العدة فهل المراد أن ادراك العدة سبب لوجوب القضاء على المريض أو الاداء فصرح فى شرح الكنز فقال فى الفرق المذكور وسبب القضاء ادراك العدة فيتقدر بقدره وفى المبسوط جعله سبب وجوب الاداء وعلى ظاهر الاول ان سبب القضاء على ما اعترفوا بصحته هو سبب وجوب الاداء فيكون ادراك العدة سبب وجوب الاداء كما ذكره فى المبسوط و يلزمه عدم حل التأخير عن أول عدة يدركها فان قال سبب وجوب الاداء لا يستلزم حرمة التأخير عنه قلنا فليكن نفس رمضان سبب وجوب الاداء على المريض اذ لا مانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم فاذا كان منتفيا لزم اذ هو الاصل و يلزمه الايصاء بالكل اذا لم يدرك العدة كما هو قول محمد على رواية الطحاوى (قوله ولا فدية عليه) وقال الشافعى رحمه الله عليه الفدية ان أخره بغير عذر لما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال فى رجل مرض فى رمضان فافطر ثم صح فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر يصوم الذى أدركه ثم يصوم الذى أفطر فيه و يطعم عن كل يوم مسكينا ولنا اطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر من غير قيد فكان وجوب القضاء على التراخى فلا يلزمه بالتأخير شئ غير أنه تارك للاولى من المسارعة وما رواه غير ثابت ففى سنده ابراهيم بن نافع قال أبو حاتم الرازى كان يكذب وفيه أيضا من اتهم بالوضع

(فصل ومن كان مريضا) (قال المصنف وفى هذه المسئلة السبب الخ) أقول أى سبب وجوب القضاء وهو الاتيان به لا سبب نفس الوجوب

(والحامل والمرضع) قال في الذخيرة المراد بالمرضع ههنا الظئر لان الام لا تفطر اذا كان للولد أب لان الصوم فرض عليها دون الارضاع وقال شيخ شيخي عبد العزيز ينبغي أن يشترط يسار الاب أو عدم أخذ الولد ضرع غير الام وقوله (لانه افطار بعذر) قيل نعم هو عذر ولكن لا في نفس الصائم بل لاجل غيره ومثله لا يعتد به ألا ترى أنه لو أكره على شرب الخمر بقتل أبيه أو ابنه لم يحل له الشرب وأجيب بان الحامل والمرضع مامورة بصيانة الولد مقصودة وهي لا تتأتى بدون الافطار عند الخوف فكانت مامورة بالافطار والامر بالافطار مع الكفارة التي بناؤها على الوجوب عن الافطار لا يجتمعان بخلاف الاكراه فانه ليس كل أحد مامورا واقصد بصيانة غيره بل نشأ الامر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت بتفاوت الامر قصدا وضمنا وقوله (فيما اذا خافت على الولد الخ) يعني اذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق واذا خافت على ولدها فافطرت وجب القضاء والفدية على أصح أقواله عندهم (هو يعتبره بالشيخ الفاني) فان الفطر

(٢٧٦)

(والحامل والمرضع اذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما أفطرتا وقضتا) دفعا للحرج (ولا كفارة عليهما) لانه افطار بعذر (ولا فدية عليهما) خلافا للشافعي رحمه الله فيما اذا خافت على الولد هو يعتبره بالشيخ الفاني ولنا أن الفدية بخلاف القياس في الشيخ الفاني والفطر بسبب الولد ليس في معناه لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه أصلا (والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام يفطر و يطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات) والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قيل معناه لا يطيقونه

(قوله اذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما) يرد ما وقع في بعض الحواشي معزيا الى الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لوجوب الارضاع عليها بالعقد بخلاف الام فان الاب يستأجر غيرها وكذا عبارة غير القدوري أيضا تفيد ان ذلك للام وكذا اطلاق الحديث وهو ما روى أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحبلى والمرضع الصوم ولان الارضاع واجب على الام ديانة (قوله هو يعتبره) أي كلا من الحامل والمرضع (بالشيخ الفاني) في حكم هو وجوب الفدية بافطاره بجامع أنه انتفع به من لم يلزمه الصوم غير أنه الولد في الفرع قلنا القياس ممتنع بشرع الفدية على خلاف القياس اذ لا مماثلة تعقل بين الصوم والاطعام والالحاق دلالة متعذر لان الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل الى الفدية لعجزه عنده والطفل لا يجب عليه بل على أمه ولم ينتقل عنها شرعا الى خلف غير الصوم بل أجيز لها التأخير فقط رحمة على الولد الى خلف هو الصوم بخلاف الشيخ فانه لا قضاء عليه بل أقيمت الفدية مقام الصيام في حقه وحاصل الدفع فيهما أنه اختلاف الحكم في الاصل والفرع فانه في الاصل وجوب الفدية عوضا عن الصوم لسقوطه بها ولا سقوط في الحامل (قوله و يطعم الخ) وعن

بعضهم (قوله والحامل والمرضع) وفي الذخيرة المراد من المرضع الظئر فهي لا تتمكن من الامتناع من الارضاع لوجوبه عليها بعقد الاجارة فاما الام فليس عليها الارضاع الا اذا امتنع على الاب استئجار مرضع أخرى (قوله هو يعتبره بالشيخ الفاني) له ان هذا افطار ينتفع به من لا يلزمه القضاء وهو الولد فتجب الفدية كافطار الشيخ الفاني ولنا ان الفدية ثبتت بخلاف القياس في الشيخ الفاني لانه لا مماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى والفطر بسبب الولد ليس في معناه حتى يلحق به دلالة لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب ولا وجوب على الولد أصلا (قوله والشيخ الفاني) سمي لقربه الى الفناء أو لانه فنيت قوته (قوله كما يطعم في الكفارات) نصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير لان طعام المسكين عهد في الشرع هكذا والاصل فيه قوله تعالى وعلى

حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني ولان فيه منفعة نفسها و ولدها فبالنظر الى نفسها يجب القضاء و بالنظر الى منفعة ولدها تجب الفدية ولنا أن الفدية فيه ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس (والفطر بسبب الولد ليس في معناه لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه أصلا) ألا ترى أنه لو كان له مال لم تجب على ماله ولم تتضاعف بتضاعف الولد فلا يلحق به دلالة أيضا وقوله (والشيخ الفاني) وصف بما بين المراد به بقوله (الذي لا يقدر على الصيام) وسمي فانيا اما لقربه الى الفناء أو لانه فنيت قوته ووجوب الفدية عليه مذهبنا وقال مالك رحمه الله لا تجب عليه الفدية لان الاصل وهو الصوم لم يجب عليه فلا يجب خلفه وقلنا السبب وهو شهود الشهر تناوله حتى لو تحمل المشقة وصام وقع عن فرضه وانما يباح له الافطار بعذر ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء كالمرض والسفر فوجبت الفدية كمن مات وعليه الصوم (والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية) قال أهل التفسير (معناه لا يطيقونه) فهو كقوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا ولو

(قوله والامر بالافطار مع الكفارة الى قوله لا يجتمعان) أقول منقوض بحديث فليحنث وليكفر فتامل في الجواب (قال المصنف هو يعتبره بالشيخ الفاني) أقول قال ابن الهمام أي كلا من الحامل والمرضع اه والاظهر ارجاع الضمير الى محل النزاع (قال المصنف والولد لا وجوب عليه أصلا ألا ترى الخ) أقول يعني أن الولد لا تجب عليه الفدية ولا يخفى عليك أن عدم الوجوب عليه أجلى من أن يحتاج الى مثل هذا التنوير (قوله لم تجب على ماله ولم تتضاعف) أقول يعني أن الفدية لم تجب ولم تتضاعف (قوله كمن مات وعليه الصوم) أقول فيه نوع مصادرة فان جوازه فيه بطريق الالحاق بالشيخ الفاني كما يجيء

فان قيل روي عن الشعبي رحمه الله أنه قال لما نزل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية كان الاغنياء يفطرون و يفتدون والفقراء يصومون بناء على أن في بدء الاسلام كان الرجل مخيرا بين الصوم والفدية ثم نسخت بعد ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به أجيب بان الآية ان وردت في الشيخ الفاني كما ذهب اليه بعض السلف فظاهر وان وردت في التخيير فكذلك

(٢٧٧)

ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز (ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به أطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير) لانه عجز عن الاداء في آخر عمره

الطحاوي أنه لا فدية عليه وهو مذهب مالك رحمه الله لانه عاجز عجزا مستمرا الى الموت فكان كالمريض اذا مات قبل أن يصح والمسافر قبل أن يقيم وهذه الآية منسوخة وعن سلمة بن الاكوع لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية الآية كان من أراد أن يفطر و يفدي فعل حتى أنزلت الآية التي بعدها فنسختها ولنا ما روى عطاء أنه سمع ابن عباس رضي الله عنه يقرأ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس رضي الله عنه ليست بمنسوخة وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا رواه البخاري وهو مروي عن علي بن أبي طالب وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو عن أحد منهم خلاف ذلك فكان اجماعا وأيضا لو كان لكان قول ابن عباس رضي الله عنهما ليست بمنسوخة مقدما لانه مما لا يقال بالرأي بل عن سماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا بتقدير حرف النفي لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم تالله تفتأ تذكر يوسف أي لا تفتأ وفيه يبين الله لكم أن تضلوا أي أن لا تضلوا رواسي أن تميد بكم وقال شاعر

فقلت يمين الله أبرح قاعدا * ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

أي لا أبرح وقال

تنفك تسمع ما حييـ * ـت بهالك حتى تكونه

أي لا تنفك ورواية الافقه أولى ولان قوله تعالى وأن تصوموا خير لكم ليس نصا في نسخ اجازة الافتداء الذي هو ظاهر اللفظ هذا ولو كان الشيخ الفاني مسافرا فمات قبل الاقامة قيل ينبغي أن لا يجب عليه الايصاء بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لا في التغليظ فانما ينتقل وجوب الصوم عليه الى الفدية عند وجود سبب التعيين ولا تعيين على المسافر فلا حاجة الى الانتقال ولا تجوز الفدية الا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فانيا لا يرجى برؤه جازت له الفدية وكذا لو نذر صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له أن يفطر و يطعم لانه استيقن أن لا يقدر على قضائه فان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله و يستقيله وان لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر و يقضيه في الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر يوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت الفدية عنه ولو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يكفر به من المال فان مات فاوصى بالتكفير جاز من ثلثه هذا و يجوز في الفدية طعام الاباحة أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتنصيص على الصدقة فيها والاطعام في الفدية (قوله لان شرط الخلفية) أي شرط وقوع الفدية خلفا عن الصوم دوام العجز عن الصوم فخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة قبل بالتيمم لان خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء لا يقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن

الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس رضي الله عنه أي يطوقونه ولا يطيقونه وقد يحذف حرف لا في الكلام قال الله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا أي لئلا تضلوا ولانه وقع الياس عن الاصل لان حدوث القوة فيه موهوم لانه

لان النسخ انما ثبت في حق القادر على الصوم فبقي الشيخ الفاني على حاله كما كان وقوله (ولو قدر على الصوم) يعني به مما فدى (بطل حكم الفداء) وصار كان لم يكن ووجب عليه الصوم فان قيل القدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالخلف لا تبطل الخلف كما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمم وههنا حصل المقصود وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه أجيب بان القدرة ههنا على الاصل انما هي قبل حصول المقصود بالخلف لان دوام هذا العجز الى الموت شرط صحة هذا الخلف فان الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه كل وقت الى موته واليه أشار بقوله (لان شرط الخلفية استمرار العجز) وقوله (ومن مات وعليه قضاء رمضان) أي قرب منه لان الايصاء بعد الموت غير متصور وقوله (لانه عجز عن الاداء في آخر عمره) استعمل الاداء في موضع القضاء والعجز عن القضاء بحيث لا يرجى في معنى الشيخ الفاني فيلحق به دلالة بالطريق الاولى لان عجز الميت ألزم

(قوله فان قيل روي عن الشعبي الى قوله والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به) أقول الشيخ الفاني على هذا التقدير ليس من متناولات الآية الكريمة حتى يكون استدلالا بالمنسوخ فالاظهر اتمام الكلام بقوله فلا تتناول الآية الكريمة محل النزاع (قوله فبقي الشيخ الفاني على حاله) أقول كيف يبقى الشيخ الفاني على حاله وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه لم يتناوله على هذا التفسير (قال المصنف لان شرط الخلفية استمرار العجز) أقول فان قوله تعالى لا يطيقونه محمول على الاستمرار اذ لا تجب الفدية على المريض والمسافر

فصار كالشيخ الفانى ثم لابد من الايصاء عندنا خلافا للشافعى رحمه الله وعلى هذا الزكاة هو يعتبره بديون العباد اذ كل ذلك حق مالى تجرى فيه النيابة ولنا أنه عبادة ولابد فيه من الاختيار وذلك فى الايصاء دون الورثة لانه جبرية ثم هو تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث

الاياس لا بشرط دوامه فاذا يجب الاعتداد بالدم اذا عاد بعد الانقطاع فى سن الاياس فى المستقبل أو فى العدة التى فرض عوده فيها حتى تستأنف للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لا فى الانكحة المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذى ذكرناه لا على ماذكر فى النهاية (قوله وصار كالشيخ الفانى) الحاقا بطريق الدلالة لا بالقياس ووجهه أن الكلام فى مريض عجز عن الاداء وعليه الصوم ولا شك أن كل من سمع أن الشيخ الفانى الذى لا يقدر على الصوم يجزى عنه الاطعام علم أن سبب ذلك عجزه عجزا مستمرا الى الموت فان الشيخ الفانى الذى علق عليه هذا الحكم هو الذى كل يوم فى نقص الى أن يموت فيكون الوارد فى الشيخ الفانى واردا فى المريض الذى هو بتلك الصفة لا فرق الا بأن الوجوب لم يسبق حال جواز الاطعام فى الشيخ الفانى الا بقدر ما يثبت ثم ينتقل والمريض تقرر الوجوب عليه قبله بادراك العدة وعجزه الآن بسبب تقصيره فى المسارعة الى القضاء ومعلوم أنه اذا كان الوجوب على التراخى لا يكون بذلك التأخير جانيا فلا أثر لهذا الفرق فى ايجاب افتراق الحكم * واعلم أنهم منعوا فى الاصول الالحاق بالشيخ الفانى بطريق الدلالة كما منعوه بطريق القياس لان شرطه ظهور المؤثر وأثره غير أنه فى الدلالة لا يفتقر الى أهلية الاجتهاد بخلاف القياس وذلك منتف فى الشيخ الفانى فان ظهور المؤثر فيه وهو العجز انما يصلح لاسقاط الصوم وهنا مقام آخر وهو وجوب الفدية ولا يعقل العجز مؤثرا فى ايجابها لكنا نقول ذلك فى غير المنصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لان ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وان لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالاشارة وقد قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية أى لا يطيقونه (قوله ثم لابد من الايصاء عندنا) أى فى لزوم الاطعام على الوارث (خلافا للشافعى رحمه الله وعلى هذا الزكاة) أى اذا مات من عليه دين الزكاة بان استهلك مال الزكاة بعد الحول والعشر بعد وقت وجوبه لا يجب على وارثه أن يخرج عنه الزكاة والعشر الا أن يوصى بذلك ثم اذا أوصى فانما يلزم الوارث اخراجهما اذا كانا يخرجان من الثلث فان زاد دينهما على الثلث لا يجب على الوارث فان أخرج كان متطوعا عن الميت ويحكم بجواز أجزائه ولذا قال محمد فى تبرع الوارث يجزيه ان شاء الله تعالى كما اذا أوصى بالاطعام عن الصلوات على ما نذكر ويصح التبرع فى الكسوة والاطعام لا الاعتاق لان فى الاعتاق بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام فى الكسوة والاطعام وجه قول الشافعى ما فى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان أمى ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها فقال لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها قال نعم قال فدين الله أحق وفى رواية جاءت امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله ان أمى ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها الحديث الى أن قال فصومى عن أمك وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام من مات وعليه صيام صام عنه وليه قلنا الاتفاق على صرف الاول عن ظاهره فانه لا يصح

يزداد ضعفه كل يوم بخلاف المريض وقال مالك رحمه الله لا فدية عليه لان أصل الصوم لم يلزمه بعجزه فكيف يلزمه خلفه والحجة عليه ما تلونا (قوله ثم لابد من الايصاء عندنا) أى للزوم الاداء على الوارث وان لم يوص وتبرع الوارث جاز (قوله خلافا للشافعى رحمه الله) وخلافه فى مواضع أحدها فى لزوم الاداء على الوارث اذا لم يوص فعنده يلزمه وعندنا لم يلزمه والثانى فى اعتبار الثلث فعندنا يجب الاطعام من الثلث اذا أوصى وعنده يلزمه ذلك من جميع المال أوصى أو لم يوص والثالث فى قدر الاطعام وقد ذكرناه (قوله وعلى هذا الزكاة) يعنى ومن مات وعليه زكاة ولم يؤدها فأوصى بها فادى عنه وليه من الثلث وعند الشافعى رحمه الله تعالى عليه لا يحتاج الى الايصاء (قوله ثم هو تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث) أى الايصاء بالفدية تبرع ابتداء بدليل

(ثم لابد من الايصاء) لالزام الوارث فان لم يوص فللوارث أن يخرجه ولا يلزمه واذا أوصى أخرج عنه من ثلث المال مقدار صدقة الفطر (عندنا خلافا للشافعى) فى جميع ذلك أما خلافه فى المقدار فلان المقدار الواجب عنده مد وأما فى الباقى فلانه يعتبر هذا الدين بديون العباد بجامع أن كلا منهما حق مالى تجرى فيه النيابة فكما أن ديون العباد تخرج من جميع المال وان لم يوص فكذلك هذا (ولنا أنه عبادة وكل ما هو عبادة لابد فيه من الاختيار وذلك فى الايصاء دون الورثة لانها جبرية ثم هو تبرع ابتداء) لان الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الافعال بالموت فصار الصوم كأنه سقط فى حق الدنيا فكانت الوصية باداء الفدية تبرعا بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود ثمة هو المال والفعل غير مقصود لحاجة العباد الى الاموال وكذلك الوصية بالزكاة واذا كان تبرعا (يعتبر من الثلث) وانما قال ابتداء لانها فى الآخرة تنوب عن الواجب على الميت

والصلاة

والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ وكل صلاة تعتبر بصوم يوم

فى الصلاة الدين وقد أخرج النسائى عن ابن عباس رضى الله عنهما وهو راوى الحديث الاول فى سننه الكبرى أنه قال لا يصلى أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد وفتوى الراوى على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ ونسخ الحكم يدل على اخراج المناط عن الاعتبار ولذا صرحوا بان من شرط القياس أن لا يكون حكم الاصل منسوخا لان التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم ابطال اعتباره اذ لو كان معتبرا لاستمر ترتيب الحكم على وفقه وقد روى عن عمر رضى الله عنه نحوه أخرجه عبد الرزاق وذكره مالك فى الموطا بلاغا قال مالك ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضى الله تعالى عنهم بالمدينة أن أحدا منهم أمر أحدا أن يصوم عن أحد ولا يصلى عن أحد اه وهذا مما يؤيد النسخ وأنه الامر الذى استقر الشرع عليه آخرا واذا أهدر كون المناط الدين فانما يعلل لوجوب الاداء عن الميت على الوارث بدين العباد فانه محل الاتفاق وليس هو الكائن فى صورة النزاع فلا يجب على الوارث الا بالايصاء ثم اذا أوصى لا يجب عليه الا بقدر الثلث الا أن يتطوع وعلى هذا دين صدقة الفطر والنفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيامات التى عليه والصدقة المنذورة والخراج والجزية وهذا لان هذه بين عقوبة وعبادة فما كان عبادة فشرط اجزائها النية ليتحقق أداؤها مختارا فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذى هو المقصود من التكليف وفعل الوارث من غير أمر المبتلى بالامر والنهى لا يحقق اختياره بل لما مات من غير فعل ولا أمر به فقد تحقق عصيانه بخروجه من دار التكليف ولم يمتثل وذلك يقرر عليه موجب العصيان اذ ليس فعل الوارث الفعل المأمور به فلا يسقط به الواجب كما لو تبرع به حال حياته وما كان فيهما مع ذلك معنى العقوبة فلا يخفى أنه فات فيه الامران اذ لم يتحقق ايقاع ما يستشقه منه ليكون زاجراله بخلاف ديون العباد فان المقصود من الامر بأدائها وصول المال الى من هو له ليدفع به حاجته ولذا اذا ظفر من له بجنسه كان له أخذه ويسقط عن ذمة من عليه فلزمت من غير ايصاء لتحقق حصول المقصود بفعل الوارث هنا وعن هذا قلنا لا يورث خيار الشرط والرؤية لانه رأى كان للميت بخلاف خيار العيب لانه جزء من العين فى المعنى احتبس عند البائع واذا علمت ما ذكرنا علمت أن المقصود من حقوق الله تعالى انما هى الافعال اذ بها تظهر الطاعة والامتثال وما كان ماليا منها فالمال متعلق المقصود أعنى الفعل وقد سقطت الافعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها فى دار التكليف فكان الايصاء بالمال الذى هو متعلقها تبرعا من الميت ابتداء فيعتبر من الثلث بخلاف دين العباد لان المقصود فيها نفس المال لا الفعل وهو موجود فى التركة فيؤخذ منها بلا ايصاء (قوله والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ) ووجهه أن المماثلة قد ثبتت

أنه لو لم يوص لا يجب على الوارث كسائر الوصايا بالقرب ودين الزكاة لا يعد دينا مطلقا وذلك لان الواجب عليه فعل اختيارى المال آلته وقد سقطت الافعال بالموت فصارت الزكاة كأنها سقطت فى حق الدنيا فكانت الوصية باداء الزكاة تبرعا بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود به المال والفعل غير مقصود حتى لو ظفر الغريم بجنس حقه له أن يأخذ فلا يسقط بالموت لقيام المال وقوله تبرع ابتداء يحتمل أنه أراد به أن الايصاء تبرع منه ابتداء من غير أن يكون عليه قبل الايصاء شئ كالايصاء بسائر التبرعات ويحتمل أنه أراد به أنه تبرع ابتداء وان وقع فى الانتهاء قضاء عما كان عليه فيكون تبرعا ابتداء قضاء الواجب انتهاء (قوله والصلاة كالصوم باستحسانات المشايخ) النص بالفداء ورد فى الصوم وانه غير معقول المعنى فالقياس أن يقتصر على الصوم لكن النص الوارد فى الصوم جاز أن يكون معلولا لعلة مشتركة بين الصلاة والصوم وان كان لا يدركه عقولنا والصلاة نظير الصوم بل أهم منه فامر المشايخ بالفداء فى الصلاة احتياطا ولم يحكموا بجوازه قطعا مثل ما حكموا به فى الصوم بل قالوا يجزيه ان شاء الله تعالى كما لو تبرع به الوارث فى الصوم (قوله وكل صلاة يعتبر بصوم يوم) واحد هو الصحيح وكان محمد بن مقاتل الرازى يقول أولا صلاة يوم وليلة معتبرة بصوم يوم واحد حتى يجب لكل خمس صلاة نصف صاع من بر ثم رجع عنه وقال كل صلاة فرض على حدة

(والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ) فان النص الوارد بالغداء فى الصوم غير معقول المعنى فالقياس أن يقتصر عليه لكن النص الوارد فيه يجوز أن يكون معلولا بعلة مشتركة بينه وبين الصلاة وان كنا لا نعقله والصلاة نظير الصوم بل أهم فأمر المشايخ بالغداء فيها احتياطا وموضعه الاصول

وقوله (هو الصحيح) احترازعما قاله محمد بن مقاتل أولا انه نطعم عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لانه أحوط وقوله (ولا يصوم عنه الولى) احترازعن قول الشافعى رحمه الله فانه يجوز ذلك فى قول استدلالا بما روى عن عائشة رضى الله عنها (٢٨٠) عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من مات وعليه صيام صام عنه وليه وهو نص فى الباب ولنا

هو الصحيح (ولا يصوم عنه الولى ولا يصلى) لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد (ومن دخل فى صلاة التطوع أو فى صوم التطوع ثم أفسده قضاه) خلافا للشافعى رحمه الله له أنه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه مالم يتبرع به ولنا أن المؤدى قربة وعمل فتجب صيانته بالمضى عن الابطال واذا وجب المضى وجب القضاء بتركه ثم عندنا لا يباح الافطار فيه بغير عذر فى احدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر والضيافة عذر

شرعا بين الصوم والاطعام والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة ومثل مثل الشئ جاز أن يكون مثلا لذلك الشئ وعلى تقدير ذلك يجب الاطعام وعلى تقدير عدمها لا يجب فالاحتياط فى الايجاب فان كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذى هو السقوط والا كان برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيآت ولذا قال محمد فيه يجزيه ان شاء الله تعالى من غير جزم كما قال فى تبرع الوارث بالاطعام بخلاف ايصائه به عن الصوم فانه جزم بالاجزاء (قوله هو الصحيح) احترازمن قول ابن مقاتل انه يطعم لكل صلاة يوم مسكينا لانها كصيام يوم ثم رجع الى مافى الكتاب لان كل صلاة فرض على حدة فكانت كصوم يوم (قوله ومن دخل فى صوم التطوع أو فى صلاة التطوع ثم أفسده قضاه) لاخلاف بين أصحابنا رحمهم الله فى وجوب القضاء اذا فسد عن قصد أو غير قصد بأن عرض الحيض للصائمة المتطوعة خلافا للشافعى رحمه الله وانما اختلاف الرواية فى نفس الافساد هل يباح أولا ظاهر الرواية لا الا بعذر ورواية المنتقى يباح بلا عذر ثم اختلف المشايخ رحمهم الله على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أولا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان فى عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان لم يأكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر واعتقادى أن رواية المنتقى أوجه وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام فى خلافية الشافعى رحمه الله آخرا ويتبين وجه اختيارنا الهاقى ضمنه ان شاء الله تعالى وأحسن ما يستدل به للشافعى رحمه الله مافى مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت دخل على النبى صلى الله عليه وسلم يوما فقال هل عندكم شئ فقلنا لا قال فانى اذا صائم ثم أتانا يوما آخر فقلنا يارسول الله أهدى لنا حيس قال أرنيه فلقد أصبحت صائما فأكل وفى لفظ فأكل وقال قد كنت أصبحت صائما فهذا يدل على

بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لانه أحوط (قوله ولا يصوم عنه الولى) وفى أحد قولى الشافعى رحمه الله يجوز للولى أن يصوم عنه لما روى عن عائشة رضى الله عنها عن النبى عليه السلام أنه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهذا نص فى الباب ولنا حديث ابن عمر رضى الله عنهما موقوفا عليه ومرفوعا الى النبى عليه السلام لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد ولان المقصود من عبادة الصوم وهو قهر النفس الامارة بالسوء لا يحصل بفعل غيره وتأويل قوله عليه السلام صام عنه وليه أى فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الاطعام اذا أوصى بذلك (قوله ثم عندنا لا يباح الافطار فيه بغير عذر فى احدى الروايتين) الافطار بغير عذر فى صوم التطوع يحل فيما روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وذكر أبو بكر الرازى عن أصحابنا أنه لا يحل والمتأخرون اختلفوا فيه ويحل بعذر والضيافة عذر فيما روى عن أبى يوسف ومحمد رحمهما الله وروى عن أبى حنيفة رحمه الله أنها لا تكون عذرا لقوله عليه السلام اذا دعى أحدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل أى فليدع لهم والاظهر هو الاول لما روى أن رسول الله عليه السلام كان فى ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل فقال عليه السلام انما دعاك أخوك لتكرمه فافطر واقض يوما مكانه (قوله لما بينا أنه عمل وقربة) وفى الذخيرة وهذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال فاما

حديث ابن عمر رضى الله عنهما (لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد) وتأويل حديث عائشة رضى الله عنها فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الاطعام ان أوصى بذلك وقوله (ومن دخل فى صوم التطوع) ذكرناه فى فصل القراءة من كتاب الصلاة وقوله (ثم عندنا) كأنه بيان لمبنى الاختلاف وهو أن الافطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا وعنده مباح فاذا كان غير مباح كان بالافطار جانيا فيلزمه القضاء واذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء وقوله (والضيافة عذر) يعنى على الاظهر وروى الحسن عن أبى حنيفة أنها ليست بعذر لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعى أحدكم فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل أى فليدع لهم ووجه الاظهر ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان فى ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل وقال انى صائم فقال عليه الصلاة والسلام انما دعاك أخوك لتكرمه فأفطر واقض يوما مكانه ومن المشايخ من قال ان كان صاحب الدعوة يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الاكل لا يفطر وان كان يتأذى يفطر ويقضى وقال فى الذخيرة هذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال فأما اذا كان بعد الزوال فلا ينبغى له أن يفطر الا اذا كان لقوله

(قوله وقوله ثم عندنا كأنه بيان لمبنى الاختلاف الخ) أقول فيه بحث

لقوله صلى الله عليه وسلم أفطر واقض يوما مكانه

عدم وجوب الاتمام ولزوم القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما وروى أبو داود والترمذى والنسائى عن أم هانئ موقوفا الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء أفطر وفى كل من سنده ومتنه اختلاف وتكلم عليه البيهقى رحمه الله وقال الشافعى أيضا صح أنه عليه الصلاة والسلام خرج من المدينة حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع اناء فشرب والناس ينظرون وفى لفظ كان ذلك بعد العصر زاد مسلم عام الفتح وفيه دلالة التأخير قال الشافعى فلما كان له قبل أن يدخل فى صوم الفرض أن لا يدخل فيه للسفر كان له اذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه الصلاة والسلام فالتطوع أولى وحاصله استدلال بفطره فى الفرض بعد الشروع الذى لم يكن واجبا عليه على اباحة فطره فى النفل بعد الشروع الذى لم يكن واجبا عليه وهو استدلال حسن جدا ولنا الكتاب والسنة والقياس أما الكتاب فقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وقال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها الآية سيقت فى معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التى لم تكتب عليهم والقدر المؤدى عمل كذلك فوجب صيانته عن الابطال بهذين النصين فاذا أفطر وجب قضاؤه تفاديا عن الابطال وأما السنة فما أخرج أبو داود والترمذى والنسائى عن عروة عن عائشة قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتنى اليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت يارسول الله انا كنا صائمتين فعرض علينا طعام اشتهيناه فأكلنا منه قال اقضيا يوما آخر مكانه وأعله البخارى بأنه لا يعرف لزميل سماع من عروة ولا ليزيد سماع من عروة وأعله الترمذى بأن الزهرى لم يسمع من عروة فقال روى هذا الحديث صالح بن أبى الاخضر ومحمد بن أبى حفصة عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها وروى مالك بن أنس ومعمر بن عبيد الله (١) بن عمرو بن زياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهرى عن عائشة رضى الله عنها ولم يذكروا فيه عروة وهذا أصح ثم أسند الى ابن جريج قال سألت الزهرى أحدثك عروة عن عائشة رضى الله عنها قال لم أسمع من عروة فى هذا شيأ ولكن سمعنا فى خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سأل عائشة رضى الله عنها عن هذا الحديث اهـ قلنا قول البخارى مبنى على اشتراط العلم بذلك والمختار الاكتفاء بالعلم بالمعاصرة على ما مر غير مرة ولو سلم اعلاله واعلال الترمذى فهو قاصر على هذا الطريق فانما يلزم لو لم يكن له طريق آخر لكن قد رواه ابن حبان فى صحيحه من غيرها عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين الحديث ورواه ابن أبى شيبة من طريق آخر غيرهما عن خصيف عن سعيد بن جبير أن عائشة وحفصة الحديث ورواه الطبرانى فى معجمه من حديث خصيف عن عكرمة عن ابن عباس أن عائشة وحفصة ورواه البزار من طريق غيرها عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمرو رضى الله عنهما عن نافع عن ابن عمر قال أصبحت عائشة وحفصة رضى الله عنهما وحماد بن الوليد لين الحديث وأخرجه الطبرانى من غير الكل فى الوسط حدثنا موسى بن هرون حدثنا محمد بن مهران الجمال قال ذكره محمد بن أبى سلمة المكى عن محمد بن عمرو به (٢) عن أم سلمة عن أبى هريرة قال أهديت لعائشة وحفصة رضى الله عنهما هدية وهما صائمتان فأكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا فقد ثبت هذا الحديث ثبوتا لامرد له لو كان كل طريق من هذه ضعيفا لتعددها وكثرة مجيئها وثبت فى ضمن ذلك أن ذلك المجهول فى قول الزهرى فيما أسند الترمذى اليه عن بعض من سأل عائشة رضى الله عنها عن هذا الحديث ثقة أخبر بالواقع فكيف وبعض طرقه مما يحتج به وحمله على أنه أمر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويؤكده وهو ما قدمناه من قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم كلام المفسرين فيها على أن المراد لا تحبطوا

اذا كان بعد الزوال فلا ينبغى له أن يفطر الا اذا كان فى ترك الافطار عقوق بالوالدين أو باحدهما (قوله

فى ترك الافطار عقوق الوالدين أو أحدهما

(١) قول صاحب الفتح ابن عمرو بن زياد هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها ابن عمر وابن زياد مضبوطا بالقلم بضم عين عمر ثم واو العطف بعدها وليحرر اهـ من هامش الاصل

(٢) وقول صاحب الفتح عن أم سلمة فى بعض النسخ عن أبى سلمة وحرر اهـ من هامش الاصل

(واذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكا بقية يومهما) قضاء لحق الوقت بالتشبه

الطاعات بالكبائر كقوله تعالى لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي الى أن قال أن تحبط أعمالكم وكلام ابن عمر رضي الله عنه ظاهر في أن هذا قول الصحابة أولا تبطلوها بمعصيتهما أي معصية الله ورسوله أو لا ابطال بالرياء والسمعة وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وعنه بالشك والنفاق أو بالعجب والكل يفيد أن المراد بالابطال اخراجها عن أن تترتب عليها فائدة أصلا كأنها لم توجد وهذا غير الابطال الموجب للقضاء فلا تكون الآية باعتبار المراد دليلا على منع هذا الابطال بل دليلا على منعه بدون قضاء فتكون دليل رواية المنتقى على ماقدمناه من أنها اباحة الفطر مع ايجاب القضاء ولهذا اخترناها لان الآية لا تدل باعتبار المراد منها على سوى ذلك والاحاديث المذكورة لا تفيد سوى ايجاب القضاء الا ما كان من الزيادة التي في رواية الطبراني وهي قوله ولا تعودوا وهي مع كونها متفردا بها لا تقوى قوة حديث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعي فبعد تسليم ثبوت الحجية يحمل على الندب وكذا حديث البخاري آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال كل قال فاني صائم قال ما آكل حتى تأكل فأكل فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم فقال له سلمان نم فنام ثم ذهب يقوم فقال نم فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن قال فصليا فقال له سلمان ان لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولاهلك عليك حقا فأعط كل ذي حق حقه فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال عليه الصلاة والسلام صدق سلمان وهذا انما استدل به القائلون بأن الضيافة عذر وكذا ما أسند الدارقطني الى جابر قال صنع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فلما أتى بالطعام تنحى رجل منهم فقال عليه الصلاة والسلام مالك قال اني صائم فقال عليه الصلاة والسلام تكلف أخوك وصنع طعاما ثم تقول اني صائم كل وصم يوما مكانه فان كلا منهما يدل على عدم كون الفطر ممنوعا اذ لا عهد للضيافة أثر في اسقاط الواجبات ولذا منع المحققون كونها عذرا كالكرخي وأبي بكر الرازي واستدلا بما روى عنه عليه الصلاة والسلام اذا دعى أحدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل أي فليدع لهم والله أعلم بحال هذا الحديث وقول بعضهم ثبت موقوف على ابداء ثبت ثم لا يقوى قوة حديث سلمان والحاصل أن على رواية المنتقى تتظافر الادلة ولا يعارض ما استدل به الشافعي رحمه الله ما يثبتها على ما لا يخفى وأما القياس فعلى الحج والعمرة النفلين حيث يجب قضاؤهما اذا أفسدا (قوله واذا بلغ الصبي الخ) كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها كالحائض والنفساء يطهران بعد الفجر أو معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو قبله بعد الاكل أما اذا قدم قبل الزوال والاكل فيجب عليه الصوم لما في الكتاب وكذا لو كان نوى الفطر ولم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم والذي أفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم استبان أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس أو تسحر بعد الفجر وقيل الامساك مستحب لا واجب لقول أبي حنيفة رحمه الله في الحائض تطهر نهارا لا يحسن أن تأكل وتشرب والناس صيام والصحيح الوجوب لان محمدا قال فليصم وقال

واذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أمسكا بقية يومهما) واختلفوا في امساك البقية أنه على طريق الاستحباب أو على طريق الوجوب بذكر محمد بن شجاع أنه على طريق الاستحباب لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله في كتاب الصوم ان الحائض اذا طهرت في بعض النهار لا يحسن لها أن تأكل وتشرب والناس صيام وهذا يدل على الاستحباب وقد قال الشيخ الامام الزاهد الصفار رحمه الله الصحيح ان ذلك على الايجاب لان محمدا رحمه الله ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية يومه والامر يدل على الايجاب وقال

وقوله (واذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر) الاصل في هذا ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان عليها في أوله لزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء يطهران بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والمفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم تبين أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس أو تسحر على ظن عدم طلوع الفجر والامر بخلافه ومن لم يكن كذلك لم يجب عليه الامساك كما في حالة الحيض والنفاس ثم وجوب الامساك انما هو على قول بعض المشايخ وهو اختيار المصنف على ما يذكره عند قوله اذا قدم المسافر أو طهرت الحائض وقال الشيخ الامام الصفار الصحيح أنه على الايجاب لان محمدا رحمه الله ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية يومه والامر للوجوب وقال في الحائض اذا طهرت في بعض النهار فلتدع الاكل والشرب وهذا أمر أيضا وقال بعضهم هو على الاستحباب ذكره محمد بن شجاع لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات وقال أبو حنيفة رحمه الله في الحائض طهرت في بعض النهار لا يحسن لها أن تأكل وتشرب والناس صيام وأجيب عن الثاني بان هذا الامساك ليس على جهة الصوم حتى ينافي الافطار المتقدم وانما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه ومعنى قول أبي حنيفة لا يحسن لها يقبح منها وترك القبيح شرعا من الواجبات (ولو

(ولو أفطرا فيه لا قضاء عليهما) لان الصوم غير واجب فيه (وصاما ما بعده) لتحقق السبب والاهلية (ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى) لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول والاهلية منعدمة عنده وعن أبي يوسف رحمه الله أنه اذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليه القضاء لانه أدرك وقت النية وجه الظاهر أن الصوم لا يتجزأ وجوبا وأهلية الوجوب منعدمة في أوله الا أن للصبي أن ينوي التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا لان الكافر ليس من أهل التطوع أيضا والصبي أهل له

في الحائض فلتدع وقول الامام لا يحسن تعليل للوجوب أي لا يحسن بل يقبح وقد صرح به في بعضها اذ قال في المسافر اذا أقام بعد الزوال اني أستقبح أن يأكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم فبين مراده بعدم الاستحسان ولانه الموافق للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا ولا يخفى على متأمل فوائد قيود الضابط وقلنا كل من تحقق أو قارن ولم نقل من صار بصفة الخ ليشمل من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة للتحول ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقادم ما فيه (قوله لان الصوم غير واجب فيه عليهما) وقال زفر في الكافر اذا أسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية موجب كما في الصلاة وينبغي أن يكون جوابه في الصبي اذا بلغ كذلك ونحن نفرق بان السبب في الصلاة الجزء القائم عند الاهلية أي جزء كان فتحقق الموجب في حقهما وفي الصوم الجزء الاول ولم يصادفه أهلا وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدي وظرفا له كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضي أن السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم أن لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والا لزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فالايجاب فيه يستدعي سببا سابقا والفرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت الصلاة من أن السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقيبه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلفا مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما وقع فيه (قوله على ما قالوا) اشارة الى الخلاف وأكثر المشايخ على هذا الفرق وهو أن الصبي كان أهلا فتتوقف امساكاته في حق الصوم في أول النهار على وجود النية في وقتها والكافر ليس أهلا أصلا فلا تتوقف

الحائض اذا طهرت في بعض النهار فلتدع الاكل والشرب وهذا أمر أيضا والذي قال لا يحسن لها ان تأكل وتشرب والناس صيام معناه يقبح منها ذلك ألا ترى انه قال في المسافر اذا أقام بعد الزوال اني استقبح ان يأكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم فقد فسر ما لا يحسن بالاستقباح ولا شك أن ترك ما يستقبح شرعا واجب كذا في الفوائد الظهيرية ثم الاصل في هذا ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أفطر متعمدا أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم استبان أنه من رمضان أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت أو تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لا يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفاس ثم قيل الحائض تأكل سرا لا جهرا وقيل تأكل سرا وجهرا وللمريض والمسافر الاكل جهرا كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله وفي الجامع الصغير لفخر الاسلام رحمه الله فاما الامساك في بقية النهار فمذهبنا وقال الشافعي رحمه الله في هذا كله لا يجب الامساك (قوله لانه أدرك وقت النية) لما أدرك وقت النية أمكنه تحصيله فصار كمن أصبح ناويا للفطر والمعنى فيه ان الكفر مناف حكما لا حقيقة كما اذا أصبح بنية الفطر فعدم النية مناف حكما لا حقيقة ومع هذا المنافي اذا نوى قبل الزوال يصح فكذا هذا اذا زال المنافي قبل الزوال ينبغي أن يصح (قوله على ما قالوا) اشارة الى الخلاف

وقوله (ولو أفطرا فيه) أي فيما بقي من يومهما (لا قضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه) بل الامساك هو الواجب ولا قضاء الا للصوم (وصاما ما بعده) من الايام (لتحقق السبب) وهو شهود الشهر (والاهلية) بالاسلام والبلوغ (ولم يقضيا يومهما) يعني اذا أمسكا بقية النهار وانما قلت هذا لئلا يتكرر مع قوله لا قضاء عليهما وقوله (ولا ما مضى) أي لم يقضيا ما مضى من الايام قبل البلوغ والاسلام (لعدم الخطاب) لانه انما يكون عند الاهلية وكانت منتفية قبلهما فان قيل انتفاء الاهلية في أول النهار لا يمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا أفاق في يوم رمضان قبل الزوال والاكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو أفطر وجب عليه القضاء مع أن الصوم لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر أجيب بانا لا نسلم أن الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت بل الوجوب في حقه كان ثابتا الا أنه لم يظهر أثره عند الاستغراق فاذا لم يستغرق ظهر أثر الوجوب وقوله (وهذا) أي ما ذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذي بلغ فيه الصبي أو أسلم فيه الكافر (بخلاف الصلاة) حيث يجب قضاؤها اذا بلغ أو أسلم لما ذكره في الكتاب وهو واضح (و) روى ابن سماعة (عن أبي يوسف أنه اذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليهما القضاء) لما ذكره في الكتاب وهو نظير من أصبح ناويا للفطر ثم نوى قبل الزوال أن يصوم أجزأه

ولاشك أن نية الفطر منافية للصوم لكنها منافية حكما لا حقيقة فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال وكذا الكفر مناف للصوم حكما لا حقيقة وخلله ظاهر لان فيه مساواة الاهل لغير الاهل ووجه الظاهر ماذكره في الكتاب ومبناه كما ترى على التفرقة بين من له الاهلية وفاقدها وأكثر المشايخ على التفرقة بينهما في النفل

أيضا فالصبي اذا بلغ قبل الزوال ونوى صوم النفل صح والكافر اذا أسلم ونوى ذلك لم يصح وذكر في الجامع الصغير أنهما في صحة نية التطوع سواء فكان الاختلاف في النفل كالاختلاف في الفرض وقوله (واذا نوى المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه لان السفر لا ينافي أهلية الوجوب) لانها بالذمة الصالحة للوجوب وهو ثابت في حقه (ولا صحة الشروع) لانه لو صام صح (وان كان في رمضان) يعني المسافر الذي نوى الافطار (فعليه أن يصوم لزوال المرخص) وهو السفر (في وقت النية) لان فرض المسئلة فيما اذا قدم قبل انتصاف النهار قيل في كلام المصنف تكرار لان المسئلتين كلتيهما في مسافر قدم المصر قبل الزوال في رمضان وأجيب بان المسئلة الاولى في غير رمضان ورد بان قوله لا ينافي أهلية الوجوب يأباه لانه لا يستعمل في غير الفرض وأجيب بان معناه لا ينافي أهلية الثبوت وفيه بعد وبان معناه المعنى المصطلح والصوم هو أن يكون نذرا معينا وصورته نوى المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل انتصاف النهار فنذر أن يصوم ذلك اليوم ونواه أجزأه فكانت الاولى في غير رمضان والثانية فيه فلا تكرار وقوله (فهذا أولى) قيل في وجه الاولوية ان المرخص وهو السفر قائم وقت الافطار في تلك المسئلة ومع ذلك لم يبح له الافطار فلان لا يباح في هذه المسئلة وهو ليس بقائم فيه أولى وقوله (في المسئلتين) يعني مسافر أقام ومقيم سافر لا

(واذا نوى المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه) لان السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع (وان كان في رمضان فعليه أن يصوم) لزوال المرخص في وقت النية ألا ترى أنه لو كان مقيما في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحا لجانب الاقامة فهذا أولى الا أنه اذا أفطر في المسئلتين

فيقع فطرا فلا يعود صوما ومنهم من تمسك في التسوية بينهما بما في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم قال هما سواء فانه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع (قوله واذا نوى المسافر الافطار) أي في غير رمضان بدليل قوله وان كان في رمضان ثم نية الافطار ليس بشرط بل اذا قدم قبل الزوال والا كل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها (قوله ألا ترى الخ) يعني أن المرخص السفر فلما لم يتحقق في أول اليوم كان الخطاب متوجها عليه بتعين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث انشائه وقد يشكل عليه ما صح عنه عليه الصلاة والسلام مما قدمنا أنه خرج من المدينة عام الفتح حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع اناء فشرب اللهم الا أن يدفع بتجويز كون خروجه كان قبل الفجر وفيه بعد وأيضا قولهم ما لم يتحقق المرخص فالخطاب بالصوم عينا ممنوع لم لا يجوز أن يكون الخطاب بتعينه ان لم يحدث سفرا في أثناء اليوم فيجب الشروع قبله فاذا سافر في أثناء اليوم زال التعين لانه كان بشرط عدمه وهذا البحث مذهب بعض الفقهاء حكاه بعض شارحي كتاب مسلم والجمهور على تعين صومه * واعلم أن اباحة الفطر للمسافر اذا لم ينو الصوم فاذا نواه ليلا وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر أصبح صائما فلا يحل فطره في ذلك اليوم لكن لو أفطر فيه لا كفارة عليه لان السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر قائم فاورث شبهة وبها تندفع الكفارة ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة لانه مسافة بعيدة لا يصل اليها في يوم واحد بل معنى قول الراوي حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم أنه كان صائما حين وصل اليها ولا شك أنه صوم يوم لم يكن في أوله مقيما غير أنه شرع في صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر وتبين بهذا اندفاع الاشكال عن تعين الصوم في اليوم الذي أنشأ فيه السفر وتقريره على تعين صوم اليوم الذي شرع في صومه عن الفرض وهو مسافر والحاصل أنه ان كان بلوغه كراع الغميم في اليوم الذي خرج فيه أشكل على الاول وان كان فيما بعد أشكل على ما بعده ولا مخلص الا بتجويز كونه عليه الصلاة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشي الهلاك والله أعلم (قوله في المسئلتين) هما اذا أنشأ السفر بعد

وفي المبسوط ولو بلغ في غير رمضان في يوم فنوى الصوم تطوعا أجزأه بالاتفاق وفي الكافر يسلم اشتباه فقد ذكر في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم قال هما سواء وهذا يدل على أن نية كل واحد منهما للتطوع صحيحة وأكثر مشايخنا على الفرق بين الفصلين فقالوا لا يصح من الكافر نية صوم التطوع بعد ما أسلم قبل الزوال لانه ما كان أهلا للعبادة في أول النهار فلا يتوقف امساكه على ان يصير عبادة بالنية فاما الصبي فكان أهلا للعبادة تطوعا فيتوقف امساكه على ان يصير صوما بالنية قبل الزوال (قوله واذا نوى المسافر الافطار) أي في غير رمضان بدليل قوله فيما بعده وان كان في رمضان (قوله ترجيحا لجانب الاقامة فهذا أولى) وجه الاولوية هو ان المرخص وهو السفر قائم وقت الافطار في تلك المسئلة ومع ذلك لم يبح له الافطار فلان لا يباح له الفطر في هذه المسئلة والمرخص ليس بقائم وقت الفطر بالطريق الاولى (قوله الا أنه اذا أفطر في المسئلتين) أي اذا كان مقيما فسافر أو مسافرا فاقام لا تلزم الكفارة

(قال المصنف واذا نوى المسافر الافطار) أقول أي في غير رمضان بدليل قوله وان كان في رمضان (قوله وبان معناه المعنى المصطلح) أقول

قال (ومن أغمي عليه في رمضان) الاغماء اما أن يكون مستغرقا أولا والثاني اما أن يحدث في أول ليلة أو في غيرها فان كان في غيرها سواء كان ليلا أو نهارا لا يقضي صوم ذلك النهار الذي حصل فيه أو في ليلته الاغماء وكذا اذا كان في أول ليلة لان الامساك موجود لا محالة وكذا النية ظاهرا لان ظاهر حال المسلم في ليالي رمضان عدم الخلو عن النية والاول يقضيه كله لما ذكره من قوله (لانه نوع مرض الخ) وكلامه واضح وقوله (ومن جن رمضان كله) قال شمس الائمة الحلواني المراد بقوله جن رمضان كله

ما يمكنه الصوم فيه ابتداء حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الاخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه كالليل هو الصحيح وقوله (هو يعتبره بالاغماء) يعني من حيث ان الجنون مرض يخل العقل فيكون عذرا في التأخير الى زواله لا في الاسقاط كما في الاغماء وقوله (ولنا) ظاهر وقوله (هما يقولان لم يجب عليه الاداء) أي أداء ذلك البعض (لانعدام الاهلية) وكل من لم يجب عليه الاداء لم يجب عليه القضاء لان القضاء مرتب عليه (وصار كالمستوعب) فان المستوعب منه منع القضاء في الكل فاذا وجد في البعض منع بقدره اعتبارا للبعض بالكل (ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر) أي بعضه لان السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوال فكان تقدير الآية والله أعلم فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله لان الضمير يرجع الى المذكور دون المضمر والجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فيصوم كله فان قيل يجوز أن يمنع من ذلك مانع وهو عدم الاهلية فيما مضى أجاب بان الاهلية للوجوب بالذمة وهي كونه أهلا للايجاب

لا تلزمه الكفارة لقيام شبهة المبيح (ومن أغمي عليه في رمضان لم يقض اليوم الذي حدث فيه الاغماء) لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية اذ الظاهر وجودها منه (وقضى ما بعده) لانعدام النية (وان أغمي عليه أول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة) لما قلنا وقال مالك لا يقضي ما بعده لان صوم رمضان عنده يتأدى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف وعندنا لابد من النية لكل يوم لانها عبادات متفرقة لانه يتخلل بين كل يومين ما ليس بزمان لهذه العبادة بخلاف الاعتكاف (ومن أغمي عليه في رمضان كله قضاه) لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا فيصير عذرا في التأخير لا في الاسقاط (ومن جن رمضان كله لم يقضه) خلافا لمالك هو يعتبره بالاغماء ولنا أن المسقط هو الحرج والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج (وان أفاق المجنون في بعضه قضى ما مضى) خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله هما يقولان لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه وصار كالمستوعب ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة

الصوم واذا صام مسافرا ثم أقام (قوله لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا) أي العقل ولهذا ابتلي به من هو معصوم من زوال العقل صلى الله عليه وسلم على ما قد أسلفناه في باب الامامة من كتاب الصلاة (قوله ومن جن رمضان كله) قال الحلواني المراد فيما يمكنه انشاء الصوم فيه حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الاخير لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه كالليل والذي يعطيه الوجه الآتي ذكره خلافه (قوله فيكون عذرا في التأخير لا في الاسقاط) رتبه بالفاء على كونه لا يزيل العقل بل يضعفه نتيجة له فحاصله لما كان غير مزيل لم

(قوله لما قلنا) أي لوجود الصوم فيه (قوله لانها عبادة متفرقة) لان صوم كل يوم عبادة على حدة ألا ترى ان فساد البعض لا يمنع صحة ما بقي وان انعدام الاهلية في بعض الايام لا يمنع تقرر الاهلية فيما بقي فكانت بمنزلة صلوات مختلفة فيستدعي كل واحد منهما نية على حدة (قوله ومن أغمي عليه في رمضان قضاه كله) الا على قول الحسن البصري رحمه الله فانه لا قضاء عليه عنده لانه يقول سبب وجوب الاداء وهو شهود الشهر لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه ولنا أن الاغماء عذر في تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه وهذا لان الاغماء يضعف القوى ولا يزيل الحجى ألا ترى أنه لا يصير مولى عليه فان رسول الله عليه السلام ابتلي بالاغماء في مرضه وقد كان معصوما عما يزيل العقل قال الله تعالى وما أنت بنعمة ربك بمجنون (قوله ومن جن رمضان كله لم يقضه) وأصله ان الاعذار أربعة أنواع ما لا يمتد يوما وليلة غالبا كالنوم فلا يسقط شيئا من العبادات لانه لا يوجب حرجا ولهذا لم يجب لاحد عليه ولاية بسببه وما يمتد خلقة كالصبا فيسقط الكل دفعا للحرج وما يمتد وقت الصلاة لا وقت الصوم غالبا كالاغماء فاذا امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا دفعا للحرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهرا نادر فلم يكن في ايجاب القضاء حرج وما يمتد وقت الصلاة والصوم وقد لا يمتد وهو الجنون فاذا امتد فيهما أسقطهما (قوله وان أفاق المجنون في بعضه قضى ما مضى) قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله المراد منه أنه أفاق فيما يمكنه ابتداء الصوم فيه حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الاخير من شهر رمضان لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه كالليل وهو الصحيح (قوله والاهلية بالذمة)

معطوف على قوله بان المسئلة الاولى في قوله وأجيب بان المسئلة الاولى في غير رمضان (قوله لان السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوال) أقول لان السبب يتقدم على المسبب (قوله والجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فيصوم كله) أقول يلزم على ظاهره أن يجب على الكافر الذي أسلم في بعض الشهر صوم كله وكذا الصبي الذي بلغ في بعضه فليتأمل (قوله أجاب بان الاهلية للوجوب بالذمة وهي كونه الخ) أقول الذمة صفة بها صار الانسان أهلا للايجاب والاستيجاب كما صرح به في باب المحكوم به من التلويح ففي كلام الشارح تسامح كما

يسقط فيتبا درمنه أنه لو أزاله كان مسقطا وليس كذلك فان الجنون مزيل له ولا يسقط به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو ملزم للحرج فكان الاولى فى التعليل التعليل بعدم لزوم الحرج فى الزام قضاء الشهر بالاغماء فيه كله بخلاف جنون الشهر كله فان ترتيب قضاء الشهر عليه موجب للحرج وهذا لان امتداد الاغماء شهرا من النوادر لا يكاد يوجد والا كان ربما يموت فانه لا يأكل ولا يشرب ولا حرج فى ترتيب الحكم على ما هو من النوادر بخلاف الجنون فان امتداده شهرا غالب فترتيب القضاء معه موجب للحرج وقد سلك المصنف مسلك التحقيق فى تعليل عدم الزام القضاء بجنون الشهر حيث قال ولنا أن المسقط هو الحرج ثم قال والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج فافاد تعليل وجوب قضاء الشهر اذا أغمى عليه فيه كله بعدم الحرج وهو فى الحقيقة تعليل بعدم المانع لان الحرج مانع لكن المراد أن انتفاء الوجوب انما يكون لمانع الحرج ولا حرج لندرة امتداد الاغماء شهرا وبسط مبنى هذا أن الوجوب الذى يثبت جبرا بالسبب أعنى أصل الوجوب لا يسقط بعدم القدرة على استعمال العقل لعدمه أو ضعفه بل ينظر فان كان المقصود من متعلقه مجرد ايصال المال لجهة كالنفقة والدين ثبت الوجوب مع هذا العجز لان هذا المقصود يحصل بفعل النائب فيطالب به وليه وان كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل ليظهر مقصود الابتلاء من اختيار الطاعة أو المعصية فلا يخلو من كون هذا العجز الكائن بسبب عدم القدرة على استعمال العقل مما يلزمه الامتداد أولا يمتد عادة أو قد وقد ففى الاول لا يثبت الوجوب كالصبا لانه يستتبع فائدته وهى اما فى الاداء وهو منتف اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالاداء فى حالة الصبا أو فى القضاء وهو مستلزم للحرج البين فانتفى وفى الثانى لا يسقط الوجوب معه بل يثبت شرعا ليظهر أثره فى الخلف وهو القضاء فيصل بذلك الى مصلحته من غير حرج رحمة عليه كالنوم فلو نام تمام وقت الصلاة وجب قضاؤها شرعا فعلمنا أن الشرع اعتبر هذا العارض بسبب أنه لا يمتد غالبا عدما اذ لا حرج فى ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه فى الخلف ثم لو نام يومين أو ثلاثة أيام وجب القضاء أيضا لانه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك تغير الاعتبار الذى ثبت فيه شرعا أعنى اعتباره عدما اذ لا حرج فى النوادر وفى الثالث أدرنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج الحاقا له اذا ثبت بما يلزمه الامتداد واذا لم يثبت بما لا يمتد عادة فقلنا فى الاغماء يلحق فى حق الصوم بما لا يمتد وهو النوم فلا يسقط معه الوجوب اذا امتد تمام الشهر بل يثبت ليظهر حكمه فى القضاء لعدم الحرج اذ لا حرج فى النادر لان النادر انما يفرض فرضا وربما لم يتحقق قط وامتداد الاغماء شهرا كذلك وفى حق الصلاة بما يمتد اذا زاد على يوم وليلة لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول فى حد التكرار فلا يقضى شيأ وبما لا يمتد وهو النوم اذا لم يزد عليها لعدم الحرج وقلنا فى الجنون فى حق الصلاة كذلك على ما قدمناه فى باب صلاة المريض لاتحاد اللازم فيهما وفى حق الصوم ان استوعب الشهر ألحق بما يلزمه الامتداد لان امتداد الجنون شهرا كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب مع استيعابه لزم الحرج واذا لم يستوعبه بما لا يمتد لان صوم ما دون الشهر فى سنة لا يوقع فى الحرج وأيضا أنه يؤدى الى عدم وجوب القضاء اذ كان الجنون فى الغالب يستمر شهرا أو أكثر وهذا التقرير يوجب أن لا فرق بين الاصلى والعارضى وبين أن يفيق المجنون فى وقت النية من آخر يوم أو بعده خلافا لما قاله الحلوانى وان اختاره بعضهم ثم نقل المصنف عن محمد أنه فرق بينهما على ما هو فى الكتاب وقدمنا فى الزكاة الخلاف فى نقل هذا الخلاف فجعل هذا التفصيل قول أبى يوسف وقول محمد عدم التفصيل وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف ومنهم من أيد التفصيل بثبوت التفصيل شرعا فى العدة بالاشهر والحيض بناء على أصلية امتداد الطهر وعارضيته فان الطهر اذا امتد امتدادا أصليا بان بلغت الصغيرة بالسن ولم تر دما فانها تعتد بالاشهر بعد البلوغ ولو بلغت بالحيض ثم امتد طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدة الى أن تدخل سن الاياس فتعتد بالاشهر ولا يخفى على متامل عدم لزومه فان المدار فيما نحن فيه لزوم الحرج وعدمه وفى العدة المتبع

ولم يختل به وهذا الانما معنى يصير الشخص به أهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهائم وهو قائم بعد الجنون ألا ترى أنه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطر ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فدل وجوبها

والاستيجاب وهى موجودة لانها بالآدمية فان قيل لو كان ماذكر تم صحيحا لوجب على المستغرق أيضا أجاب بقوله (وفى الوجوب فائدة وهو) أى الفائدة بتأويل المذكور (صيرورته مطالبا على وجه لا يحرج فى أدائه والمستوعب ليس كذلك لانه يحرج فى الاداء فلا فائدة) فى الوجوب لانه لو وجب لسقط بسبب الحرج بعد الوجوب فصار كالصبا الا أن الصبا لما كان ممتدا كان فى الايجاب عليه حرج وهو مسقط فلا فائدة فيه والحاصل أن الوجوب فى الذمة لا ينعدم بسبب الاغماء والصبا والجنون الا أن الاغماء لا يطول عادة فلا يسقط القضاء والصبا يطول فيسقطه دفعا للحرج والجنون يطول ويقصر فاذا طال التحق بالصبا واذا لم يطل التحق بالاغماء

وفى الوجوب فائدة وهو صيرورته مطالبا على وجه لا يحرج فى أدائه بخلاف المستوعب لانه يحرج فى الاداء فلا فائدة وتمامه فى الخلافيات ثم لا فرق بين الاصلى والعارضى قيل هذا فى ظاهر الرواية وعن محمد رحمه الله أنه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبى فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار بعض المتأخرين (ومن لم ينو فى رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه)

النص وهو يوجب ذلك التفصيل والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وفى الوجوب فائدة) جواب عما قد يقال قولك الاهلية بالذمة ومرجع الذمة الى الآدمية يستلزم ثبوت أصل الوجوب على الصبى فقال هو دائر مع الذمة لكن بشرط الفائدة لانه يتلو الفائدة ولا فائدة فى تحققه فى حق الصبى لما ذكرنا من أنه عند العجز عن الاداء انما يثبت ليظهر أثره فى القضاء لتحصل مصلحة الفرض رحمة ومنة وانما يكون ذلك فائدة اذا لم يستلزم ايجاب القضاء حرجا لانه حينئذ فتح باب تحصيل المصلحة أما اذا استلزمه فهو معدوم الفائدة ظاهرا لانه مقترن بطريق التفويت وهو الحرج وذلك باب العذاب لا الفائدة وان كان قد ثبت له الافراد من العباد فان الفوائد الشرعية التى تستتبعها التكاليف انما تراعى فى حق العموم رحمة وفضلا لا بالنسبة الى آحاد من الناس بخلاف ثبوته مع الجنون لانه يستتبع الفائدة أو نقول لا فائدة لانها فى القضاء ولا يجب القضاء للحرج فلو ثبت الوجوب لم يكن لفائدة (قوله وتمامه فى الخلافيات) اذا حققت ما قدمناه آنفا تحققت تمامه (قوله فعليه قضاؤه) قيل لا بد من التأويل لان دلالة حال المسلم كافية فى وجود النية ألا ترى أن من أغمى عليه فى

على قيامها (قوله وفى الوجوب فائدة) جواب عن المستوعب والصبا فالذمة قائمة فيهما ولم يجب القضاء للحرج (قوله ثم لا فرق بين الاصلى) بان بلغ مجنونا والعارضى بان جن بعد البلوغ وفى المبسوط فان كان جنونه أصليا بان بلغ مجنونا ثم أفاق فى بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رحمه الله أنه ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبى يبلغ وروى هشام عن أبى يوسف رحمه الله قال فى القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلى لا يفارق الجنون الطارئ فى شئ من الاحكام وليس فيه رواية عن أبى حنيفة رحمه الله واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى (قوله وهذا) أى المروى عن محمد رحمه الله وهو الفرق بين الجنونين مختار بعض المتأخرين منهم الشيخ أبو عبد الله الجرجانى والامام الرستغفنى والزاهد الصفار رحمهم الله تعالى (قوله ومن لم ينو فى رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه) وهذه المسئلة من خواص مسائل الجامع الصغير ثم لا بد من التأويل لهذه المسئلة لما أن دلالة حال المسلم كافية لوجود النية ألا ترى ان من أغمى عليه بعد ما غربت الشمس من الليلة الاولى من رمضان أنه يصير صائما من يومها ولم يعرف منه نية الصوم ولا الفطر لما انا حملنا أمره على النية بناء على ظاهر حاله ثم قال مشايخنا تأويل هذه المسئلة ان يكون مريضا أو مسافرا أو متهتكا اعتاد الفطر فى رمضان حتى لا يصلح له دليلا على العزيمة ونية الصوم كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله

والطويل فى الصوم أن يستوعب الشهر كله وفى الصلاة أن يزيد على يوم وليلة (ثم لا فرق بين) الجنون (الاصلى) وهو أن يبلغ مجنونا (والعارضى) وهو أن يبلغ عاقلا ثم يجن (قيل هذا) أى عدم الفرق بين الجنونين (ظاهر الرواية وعن محمد أنه فرق بينهما) فقال ان بلغ مجنونا ثم أفاق فى بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه اليه الآن فصار كصبى بلغ وروى هشام عن أبى يوسف أنه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكنى أستحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلى لا يفارق العارضى فى شئ من الاحكام وليس فيه رواية عن أبى حنيفة واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح أنه ليس عليه قضاء ما مضى كذا فى المبسوط واليه أشار بقوله (وهذا) أى المروى عن محمد (مختار بعض المتأخرين) منهم الامام أبو عبد الله الجرجانى والامام الرستغفنى والزاهد الصفار رحمهم الله وقوله (ومن لم ينو فى رمضان) يعنى أمسك عن المفطرات لكنه لم ينو (صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه) قالوا هذه المسئلة من خواص الجامع الصغير ولا بد لها من تأويل لان دلالة حال المسلم فيه كافية لوجود النية كالمغمى عليه فى رمضان يجعل صائما يوم أغمى عليه لان ظاهر حاله عدم الخلو عن النية وان لم يعرف منه

لا يخفى (قوله والحاصل أن الوجوب فى الذمة لا ينعدم الخ) أقول يخالف ظاهره لما تقدم آنفا من قوله لو وجب لسقط (قوله واليه أشار بقوله وهذا أى المروى الخ) أقول تامل فى وجه الاشارة

وأولوا بان يكون مريضا ومسافرا أومتهتكا اعتاد الاكل فى رمضان فلم يصلح حاله دليلا على نية الصوم كذا ذكره فخر الاسلام وأرى أنه ليس يحتاج الى التأويل لان حال المسلم دليل اذا لم يعرف منه كما فى المغمى عليه والفرض فى هذه المسئلة العلم بانه لم ينو شيأ باخباره بذلك والدلالة انما تعتبر اذا لم يخالفها صريح (وقال زفر يكون صائما ولا قضاء عليه لان صوم رمضان يتأدى بدون النية فى حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى أى وجه أداه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب من الفقير) وهكذا روى عن عطاء وأنكر الكرخى أن يكون هذا مذهبا لزفر وقال المذهب عنده أن صوم الشهر كله يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك وقال أبو اليسر هذا قول لزفر فى صغره ثم رجع عنه وانما قيد بالصحيح المقيم نفيا لما يجوز به صرف الامساك الى غيره لتعين الجهة واعترض بان هبة النصاب فقيرا واحدا لا يجوز عنده على مامر فما وجه ما فى الكتاب وأجيب بان معناه على قود مذهبكم وبان

تاويله أن يكون الفقير مديونا فان دفع النصاب اليه جائز بالاتفاق ويجوز أن يقال أراد بالفقير الجنس فكان الدفع متفرقا (ولنا أن المستحق هو الامساك عبادة) ولا امساك عبادة الا بالنية وفى هبة النصاب فقد وجدت النية كما مر فى الزكاة (ومن أصبح غير ناو للصوم فافطر) قبل الزوال أو بعده (فلا كفارة عليه عند أبى حنيفة وقال زفر عليه الكفارة لانه يتأدى عنده بغير النية) وقد أفسد المستحق عليه شرعا فتجب الكفارة كالو نوى (وقال أبو يوسف ومحمد) وفخر الاسلام جعل هذا قول أبى يوسف خاصة (اذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل) لكونه وقت النية (فصار كغاصب الغاصب) فان المالك اذا ضمنه فانما يضمنه لتفويت الامكان وتفويت امكان الشئ كتفويته لا يقال لا نسلم أن التضمين لتفويت الامكان لم لا يكون

وقال زفر رحمه الله يتأدى صوم رمضان بدون النية فى حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى أى وجه يؤديه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب من الفقير ولنا أن المستحق الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية وفى هبة النصاب وجد نية القربة على مامر فى الزكاة (ومن أصبح غير ناو للصوم فاكل لا كفارة عليه) عند أبى حنيفة رحمه الله وقال زفر عليه الكفارة لانه يتادى بغير النية عنده وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب

ليلة من رمضان يكون صائما يومها وانما يقضى ما بعده بناء على أن الظاهر وجود النية منه فيها فلذا أول بان يكون مريضا أو مسافرا أو متهتكا اعتاد الاكل فى رمضان ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله ومن لم ينو فى رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه القضاء جزم بان هذا التاويل تكلف مستغنى عنه بخلاف من أغمى عليه فان الاغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فيبنى الامر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية الا أن يكون متهتكا يعتاد الاكل فيفتى بلزوم صوم ذلك اليوم أيضا لان حاله لا يصلح دليلا على قيام النية أما ههنا فانما علق وجوب القضاء بنفس عدم النية ابتداء لا بامر يوجب النسيان ولا شك أنه أدرى بحالته نعم لو قال ومن شك أنه كان نوى أولا أمكن أن يجاب بهذه المسئلة بالبناء على ظاهر حاله كما ذكرنا (قوله فى حق الصحيح المقيم) قيد به لان المسافر والمريض لا بد لهما من النية اتفاقا لعدم التعين فى حقهما (قوله كما اذا وهب النصاب من الفقير) أى على مذهبكم فهو الزامى من زفر فان اعطاء النصاب فقيرا واحدا عنده

وقال زفر رحمه الله يتأدى صوم رمضان بدون النية وكان أبو الحسن الكرخى رحمه الله ينكر هذا المذهب لزفر رحمه الله ويقول المذهب عنده أن صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله وقال أبو اليسر هذا قول قاله زفر رحمه الله فى صغره ثم رجع عنه (قوله فى حق الصحيح المقيم) انما قيد به لان المريض والمسافر لا بد لهما من نية الصوم بالاتفاق لان امساكهما غير مستحق للصوم لان شعبان و رمضان فى حقهما سواء من حيث انهما غير مطالبين بالاداء حال قيام المرض والسفر كذا فى مبسوط شيخ الاسلام كما اذا وهب كل النصاب من الفقير فان قيل اعطاء النصاب فقيرا واحدا للزكاة باطل عند زفر رحمه الله على مامر فى الزكاة فكيف ذكر الجواز هنا على مذهبه قيل جاز ان يكون المراد منه أى على سوق مذهبكم وقيل تاويله ان يكون الفقير مديونا فعند ذلك يجوز أداء النصاب زكاة بالاتفاق (قوله وفى هبة النصاب وجد نية القربة) باختيار المحل ووجد معنى القربة لحاجة المحل ألا ترى ان من وهب لفقير شيأ لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له (قوله كغاصب الغاصب) وذلك لان الامساك قبل الزوال كان بعرضية أن يصير صوما

للاستهلاك أو للغصب نفسه من الغاصب لان الاستهلاك شرط التفويت ولا يضاف الحكم الى الشرط مع قيام صاحب ولابى

(قوله وأولوا بان يكون مريضا أو مسافرا أو متهتكا اعتاد الاكل فى رمضان الخ) أقول لا يستقيم خلاف زفر على هذا التأويل (قال المصنف ومن أصبح غير ناو للصوم) أقول قال فى الكافى وان أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة عليه وعن أبى يوسف انها تلزمه لان شروعه فى الصوم صح فكملت جنايته بالفطر ولهما أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل ينفى كونه صائما بهذه النية فالحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة فى درء ما يسقط بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يحد لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم أنت ومالك لابيك اه فيحتاج أبو يوسف على ظاهر الرواية عنه ومحمد الى الفرق بين مسئلة الكتاب وهذه المسئلة (قوله لان الاستهلاك شرط التفويت الى قوله فلم يكن الا للتفويت) أقول يخالف لقوله وتفويت امكان الشئ كتفويته تأمل

العلة ولم يتحقق الغصب لانه ما أزال يدا محقة فلم يكن الا للتفويت ووجه قول أبى حنيفة ظاهر مكشوف وأما ما قال من تفويت الامكان فهو مستقيم فى غير ما يندرئ بالشبهات فى باب العدوان وقوله (واذا حاضت المرأة أو نفست) بضم النون أى صارت نفساء وكلامه واضح وقوله (واذا قدم المسافر) قد قدمنا الاصل الجامع لهذه الفروع وكلامه كما ترى يشير

الى اختياره وجوب الامساك اذ لو لم يكن كذلك لارتفع الخلاف فان الشافعى رحمه الله يقول بعدم الوجوب بناء على أن التشبه خلف والخلف لا يجب الا على من يجب الاصل فى حقه كالمفطر متعمدا والمخطئ يعنى الذى أكل يوم الشك ثم ظهر أنه من رمضان أو تسحر على ظن أنه ليل وكان الفجر طالعا لا الذى أخطأ فى المضمضة ونزل الماء فى جوفه فانه لا يفطر عنده قلنا لا نسلم أن التشبه خلف لان بعض الشئ لا يكون خلفا عن الكل بل وجب قضاء لحق الوقت أصلا لان هذا الوقت معظم ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا دون غيره وقد قال صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه واذا كان معظما وجب عليه قضاء حقه بالصوم ان كان أهلا وبالامساك ان لم يكن واذا لم يكن خلفا لا يكون وجوبه مبنيا على وجوب الاصل

ولابى حنيفة رحمه الله أن الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا بالنية (واذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت وقضت) بخلاف الصلاة لانه يحرج فى قضائها وقد مر فى الصلاة (واذا قدم المسافر أو طهرت الحائض فى بعض النهار أمسكا بقية يومهما) وقال الشافعى رحمه الله لا يجب الامساك وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا للزوم ولم يكن كذلك فى أول اليوم هو يقول التشبه خلف فلا يجب الا على من يتحقق الاصل فى حقه كالمفطر متعمدا أو مخطئا ولنا أنه وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا

لا يقع به عن الزكاة وثمرة الخلاف تظهر أيضا فى لزوم الكفارة بالاكل فيه عند زفر تجب مطلقا وعند أبى حنيفة لا تجب مطلقا وعندهما التفصيل بين أن يأكل قبل الزوال فتجب أو بعده فلا وهى المسئلة التى تلى هذه ومنهم من جعل محمدا مع أبى حنيفة (قوله ولابى حنيفة رحمه الله أن الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع) عنه لا افساد لانه يستدعى سابقة الشروع الا أن لابى يوسف أن يقول الثابت فى الشرع ترتيبها على الفطر فى رمضان اذ اسم الفطر لا يستدعى سابقة الصوم يقال أفطرت اليوم وكان من عادتى صومه اذا أصبح غير ناو ثم أكل سلمناه لكن الامساك الكائنة فى وقت النية من النهار ليس لها حكم الفطر كما أن ليس لها حكم الصوم فيتحقق الفطر بالاكل اذا ورد عليها الا أن هذا يقتصر على ما اذا أكل قبل نصف النهار والذى أظنه أن الملحوظ لكل من أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله واقعة الاعرابى المروية فى الكفارة لما كانت فى فطر بما هو مشتهى حال قيام الصوم هل يفهم ثبوتها فى فطر كذلك قبل الشروع ففهمه أبو يوسف رحمه الله وفهم أبو حنيفة عدمه اذ لا شك فى أن جناية الافطار حال قيام الصوم أفحش منها حال عدمه فالزام الكفارة فى صورة الجناية التى هى أغلظ لا يوجب فهم ثبوتها فيما هو دون ذلك خصوصا مع الاتفاق على عدم الغاء كل ما زاد على كونه فطرا جناية فى صورة الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع قيام الفطر لعدم الجناية فى ابتلاع الحصى ونحوه وروى الحسن عن أبى حنيفة فيمن أصبح لا ينوى الصوم ثم نواه قبل الزوال ثم جامع فى بقية يومه لا كفارة فيه وروى عن أبى يوسف أن عليه الكفارة ووجه النفى شبهة الخلاف فى صحة الصوم بنية من النهار وفى المنتقى فيمن أصبح ينوى الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل عمدا لا كفارة فيه عند أبى حنيفة خلافا لابى يوسف والكلام فيهما واحد (قوله وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا) تقدم الكلام فى هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف والمراد بالمخطئ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الافساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه

فبالاكل فوت هذا الامكان وتفويت الامكان بمنزلة تفويت الاصل كما فى الغصب فان المغصوب منه كما يضمن الغاصب الاول لتفويت الاصل يضمن الغاصب الثانى لتفويت الامكان لانه لا جائز أن يضمن الثانى بسبب الاستهلاك لانه شرط والتفويت علة ولا يصار اليه مع قيام صاحب العلة ولا جائز أن يضمنه بسبب الغصب لانه ما أزال اليد المحقة فتعين لتضمنه تفويت الامكان وهو امكان التحصيل للمغصوب منه بالرد على الغاصب أو بالرد عليه والجواب لابى حنيفة رحمة الله تعالى عليه عن هذا أن ضمان الغصب ضمان العدوان وذلك مما يحتاط فى اثباته زجرا وههنا الكفارة فى معنى العقوبة وهو مما يحتاط فى درئه واسقاطه فافترقا (قوله واذا حاضت المرأة أو نفست) بضم النون أى صارت نفساء ونفست بفتح النون أى حاضت (قوله كالمفطر متعمدا أو مخطئا) فان قيل ما وجه المفطر مخطئا عنده والفطر لا يتحقق عنده من المخطئ قلنا المراد من المخطئ هو من لم يصح صوم اليوم منه لعدم قصده فى افساد الصوم كمن أكل يوم الشك ثم ظهر أنه من رمضان فانه

(قوله لا الذى أخطأ فى المضمضة الخ) أقول يجوز أن يكون مراده كالمخطئ على مذهبكم (قوله لان هذا الوقت معظم ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا) أقول الضمير فى قوله فيه راجع الى الوقت (قال المصنف كالمفطر متعمدا أو مخطئا) أقول فيه ان المخطئ كالناسى عنده وجوابه ظاهر

(بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم) الامساك لتحقق المانع عنه وهو قيام هذه الاعذار فانها كما تمنع عن الصوم تمنع عن التشبه به أما فى الحائض والنفساء فلان الصوم عليهما حرام والتشبه بالحرام حرام وأما فى المريض والمسافر فلان الرخصة فى حقهما باعتبار الحرج فلو ألزمنا التشبه عاد على موضوعه بالنقض قال (واذا تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع) ومن أخطأ فى الفطر بناء على ظنه فسد صومه ولزمه امساك بقية يومه ويجب عليه القضاء ولا تجب عليه الكفارة ولا اثم به أما فساد صومه فلانتفاء ركنه بغلط يمكن الاحتراز عنه فى الجملة بخلاف النسيان وأما امساك البقية فلقضاء حق الوقت بالقدر الممكن كما ذكرنا آنفا أو لنفى التهمة فانه اذا أكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث وأما القضاء فلانه حق مضمون بالمثل شرعا فاذا فوته قضاه كالمريض والمسافر وأما عدم الكفارة فلان الجناية قاصرة لعدم القصد ويعضده ماروى عن عمر رضى الله عنه أنه كان جالسا مع أصحابه فى رحبة مسجد الكوفة عند الغروب فى شهر رمضان فاتى بعس من لبن فشرب منه هو وأصحابه وأمر المؤذن أن يؤذن فلما رقى المئذنة رأى الشمس لم تغب فقال الشمس يا أمير المؤمنين فقال عمر بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا (ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير) فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الاثم وان جعلت الموضع موضع بيان ما يجب فى مسئلة دل على عدم الكفارة أيضا لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان والجنف الميل فان قيل ما يدل عليه عبارة الكتاب هو ما يكون ظنا فما حكم الشك فى ذلك فالجواب أنه اذا شك فى طلوع الفجر لا تجب عليه الكفارة واذا شك فى غروب الشمس وجبت والفرق أنه متى شك فى غروب الشمس فافطر فقد كمل الفطر على سبيل التعدى لانه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل واليقين لا يزول بالشك وفى طلوع الفجر بالعكس وفى كلام المصنف تصريح بذلك ولكنه قال ينبغى أن تجب الكفارة لان فيه اختلاف المشايخ والمراد

لانه وقت معظم بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الاعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم قال (واذا تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت فاذا هى لم تغرب أمسك بقية يومه) قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن أو نفيا للتهمة (وعليه القضاء) لانه حق مضمون بالمثل كما فى المريض والمسافر (ولا كفارة عليه) لان الجناية قاصرة لعدم القصد وفيه قال عمر رضى الله تعالى عنه ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير

الفجر ورمضان (قوله لانه وقت معظم) وتعظيمه بعدم الاكل فيه اذا لم يكن المرخص قائما وأصل ذلك حديث عاشوراء على ما ذكرناه فريبا فثبت به وجوب التشبه أصلا لا ابتداء لا خلفا عن الصوم (قوله وهو يرى) على البناء للمفعول من الرأى بمعنى الظن لا الرؤية بمعنى اليقين كقوله * رأيت الله أكبر كل شئ * أى علمته ولو صيغ منه للفاعل مرادا به الظن لم يمتنع فى القياس لكنه لم يسمع بمعناه الا مبنيا للمفعول قال ..

وكنت أرى زيدا كما قيل سيدا * اذا أنه عبد القفا واللهازم

فأريت بمعنى أظننت أى دفع الى الظن (قوله لان الجناية قاصرة) ليس هنا جناية أصلا لانه لم يقصد وقد صرحوا بعدم الاثم عليه اللهم الا أن يراد ان عدم تثبته الى أن يستيقن جناية فيكون المراد جناية عدم التثبت لا جناية الافطار كما قالوا فى القتل الخطا لا اثم عليه فيه والمراد اثم القتل وصرح بأن فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة فى التثبت حال الرمى قال المصنف فى الجنايات شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى اللهم الا أن يدفع بأن ترك التثبت الى الاستيقان فى القتل ليس كتركه الى الاستيقان فى الفطر وأيضا المعنى الموجب للقول بثبوته فى القتل بترك التثبت الى تلك الغاية شرع الكفارة وهذا الدليل مفقود هنا اذ لا كفارة ولولا هو لم نجسر على القول بذلك هناك وحديث عمر رضى الله عنه رواه أبو حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عن

يتحقق الافطار ههنا ويجب التشبه بالاتفاق وكذا من تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع أو أفطر على ظن أن الشمس قد غربت وهى لم تغرب بعد أو نقول بناء على قود مذهبكم (قوله لتحقق المانع عن التشبه) أما فى حق المسافر والمريض المانع عن التحقق لحقوق الحرج بهما والحرج كما يتحقق بالصوم يتحقق بالتشبه وأما فى النفساء والحائض فان حقيقة الصوم حرام عليهما فيكون التشبه حراما أيضا كما كان عبادة الصنم حراما فكذلك الصلاة وامامه صورة حرام للتشبه (قوله أو نفيا للتهمة) فانه لو أكل ولا عذر به يتهمه الناس بالفسق والفجور والتحرز عن موضع التهمة واجب للحديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم ولما روى عن على رضى الله عنه اياك وما يقع عند الناس انكاره وفى رواية وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا يطيق ان تسمعه عذرا (قوله وفيه قال عمر رضى الله عنه ما تجانفنا لاثم) فانه رضى الله عنه كان جالسا فى رحبة مسجد الكوفة عند الغروب فى

(قوله فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الاثم الخ) أقول ولكن قول المصنف لان الجناية قاصرة يؤذن بوجوده فتأمل فانه لا يبعد أن يقال المنفى هو جناية الافطار والذى أثبته المصنف هو جناية ترك التثبت كما سيجىء نظيره فى القتل الخطا من الجنايات أو يكون كلام المصنف مبنيا على التنزل (قوله واذا شك فى غروب الشمس وجبت) أقول يعنى فى رواية (قوله لانه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل واليقين لا يزول بالشك) أقول قوله متيقنا بالنهار أى أولا وقوله شاكا بالليل أى ثانيا وقوله واليقين لا يزول أى حكم اليقين

وقوله (والمراد بالفجر) ظاهر وقوله (ثم التسحر) السحر آخر الليل عن الليث قالوا هو السدس الأخير والسحور اسم لما يؤكل فى ذلك الوقت وقوله عليه الصلاة والسلام (فان فى السحور بركة) أى فى أكله والمراد بالبركة زيادة القوة على أداء الصوم ويجوز أن يكون المراد نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين ثم تأخيرا كل السحور مستحب فى مستحب فان نفس التسحر مستحب وتأخيره مستحب أيضا فكان التأخير مستحبا فى مستحب قال عليه الصلاة والسلام (ثلاث من أخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور والسواك) فان قيل ما وجه جعل تأخير السحور من أخلاق المرسلين وهو مخصوص بأهل الاسلام وبامته عليه الصلاة والسلام فان النبى صلى الله عليه وسلم قال فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور أجيب بأن المراد به الاكلة الثانية فانها كانت تجرى مجرى السحور فى حقهم ويجوز أن يقال لا منافاة بين الحديثين فان الاول يدل على أنه من أخلاق المرسلين والثانى يدل على أن أهل الكتاب ما كان لهم سحور وهذا غير الاول لجواز أن يكون أنبياؤهم يتسحرون وقوله (الا أنه اذا شك فى الفجر) ظاهر

والمراد بالفجر الفجر الثانى وقد بيناه فى الصلاة (ثم التسحر مستحب) لقوله عليه الصلاة والسلام تسحروا فان فى السحور بركة (والمستحب تأخيره) لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث من أخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور والسواك (الا أنه اذا شك فى الفجر) ومعناه تساوى الظنين (الافضل أن يدع

ابراهيم النخعى قال أفطر عمر رضى الله عنه وأصحابه فى يوم غيم ظنوا أن الشمس غابت قال فطلعت فقال عمر ما تعرضنا لجنف نتم هذا اليوم ثم نقضى يوما مكانه وأخرجه ابن أبى شيبة من طرق أقربها الى لفظ الكتاب ما عن على بن حنظلة عن أبيه قال شهدت عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى رمضان وقرب اليه شراب فشرب بعض القوم وهم يرون الشمس قد غربت ثم ارتقى المؤذن فقال يا أمير المؤمنين والله ان الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر رضى الله عنه من كان أفطر فليصم يوما مكانه ومن لم يكن أفطر فليتم حتى تغرب الشمس وأعاده من طريق آخر وزاد فقال له بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا وقد اجتهدنا وقضاء يوم يسير وانما قال له ذلك لان خطابه له من أعلى المئذنة رافعا صوته ليس من الادب بل كان حقه أن ينزل فيخبره متأدبا وحديث تسحروا فان فى السحور بركة رواه الجماعة الا أبا داود عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسحروا فان فى السحور بركة قيل المراد بالبركة حصول التقوى به على صوم الغد بدليل ما روى عنه عليه الصلاة والسلام استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل وبأكل السحر على صيام النهار أو المراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين قال عليه الصلاة والسلام فرق ما بين صومنا وصوم أهل الكتاب أكلة السحر ولا منافاة فليكن المراد بالبركة كلا من الامرين والسحور ما يؤكل فى السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله فى النهاية هو على حذف مضاف تقديره فى أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين (١) جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف فى الرواية فهو اسم للمأكول فى السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس المأكول وحديث ثلاث من أخلاق المرسلين على الوجه الذى ذكره المصنف الله أعلم به والذى فى معجم الطبرانى حدثنا جعفر بن محمد بن حرب العبادانى حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن على بن أبى العالية عن مورق العجلى عن أبى الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من أخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور ووضع اليمين على الشمال فى الصلاة ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه موقوفا وذكر أن الدارقطنى فى الافراد رواه من حديث حذيفة مرفوعا بنحو حديث أبى الدرداء ومما يدل على المطلوب ما فى الصحيح حديث البخارى عن سهل بن سعد قال كنت أتسحر ثم يكون لى سرعة أن أدرك صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الصحيحين عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قلت كم كان قدر ما بينهما قال قدر خمسين آية (قوله الا أنه اذا شك) استثناء من قوله ثم التسحر مستحب وأخذ الظن فى تفسير الشك بناء على استعمال لفظ الظن فى الادراك مطلقا (قوله

شهر رمضان فاتى بعس من لبن فشرب منه هو وأصحابه فامر المؤذن أن يؤذن فلما رقى المئذنة رأى الشمس لم تغب فقال الشمس يا أمير المؤمنين فقال عمر رضى الله عنه بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا ما تجانفنا لاثم نقضى يوما مكانه وقضاء يوم علينا يسير دل هذا الحديث على لزوم القضاء وعدم الكفارة وانما قال عمر رضى الله عنه ذلك لاساءة أدبه لان من حقه أن يجىء ويخبر فالنداء من المئذنة كان اساءة منه فى الادب فرد عليه بقوله لم نبعثك راعيا كذا فى مبسوط الامام الاسبيجابى رحمه الله وقوله ما تجانفنا لاثم أى لم نتحرف اليه ولم نمل يعنى ما تعمدنا فى هذا ارتكاب المعصية (قوله فان فى السحور بركة) السحر آخر الليل عن الليث قالوا هو السدس الاخير والسحور اسم لما يؤكل فى ذلك الوقت فعلى هذا كان المضاف فى قوله عليه الصلاة والسلام فان فى السحور بركة محذوفا أى فى أكل السحور ثم قيل المراد من البركة هو زيادة قوة فى أداء الصوم بدليل حديث آخر ذكره فى المبسوط وهو قوله صلى الله عليه وسلم استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل وبأكل السحور

(١) قوله جمع سحر هكذا فى النسخ والمشهور الموجود فى كتب اللغة أن جمع سحر أسحار والسحور بالضم الاكل فى السحر اهـ من هامش الاصل

الا كل) تحرزا عن المحرم ولا يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه تام لان الاصل هو الليل وعن أبي حنيفة رحمه الله اذا كان في موضع لا يستبين الفجر أو كانت الليلة مقمرة أو متغيمة أو كان ببصره علة وهو يشك لا يأكل ولو أكل فقد أساء لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وان كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الرأي وفيه الاحتياط وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال الا بمثله ولو ظهر أن الفجر طالع لا كفارة عليه لانه بنى الامر على الاصل فلا تتحقق العمدية (ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر) لان الاصل هو النهار

فصومه تام) أي ما لم يتيقن أنه أكل بعد الفجر فيقضي حينئذ (قوله وعن أبي حنيفة الخ) يفيد المغايرة بين هذه وبين تلك الرواية فان استحباب الترك لا يستلزم ثبوت الاساءة ان لم يترك بل يستلزم كون ذلك مفضولا وفعل المفضول لا يستلزم الاساءة ثم استدل على هذه الرواية بقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك رواه النسائي والترمذي وزاد فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة قال الترمذي حديث حسن صحيح فنقول المروي لفظ الامر فان كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب فيلزم بتركه الاثم لا الاساءة وان صرف عنه بصارف كان ندبا ولا اساءة بترك المندوب بل ان فعله نال ثوابه والا لم ينل شيأ فهو دائر بين كونه دليل الوجوب أو الندب فلا يصلح جعله دليلا على هذه الا أن يراد اساءة معها اثم والله أعلم (قوله فعليه قضاؤه ولا كفارة (قوله وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال بالشك) والليل أصل ثابت بيقين فلا ينتقل عنه الا بيقين وصححه في الايضاح * واعلم أن التحقيق هو أن المتيقن انما هو دخول الليل في الوجود لا امتداده الى وقت تحقق ظن طلوع الفجر لاستحالة تعارض اليقين مع الظن لان العلم بمعنى اليقين لا يحتمل النقيض فضلا أن يثبت ظن النقيض فاذا فرض تحقق ظن طلوع الفجر في وقت فليس ذلك الوقت محل تعارض الظن به واليقين ببقاء الليل بل التحقيق أنه محل تعارض دليلين ظنيين في بقاء الليل وعدمه وهما الاستصحاب والامارة التي بحيث توجب ظن عدمه لا تعارض ظنين في ذلك أصلا اذ ذلك لا يمكن لان الظن هو الطرف الراجح من الاعتقاد فاذا فرض تعلقه بان الشيء كذا استحال تعلق آخر بانه لا كذا من شخص واحد في وقت واحد اذ ليس له الا طرف واحد راجح فاذا عرف هذا فالثابت تعارض ظنين في قيام الليل وعدمه فيتهاتران لان موجب تعارضهما الشك لا ظن واحد فضلا عن ظنين واذا تهاترا عمل بالاصل وهو الليل فحقق

على صيام النهار وجاز أن يكون المراد من البركة هو نيل زيادة الثواب لاستنانه بأكل السحور بسنن سيد المرسلين عليهم الصلاة والسلام وعمله بما هو مخصوص بأهل الاسلام قال عليه الصلاة والسلام فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور وفي النهاية وسأل الامام بدر الدين النوري رحمه الله شيخي عن هذا الحديث فقال كيف يكون تأخير السحور من أخلاق المرسلين ولم يكن في ملتهم حل أكل السحور كما كان في ابتداء ملتنا فقال شيخي رحمه الله وأثابه الجنة ملتنا المراد به الا كلة الثانية فانها كانت تجري مجرى السحور في حقهم (قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك) وتمام الحديث فان الكذب ريبة وان الصدق طمأنينة من رابه ريبا شككه والريبة الشك والتهمة أي ما يشككك ويحصل فيك الريبة وهي في الاصل قلق النفس واضطرابها ألا ترى كيف قابلها بالطمأنينة وهي السكون وذلك ان النفس لا تستقر متى شكت في أمر واذا أيقنته سكنت واطمأنت ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر لان الاصل هو النهار ولو أكل مع الشك فعليه القضاء عملا بالاصل ولو أكل وهو شاك في طلوع الفجر فصومه تام لان الاصل بقاء الليل وان كان أكبر رأيه انه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لان النهار هو الاصل وهذا بخلاف ما اذا كان في أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الرأي وفيه الاحتياط وفي ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزول الا بمثله ففيما اذا أكل وأكبر رأيه أنه أكل بعد طلوع الفجر في وجوب القضاء عليه روايتان وفي مثله في غروب الشمس عليه القضاء رواية واحدة وفي فتاوى قاضيخان

وقوله (وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه) هو الصحيح لان الليل هو الاصل فلا ينتقل عنه الا بيقين وأكبر الرأي ليس كذلك

(ولو)

وقوله (رواية واحدة) قال في النهاية أي فعليه القضاء والكفارة لان النهار كان ثابتا وقد انضم اليه أكبر الرأي فصار بمنزلة اليقين وقد أشرنا اليه في الجواب المذكور وانما قال رواية واحدة احترازا عما اذا كان أكبر رأيه أن الفجر طالع لان فيه روايتين كما ذكرنا آنفا وقوله (ومن أكل في رمضان ناسيا) ظاهر (لان الاشتباه استند الى القياس) لان القياس الصحيح يقتضي أن لا يبقى الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا فاذا أكل بعده عامدا لم يلاق فعله الصوم فلا تجب عليه الكفارة وقوله (لانه لا اشتباه) يعني اذا علم الحديث علم أن القياس متروك والمتروك لا يورث شبهة فلا شبهة وقوله (وجه الاول) يعني عدم وجوب الكفارة (قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس) وهذا لان الشبهة الحكمية هي الشبهة في المحل وهي التي تتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما سيجيء في كتاب الحدود والقياس دليل قائم ينفي حرمة الاكل الثاني سواء علم ذلك أو لم يعلم (كوطء الاب جارية ابنه) فانه لا يجب به الحد سواء كان الاب عالما بالحرمة أولا وقوله (ولو احتجم) صورته ظاهرة وقوله (لان الظن ما استند الى دليل شرعي) فان الحجامة كالفصد في خروج الدم من العروق والفصد لا يفسد فكذا الحجامة لا يقال لم لا يجوز أن يكون كدم الحيض والنفاس فانه ليس فيه وصول شيء الى باطنه ولا قضاء شهوة ومع ذلك يفسد الصوم لان ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كالاستقاء فان قيل فلتكن الحجامة كذلك بقوله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم

(ولو أكل فعليه القضاء) عملا بالاصل وان كان أكبر رأيه أنه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لان النهار هو الاصل ولو كان شاكا فيه وتبين أنها لم تغرب ينبغي أن تجب الكفارة نظرا الى ما هو الاصل وهو النهار (ومن أكل في رمضان ناسيا وظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمدا عليه القضاء دون الكفارة) لان الاشتباه استند الى القياس فتتحقق الشبهة وان بلغه الحديث وعلمه فكذلك في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة رحمه الله أنها تجب وكذا عنهما لانه لا اشتباه فلا شبهة وجه الاول قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس فلا ينتفي بالعلم كوطء الاب جارية ابنه (ولو احتجم وظن أن ذلك يفطره ثم أكل متعمدا عليه القضاء والكفارة) لان الظن ما استند الى دليل شرعي

وأجره في مواطن كثيرة كقولهم في شك الحدث بعد يقين الطهارة اليقين لا يزال بالشك ونحوه (قوله ولو أكل فعليه القضاء) وفي الكفارة روايتان ومختار الفقيه أبي جعفر لزومها لان الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة الاباحة لا حقيقتها ففي حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة وهي لا تسقط العقوبات هذا اذا لم يتبين الحال فان ظهر أنه أكل قبل الغروب فعليه الكفارة لا أعلم فيه خلافا والله سبحانه وتعالى أعلم وهو الذي ذكره بقوله ولو كان شاكا الى قوله ينبغي أن تجب الكفارة (قوله فعليه القضاء رواية واحدة) أي اذا لم يستبن شيء أو تبين أنه أكل قبل الغروب لان النهار كان ثابتا بيقين وقد انضم اليه أكبر رأيه وأورد لو شهد اثنان بانها غربت واثنان بان لا فافطر ثم تبين عدم الغروب لا كفارة مع أن تعارضهما يوجب الشك أجيب بمنع الشك فان الشهادة بعدمه على النفي فبقيت الشهادة بالغروب بلا معارض فتوجب ظنه وفي النفس منه شيء يظهر بادنى تأمل (قوله ومن أكل في رمضان ناسيا) أو جامع ناسيا فظن أنه أفطر فأكل أو جامع عامدا لا كفارة عليه وعلى هذا لو أصبح مسافرا فنوى الاقامة فأكل لا كفارة عليه (قوله وان بلغه الحديث) يعني قوله صلى الله عليه وسلم من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه وتقدم تخريجه ففيه روايتان عن أبي حنيفة في رواية لا تجب وصححه قاضيخان وفي رواية تجب وكذا عنهما ومرجع وجهيهما الى أن انتفاء الشبهة لازم انتفاء الاشتباه أولا فقولهما بناء على ثبوت اللزوم والمختار بناء على ثبوت الانفكاك لان ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل الفطر وهو القياس القوي وهو ثابت لم ينتف حتى قال بعض الائمة بالفطر وصرف قوله عليه الصلاة والسلام فليتم صومه الى الصوم اللغوي وهو الامساك وقال أبو حنيفة لولا النص لقلت يفطر وصار كوطء الاب جارية ابنه لا يحد وان علم بحرمتها عليه نظرا الى قيام شبهة الملك الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام أنت ومالك لابيك فانها ثابتة بثبوت هذا الدليل وان قام الدليل الراجح على تباين الملكين (قوله لان الظن ما استند الى دليل شرعي) يعني فيما اذا لم يبلغه الحديث

رحمه الله عنه أنه عليه الكفارة أيضا لان النهار كان ثابتا وقد انضم اليه أكبر رأيه فصار بمنزلة اليقين (قوله لان الاشتباه استند الى القياس) لما أن القياس الصحيح يقتضي أن لا يبقى صائما بالاكل عند النسيان قبل أن يأكل متعمدا واذا أكل بعد ذلك متعمدا فقد لاقى أكله حالة وهو غير صائم فيها فلا تجب الكفارة ووجه القياس وهو أن ركن الصوم ينعدم بالاكل ناسيا أو عامدا وبدون الركن لا يتصور أداء العبادة فيفسد صومه (قوله وان بلغه الحديث وعلمه) أي علم بمعنى الحديث بان الصوم لا يفسد بالاكل ناسيا فكذلك في ظاهر الرواية أي لا تجب الكفارة وعن أبي حنيفة رحمه الله انها تجب وكذا عنهما أي عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله (قوله قيام الشبهة الحكمية انظر الى الدليل) الشبهة نوعان شبهة دليل وشبهة اشتباه فشبهة الدليل هي

(قوله وهي التي تتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته) أقول الباء في قوله بقيام الدليل للسببية (قوله والفصد لا يفسد فكذا الحجامة) أقول ممنوع قال الشيخ أبو الحسن علي بن العز في كتابه التنبيه على مشكلات الهداية والقائلون بان الحجامة تفطر اختلفوا في الفصد ونحوه

أجيب بانه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم رواه ابن عباس رضى الله عنهما وروى أيضا أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم صائم بين مكة والمدينة فكان الحديث معارضا به فلا يثبت به شئ لا يقال ما رواه ابن عباس رضى الله عنهما حكاية فعل والقول راجح لان القول انما يكون راجحا اذا لم يكن مؤولا وهذا مؤول على ما يذكر وقوله (الا اذا أفتاه فقيه) يعنى حينئذ لا تجب الكفارة والمراد به فقيه يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فى البلد هكذا روى الحسن عن أبى حنيفة وبشر بن الوليد عن أبى يوسف وابن رستم عن محمد رحمهم الله (لان الفتوى دليل شرعى فى حقه) فتصير شبهة (وان بلغه الحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم روى بالواو وبغيره

بنصب المحجوم (واعتمده فكذلك عند محمد) لا تجب عليه الكفارة (لان قول الرسول لا ينزل عن قول المفتى وعن أبى يوسف خلاف ذلك) يعنى لا تسقط الكفارة (لان على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه الى معرفة الاحاديث) لجواز أن يكون مصروفا عن ظاهره أو منسوخا (وان عرف تاويله) وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم مر بهما وهما معقل ابن سنان مع حاجمه وهما يغتابان آخر فقال أفطر الحاجم والمحجوم أى ذهب بثواب صومهما الغيبة وقيل انه غشى على المحجوم فصب الحاجم الماء فى حلقه فقال عليه السلام أفطر الحاجم المحجوم أى فطره بما صنع به فوقع عند الراوى انه قال أفطر الحاجم والمحجوم

والاصح أن ذلك مثل الحجامة (قوله أجيب بانه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم الخ) أقول القائلون بافطار الحجامة يقولون حديث ابن عباس

الا اذا أفتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعى فى حقه ولو بلغه الحديث واعتمده فكذلك عند محمد رحمه الله تعالى لان قول الرسول عليه السلام لا ينزل عن قول المفتى وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى خلاف ذلك لان على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تاويله

لان القياس لا يقتضى ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما لو ذرعه القئ فظن أنه أفطر فأكل عمدا فانه كالاول لا كفارة عليه فان القئ يوجب غالبا عود شئ الى الحلق لتردده فيه فيستند ظن الفطر الى دليل أما الحجامة فلا تطرق فيها الى الدخول بعد الخروج فيكون تعمدا أكله بعده موجبا للكفارة الا اذا أفتاه مفت بالفساد كما هو قول الحنابلة وبعض أهل الحديث فأكل بعده لا كفارة لان الحكم فى حق العامى فتوى مفتيه (وان بلغه الحديث واعتمده) على ظاهره غير عالم بتأويله وهو عامى (فكذلك عند محمد) أى لا كفارة عليه لان قول المفتى يورث الشبهة المسقطة فقول الرسول عليه السلام أولى وعن أبى يوسف لا يسقطها (لان على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه الى معرفة الاحاديث) فاذا اعتمده كان تاركا للواجب عليه وترك الواجب لا يقوم شبهة مسقطة لها (وان عرف تاويله) ثم أكل (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعى) أنه يفطر (لا يورث شبهة لمخالفته القياس) مع فرض علم الآكل كون الحديث على غير

ما يوجد الدليل الشرعى على ذلك مع تخلف المدلول عنه كما فى الآكل ناسيا وجد الدليل على فساده وهو القياس فتحققت الشبهة فى الحكم بالنظر اليه ولكن تخلف المدلول عن هذا القياس لوجود النص المخالف له وهو حديث الاعرابى قال له النبى عليه الصلاة والسلام تم على صومك الحديث وفى هذه الشبهة العبرة لوجودها لا لاعتقاد المرتكب لان المؤثر فى اسقاط الكفارة الدليل الشرعى وذلك لا يتفاوت بين ان يعلم حديث الاعرابى أولا يعلم لان زوال الاشتباه لا يوجب زوال الشبهة كما اذا وطئ جارية ابنه لا يجب الحد سواء علم بالحرمة أولم يعلم وأما شبهة الاشتباه فهى تخيل ما ليس بدليل دليلا فان تايد بظنه يكون معتبرا والا فلا كالابن اذا وطئ جارية أبيه ان قال ظننت انها تحل لى سقط الحد والا فلا (قوله الا اذا أفتاه فقيه) اشارة الى ان المفتى ينبغى أن يكون ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد عليه فى البلدة فى الفتوى واذا كان المفتى على هذه الصفة فعلى العامى تقليده وان كان المفتى أخطأ فى ذلك ولا معتبر بغيره هكذا روى الحسن عن أبى حنيفة وابن رستم عن محمد وبشر بن الوليد عن أبى يوسف رحمهم الله تعالى (قوله ولو بلغه الحديث واعتمده) وهو قوله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم (قوله فكذلك عند محمد رحمه الله) أى لا تجب الكفارة (قوله وعن أبى يوسف رحمه الله خلاف ذلك) أى لا تسقط الكفارة بالفطر عند أبى يوسف رحمه الله اذا بلغه حديث الحجامة واعتمده بخلاف فتوى المفتى بالفساد فان هناك تسقط الكفارة عند أبى يوسف رحمه الله وقال لان العامى اذا سمع حديثا ليس له أن يأخذ بظاهره لجواز أن يكون مصروفا عن ظاهره أو منسوخا بخلاف الفتوى (قوله وان عرف تاويله) تجب الكفارة وتاويله أن النبى عليه الصلاة والسلام مر بهما وهو معقل بن سنان مع حاجمه وهما يغتابان آخر فقال أفطر الحاجم والمحجوم أى ذهب بثواب صومهما

رضى الله عنهما منسوخ مستدلين بما روى عن ابن عباس أيضا أنه احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم   تجب
قوجد لذلك ضعفا شديدا ذنهى عن أن يحتجم الصائم وبان ابن عباس رضى الله عنهما وهو راوى حديثنا كان يعد الحجام والمحاجم فاذا غابت الشمس احتجم بالليل على ما رواه أبو اسحق الجوزجانى فانه يدل على أنه علم نسخ الحديث وتمام التفصيل فى مغنى ابن قدامة فراجعه (قوله وان بلغه الحديث الى قوله واعتمده) أقول الضمير فى قوله واعتمده راجع الى الحديث (قوله وقيل انه غشى الى قوله فقال النبى صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم المحجوم أى فطره الخ) أقول فيه نظر

تجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعى رحمه الله لا يورث الشبهة لمخالفته القياس (ولو أكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)

(تجب الكفارة لانتفاء الشبهة) لانها نشأت من الاعتماد على الظاهر وقد زال بمعرفة التأويل فان قيل لا نسلم أن منشأ الشبهة ذلك وحده بل قول الاوزاعى بذلك منشأ لها أيضا أجاب بأن قول الاوزاعى لا يورث الشبهة لمخالفته القياس فان الفطر مما يدخل لا مما يخرج بخلاف قول مالك فى أكل الناسى لا يقال فى عبارته تناقض لانه قال الا اذا أفتاه فقيه وفتواه لا تكون الا بقوله ثم قال وقول الاوزاعى لا يورث الشبهة وأيضا الفتوى فى هذا الباب لا تكون الا مخالفة للقياس فكيف تكون شبهة من غير الاوزاعى دونه لانا نقول ذلك بالنسبة الى العامى وهذا بالنسبة الى من عرف التأويل (ولو أكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان) أى سواء بلغه الحديث أولم يبلغه عرف تاويله أولم يعرف أفتاه مفت أولم يفت

ظاهره ثم تاويله أنهما كانا يغتابان أو أنه منسوخ ولا بأس بسوق نبذة تتعلق بذلك روى أبوداود والنسائى وابن ماجه من حديث ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على رجل يحتجم فى رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم ورواه الحاكم وابن حبان وصححاه ونقل فى المستدرك عن الامام أحمد أنه قال هو أصح ما روى فى الباب وروى أبوداود والنسائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث شداد بن أوس أنه مر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الفتح على رجل يحتجم بالبقيع لثمان عشرة خلت من رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم وصححوه ونقل الترمذى فى علله الكبرى عن البخارى أنه قال كلاهما عندى صحيح حديثى ثوبان وشداد وعن ابن المدينى أنه قال حديث ثوبان وحديث شداد صحيحان ورواه الترمذى من حديث رافع بن خديج عنه عليه الصلاة والسلام قال أفطر الحاجم والمحجوم وصححه قال وذكر عن أحمد أنه قال انه أصح شئ فى هذا الباب وله طرق كثيرة غير هذا وبلغ أحمد أن ابن معين ضعفه وقال انه حديث مضطرب وليس فيه حديث يثبت فقال ان هذا مجازفة وقال اسحق بن راهويه ثابت من خمسة أوجه وقال بعض الحفاظ متواتر قال بعضهم ليس ما قاله ببعيد ومن أراد ذلك فلينظر فى مسند أحمد ومعجم الطبرانى والسنن الكبرى للنسائى وأجاب القائلون بان الحجامة لا تفطر بامرين أحدهما ادعاء النسخ وذكروا فيه ما رواه البخارى فى صحيحه من حديث عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم ورواه الدارقطنى عن ثابت عن أنس قال أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبى طالب احتجم وهو صائم فمر به النبى صلى الله عليه وسلم فقال أفطر هذان ثم رخص النبى صلى الله عليه وسلم بعد فى الحجامة للصائم وكان أنس يحتجم وهو صائم ثم قال الدارقطنى كلهم ثقات ولا أعلم له علة وما روى النسائى فى سننه عن اسحق بن راهويه حدثنا معتمر بن سليمان سمعت حميدا الطويل يحدثه عن أبى المتوكل الناجى عن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص فى القبلة للصائم ورخص فى الحجامة للصائم ثم أخرجه عن اسحق بن يوسف الازرق عن سفيان بسند الطبرانى وسند الطبرانى حدثنا محمود بن محمد الواسطى حدثنا يحيى بن داود الواسطى حدثنا اسحق بن يوسف الازرق عن سفيان عن خالد الحذاء عن أبى المتوكل عن أبى سعيد الخدرى من قوله ولم يرفعوه ولا يخفى أن كونه روى موقوفا لا يقدح فى الرفع بعد ثقة رجاله والحق فى تعارض الوقف والرفع تقدم الرفع لانه زيادة وهى من الثقة العدل مقبولة ثم دل حديث الدارقطنى على أنه كان فعله عليه الصلاة والسلام المروى بعد النهى والا لزم تكرير النسخ اذ كان الحاصل الآن بحديث الدارقطنى الاطلاق وعدمه أولى فيجب الحمل عليه ولفظ رخص أيضا ظاهر

للغيبة يدل عليه أنه سوى بين الحاجم والمحجوم ولا خلاف أنه لا يفسد صوم الحاجم وقيل الصحيح أنه غشى على المحجوم فصب الحاجم الماء فى حلقه فقال عليه الصلاة والسلام أفطر الحاجم المحجوم أى فطره مما صنع به فوقع عند الراوى أنه قال عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم كذا فى المبسوط (قوله وقول الاوزاعى لا يورث الشبهة) جواب عما يقال ان الاوزاعى خالفه فيورث الشبهة بخلاف مالك رحمه الله فى النسيان فأجاب بان قول الاوزاعى لا يورث الشبهة بخلاف قول مالك رحمه الله فى النسيان لان خلافه انما اعتبر بموافقة القياس وخلاف الاوزاعى مخالف للقياس فلا يعتبر لان الفطر مما دخل لا مما خرج (قوله ولو أكل بعد ما اغتاب الى قوله كيف ما كان) أى سواء بلغه الحديث أولم يبلغه وسواء عرف تاويله أولم يعرفه وسواء أفتاه مفت أولم يفت وفى المبسوط فظن أن الغيبة فطرته فأكل بعد ذلك متعمدا فعليه القضاء والكفارة سواء اعتمد حديثا أو فتوى لان هذا الظن والفتوى فى غير موضعه اذ لا اختلاف بين العلماء أن الصوم لا يفسد بهذا والفتوى بخلاف الاجماع غير معتبرة والحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث يفطرن

لان الفطر يخالف القياس والحديث مؤوّل بالاجماع (واذا جومعت النائمة أو المجنونة وهى صائمة عليها

فى تقدم المنع بقى أن يقال الناسخ أدنى حاله أن يكون فى قوة المنسوخ وليس هنا هذا أما حديث الدارقطنى فهو وان كان سنده يحتج به لكن أعله صاحب التنقيح بانه لم يورده أحد من أصحاب السنن والمسانيد والصحيح ولم يوجد له أثر فى كتاب من الكتب الامهات كمسند أحمد ومعجم الطبرانى ومصنف ابن أبى شيبة وغيرها مع شدة حاجتهم اليه فلو كان لاحد من الائمة به رواية لذكرها فى مصنفه فكان حديثا منكرا لكن ما روى الطبرانى حدثنا محمود بن المروزى حدثنا محمد بن على بن الحسن بن شقيق حدثنا أبى حدثنا أبو حمزة السكرى عن أبى سفيان عن أبى قلابة عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ما قال أفطر الحاجم والمحجوم ولا معنى لقوله بعد ما قال الخ الا اذا كان المراد احتجم وهو صائم وكذا فى مسند أبى حنيفة عن أبى سفيان طلحة بن نافع عن أنس بن مالك قال احتجم النبى صلى الله عليه وسلم بعد ما قال الحديث وهو صحيح وطلحة هذا احتج به مسلم وغيره وكذا ما تقدم من ظاهر حديث النسائى يدفع ما ذكره صاحب التنقيح ولا نسلم تواتر المنسوخ وكذا حديث البخارى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم وحديث الترمذى من حديث الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه احتجم وهو صائم وهو صحيح فان أعلا بانكار أحمد أن يكون سوى احتجم وهو محرم وقال ليس فيه صائم قال مهنا قلت له من ذكره قال سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء وطاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال احتجم عليه الصلاة والسلام وهو محرم وكذلك رواه روح عن زكريا بن اسحق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنه مثله وروا عبد الرزاق عن (١) معمر عن ابن خثيم عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس رضى الله عنه مثله قال أحمد فهؤلاء أصحاب ابن عباس لا يذكرون صائما فليس بلازم اذ قد رواه عن غير هؤلاء من أصحاب ابن عباس عكرمة ومقسم ويجوز كون ما وقع فى تلك الطرق عن أولئك اقتصارا منهم على بعض الحديث يجب الحمل عليه لصحة ذكر صائم أو من ابن عباس رضى الله عنهما حين حدث به لكون غرضه اذ ذاك كان متعلقا بذلك فقط نفيا لتوهم كون الحجامة من محظورات الاحرام ولذا لم يكن ابن عباس رضى الله عنهما يرى بالحجامة بأسا على ما نذكر وقول شعبة لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم يمنعه المثبت وأما رواية احتجم وهو محرم صائم وهى التى أخرجها ابن حبان وغيره عن ابن عباس فاضعف سندا وأظهر تأويلا اما بأنه لم يكن قط محرما الا وهو مسافر والمسافر يباح له الافطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعى رحمه الله فيما قدمناه وهو جواب ابن خزيمة أو أن الحجامة كانت مع الغروب كما قال ابن حبان انه روى من حديث أبى الزبير عن جابر أنه عليه الصلاة والسلام أمر أبا طيبة أن يأتيه مع غيبوبة الشمس فأمره أن يضع المحاجم مع افطار الصائم فحجمه ثم سأله كم خراجك قال صاعان فوضع عنه صاعا اهـ فلم ينهض شئ مما ذكرنا معارضا للقوة ذلك الثانى التأويل بأن المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب أنهما كانا يغتابان ذكره البزار فانه بعد ما روى حديث ثوبان أفطر الحاجم والمحجوم أسنده الى ثوبان أنه قال انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا اغتابا وروى العقيلى فى ضعفائه حدثنا أحمد بن داود بن موسى بصرى حدثنا معاوية بن عطاء حدثنا سفيان الثورى عن منصور عن ابراهيم عن الاسود عن عبد الله بن مسعود

الصيام وينقض الوضوء ويهد من العقل الغيبة والنميمة والنظر الى محاسن المرأة كذا ذكره الامام المحبوبى رحمه الله وقال فخر الاسلام فى الجامع الصغير والحديث الوارد فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال الغيبة تفطر الصيام وهو مؤول بالاجماع (قوله واذا جومعت النائمة او المجنونة وهى صائمة عليهما القضاء) أما صوم النائمة فظاهر وأما المجنونة فقد تكلموا فى صحة صومها فان صحة الصوم لا تجامع الجنون وحكى عن أبى سليمان الجوزجانى أنه قال لما قرأت على محمد رحمه الله هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهى مجنونة قال لى دع هذا

(لان الفطر بهما يخالف القياس والحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام الغيبة تفطر الصائم (مؤوّل بالاجماع) بأن المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل النافى للحرمة فى ذاته فلا يكون شبهة بخلاف حديث الحجامة فان بعض العلماء أخذ بظاهره من غير تأويل وقوله (واذا جومعت النائمة أو المجنونة) أما صوم النائمة فظاهر وأما المجنونة فقد تكلموا فى صحة صومها لانها لا تجامع الجنون وحكى عن أبى سليمان الجوزجانى رحمه الله قال لما قرأت على محمد رحمه الله هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهى مجنونة فقال لى دع هذا فانه انتشر فى الافق فمن المشايخ من قال كأنه كتب فى الاصل مجبورة فظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر فى الافق وأكثرهم قالوا تأويله أنها كانت عاقلة بالغة فى أول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل بها الزوج

---

(١) قوله معمر عن ابن خثيم هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها معمر ابن خثيم بدون عن وليحرر اهـ من هامش الاصل

القضاء

القضاء دون الكفارة) وقال زفر والشافعى رحمهما الله تعالى لا قضاء عليهما اعتبارا بالناسى والعذر هنا أبلغ لعدم القصد ولنا أن النسيان يغلب وجوده وهذا نادر ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية

رضى الله عنه قال مر النبى صلى الله عليه وسلم على رجلين يحتجم أحدهما الآخر فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليه الآخر فقال أفطر الحاجم والمحجوم قال عبد الله لا للحجامة ولكن للغيبة لكن أعل بالاضطراب فان فى بعضها انما منع ابقاء على أصحابه خشية الضعف فالمعوّل عليه الاول فبهذا يحصل الجمع واعمال كل من الاحاديث الصحيحة من احتجامه وترخيصه ومنعه ويدل على ذلك أن المروى عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله صلى الله عليه وسلم لملازمتهم اياه وحفظ ما يصدر عنه منهم أبو هريرة رضى الله عنه فيما أخرجه النسائى عنه من طريق ابن المبارك أخبرنا معمر عن خلاد عن شقيق بن ثور عن أبيه عن أبى هريرة أنه قال يقال أفطر الحاجم والمحجوم وأما أنا فلو احتجمت ما باليت وما أخرج أيضا عن الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه لم يكن يرى بالحجامة بأسا وما قدمناه عن أنس رضى الله عنه أيضا أنه كان يحتجم وهو صائم والحق أنه يجب أحد الاعتبارين لا بعينه من النسخ فى الواقع أو التأويل (قوله والحديث مؤول بالاجماع) بذهاب الثواب فيصير كمن لم يصم وحكاية الاجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية فى هذا فانه حادث بعد ما مضى السلف على أن معناه ما قلنا ونريد بالحديث قوله عليه الصلاة والسلام ما صام من ظل يأكل لحوم الناس رواه ابن أبى شيبة واسحق فى مسنده وزاد اذا اغتاب الرجل فقد أفطر وروى البيهقى فى شعب الايمان عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رجلين صليا صلاة الظهر والعصر وكانا صائمين فلما قضى النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة قال أعيدا وضوءكما وصلاتكما وامضيا فى صومكما واقضيا يوما آخر قالا لم يا رسول الله قال اغتبتما فلانا وفيه أحاديث أخر والكل مدخول ولو لمس أو قبل امرأة بشهوة أو ضاجعها ولم ينزل فظن انه أفطر فأكل عمدا كان عليه الكفارة الا اذا تأول حديثا أو استفتى فقيها فأفطر فلا كفارة عليه وان أخطأ الفقيه ولم يثبت الحديث لان ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة كذا فى البدائع وفيه لو دهن شاربه فظن أنه أفطر فأكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لما قلنا يعنى ما ذكره فيمن اغتاب فظن أنه أفطر فأكل عمدا من قوله فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لانه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله الحديث هنا لان هذا مما لا يشتبه على من له سمة من الفقه ولا يخفى على أحد أن ليس المراد من المروى الغيبة تفطر الصائم حقيقة الافطار فلم يصر ذلك شبهة (قوله أو المجنونة) قيل كانت فى الاصل المجبورة فصحفها الكاتب الى المجنونة وعن الجوزجانى قلت لمحمد كيف تكون صائمة وهى مجنونة فقال لى دع هذا فانه انتشر فى الافق وعن عيسى بن أبان قلت لمحمد هذه المجنونة فقال لا بل المجبورة أى المكرهة قلت ألا نجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركاب دعوها فهذان يؤيدان كونه كان فى الاصل المجبورة فصحف ثم لما انتشر فى البلاد لم يفد التغيير والاصلاح فى نسخة واحدة فتركها لامكان توجيهها أيضا وهو بأن تكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت فى باقى النهار فان الجنون لا ينافى الصوم انما ينافى شرطه أعنى النية وقد وجد فى حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا أفاقت كمن أغمى عليه فى رمضان لا يقضى اليوم الذى حدث فيه الاغماء وقضى ما بعده لعدم النية فيما بعده بخلاف اليوم الذى حدث فيه على ما تقدم فاذا جومعت هذه التى جنت صائمة تقضى ذلك اليوم لطرو المفسد على صوم صحيح والوجه من الجانبين ظاهر

فانه انتشر فى الافق وأكثر المشايخ قالوا تأويله اذا كانت عاقلة بالغة فى أول النهار ثم جنت كذا ذكره الامام المحبوبى رحمه الله وفى الفوائد الظهيرية وعن عيسى بن أبان رحمة الله تعالى عليه قال قلت لمحمد رحمة الله تعالى عليه هذه المجنونة فقال لا بل المجبورة أى المكرهة فقلت الا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركاب دعوها (قوله ولا تجب الكفارة لعدم الجناية) لانها تكون بالقصد ولا قصد

(وقال زفر والشافعى لا قضاء عليهما الحاقا بالناسى لان العذر فيهما أبلغ لعدم القصد) ولنا أن الالحاق انما يصح أن لو كانا فى معناه من كل وجه وليس كذلك لان النسيان يغلب وجوده فيفضى الى الحرج (وهذا) أى جماع المجنونة والنائمة (نادر) فالقضاء لا يفضى الى الحرج (ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية) لعدم القصد

(فصل فيما أوجبه على نفسه) لما فرغ من بيان ما أوجب الله تعالى على العباد شرع في بيان ما أوجبه العبد على نفسه لانه فرع على الاول ولهذا شرط أن يكون من جنس (٢٩٨) ما أوجبه الله وأن لا يكون واجبا بايجاب الله (واذا قال لله على صوم يوم النحر أفطر وقضى)

وقال زفر والشافعي لا يصح نذره وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة لان هذا نذر بالمعصية (لورود النهي عن صوم هذه الايام) قال صلى الله عليه وسلم ألا لا تصوموا في هذه الايام الحديث والنذر بالمعصية غير صحيح لقوله عليه الصلاة والسلام لا نذر في معصية الله (ولنا أن هذا نذر بصوم مشروع) لان الدليل الدال على مشروعيته وهو كونه كفا للنفس التي هي عدو الله عن شهواتها لا يفصل بين يوم ويوم فكان من حيث حقيقته حسنا مشروعا والنذر بما هو مشروع جائز وما ذكرتم من النهي فانما هو لغيره المجاور (وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى) لان الناس أضياف الله في هذه الايام واذا كان لغيره لا يمنع صحته من حيث ذاته ولقائل أن يقول الامساك في هذه الايام يستلزم ترك اجابة الدعوة البتة وترك الاجابة منهي عنه قبيح فما يستلزمه كذلك والجواب انا لا نسلم ذلك فانه لو أمسك حمية أو لضعف أو لعدم ما يأكله لا يكون تاركا للاجابة فان قيل الامساك عبادة تستلزمه قلنا كان ذلك قولا بالوجه والاعتبار وعلى تقدير تسليم صحته فلنا أن نقول هذا الصوم من حيث انه ترك اجابة دعوة الله قبيح ومن حيث انه قهر للنفس الامارة بالسوء على وجه التقرب فيصح

(فصل فيما أوجبه على نفسه) (واذا قال لله على صوم يوم النحر أفطر وقضى) فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله هما يقولان انه نذر بما هو معصية لورود النهي عن صوم هذه الايام ولنا أنه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى

من الكتاب وقدمنا أول باب ما يوجب القضاء والكفارة في الفرق بين المكره والناسي ما يغني عن الاعادة هنا *(فصل فيما أوجبه على نفسه)* وجه تقديم بيان أحكام الواجب بايجاب الله تعالى ابتداء على الواجب عند ايجاب العبد ظاهر (قوله فهذا النذر صحيح) رتبه بالفاء لانه نتيجة قوله قضى أي لما لزم القضاء كان النذر صحيحا (قوله لورود النهي عن صوم عن هذه الايام) وفي بعض النسخ عن صوم يوم النحر وهو الانسب بوضع المسئلة فانه قال لله على صوم يوم النحر واسم الاشارة في النسخة الاخرى مشار به الى معهود في الذهن بناء على شهرة الايام المنهي عن صيامها وهي أيام التشريق والعيدين ويناسب النسخة الاولى الاستدلال بما روى في الصحيحين عن الخدري نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الاضحى وصيام يوم الفطر وفي لفظ لهما سمعته يقول لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان ويناسب النسخة الاخرى الاستدلال بما سيأتي من قوله عليه الصلاة والسلام ألا لا تصوموا في هذه الايام الخ والجواب أن الاتفاق على أن النهي المجرد عن الصوارف ليس موجبه بعد طلب الترك سوى كون مباشرة المنهي عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد أما لغة فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد وأما شرعا فكذلك بل لا يستلزمه في العبادات ولا المعاملات لتحقق موجبه في كثير منها أعني المنع المنتهض سببا للعقاب مع الصحة كما في البيع وقت النداء والصلاة في الارض المغصوبة ومع العبث الذي لا يصل الى افساد الصلاة وكثير فعلم أن ثبوت الفساد ليس من مقتضاه بل انما يثبت لامر آخر هو كونه لامر في ذاته فما لم يعقل فيه ذلك بل كان لامر خارج عن نفس الفعل متصل به لا يوجب فيه الفساد والا لكان ايجابا بغير موجب فانما يثبت حينئذ مجرد موجبه وهو التحريم أو كراهة التحريم بحسب حاله من الظنية والقطعية اذا عرف هذا فقد أثبتنا في المتنازع فيه تمام موجب النهي حتى قلنا انه يصلح سببا للعقاب ولم يثبت الفساد لو فعل لعدم موجبه لعقلية أنه لامر خارج فتكون المعصية لاعتباره لا لنفس الفعل أولا في نفسه فيصح النذر أثر التصور الصحة ويجب أن لا يفعل للمعصية فيظهر أثره في القضاء لان الصحة بالانتهاض سببا للآثار الشرعية ومنها هذا وكم موضع يثبت فيه الوجوب ليظهر أثره في القضاء لا الاداء لحرمته كصوم رمضان في حق الحائض والنفساء

(فصل فيما أوجب على نفسه) الاصل في صحة النذر ان لا يكون المنذور واجبا ولكن من جنسه لله تعالى واجب قصدا لا تبعا لان الاصل في العبادة الدوام لتواتر نعمه في كل لحظة وتتابع احسانه في كل لمحة الا ان الله تعالى اكتفى بايجاب خمس صلوات في كل يوم وليلة تيسيرا للامر على عباده والعبد بنذره يريد ان يتمسك بالعزيمة ويلحق المنذور بما هو الواجب ومن شرط الحاق الشئ بالشئ ان يتحقق ذلك الشئ وقولنا قصدا لا تبعا وهذا لان ما يكون واجبا تبعا يكون مباحا لعينه فلم يكن النذر به الحاقا بالواجب بل يكون نذرا بالمباح والنذر بالمباح لا يصح فلهذا لا يصح النذر بعيادة المريض لانه واجب ولا بالوضوء ولا بقراءة القرآن لانهما وجبا للصلاة وليس من جنسهما واجب لعينه ولا يلزم صحة النذر بالاعتكاف لان من جنسه وهو اللبث واجبا على العباد لعينه وهو الوقوف في الصلاة والثاني ان النذر بالاعتكاف انما صح لكونه ادامة للصلاة وانها واجبة لعينها ولهذا لم يصح الاعتكاف في غير المسجد (قوله نذر بما هو معصية) لورود النهي عن صوم هذه الايام وهو قوله عليه السلام ألا لا تصوموا في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعال والنذر بالمعصية لا يصح لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى (قوله ولنا انه نذر بصوم مشروع) وهذا لانه عليه

(فصل فيما أوجبه على نفسه)

الى الله حسن (فيصح النذر لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه أداه كما التزمه) فان ما وجب ناقصا يجوز أن يتأدى ناقصا فان قلت سمى المصنف هذا النوع من القبح مجاورا وهو على خلاف ما في كتب أصحابنا في أصول الفقه قاطبة فانهم سموه بالمتصل وصفا وأما المجاور فجعلوا مثل البيع عند (٢٩٩) أذان الجمعة قلت سؤال حسن والتفصي عن عهدة جوابه مشكل وتقريرنا كافل كاف لتقريره فليطلب ثمة فانه من مباحث الاصول قال (وان نوى يمينا فعليه كفارة يمين) هذه المسئلة على ستة أوجه والجميع مذكور في الكتاب ففي الثلاثة الاول وهي ما اذا لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا يكون نذرا بالاجماع وفي الواحد يكون يمينا بالاجماع وهو ما اذا نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا وفي الاثنين وهو أن ينويهما أو نوى اليمين لا غير يكون نذرا أو يمينا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند أبي يوسف في الاول نذر وفي الثاني يمين ثم الوجوه الاربعة المتفق عليها ظاهرة وكفى بعدم المنازع دليلا وأما وجه الباقين فلابي يوسف (أن النذر فيه) أي في هذا الكلام (حقيقة) لعدم توقفه على النية (واليمين مجاز) لتوقفه عليها واللفظ الواحد لا ينتظم الحقيقة والمجاز فاذا نواهما والحقيقة مرادة فلا يكون المجاز مرادا واذا نوى اليمين تعين المجاز بنيته فلا تكون الحقيقة مرادة

فيصح نذره لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه أداه كما التزمه (وان نوى يمينا فعليه كفارة يمين) يعني اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزيمته وان نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين يحتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا أو يمينا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند أبي يوسف رحمه الله يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابي يوسف أن النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما تترجح الحقيقة

والاستقراء يوجدك كثيرا من ذلك فلم يخرج بذلك عن شئ من القواعد التحقيقية وغاية ما بقي بيان أن النهي فيه لامر خارج ولا يكاد يخفى على ذي لب أن الصوم الذي هو منع النفس مشتهاها لا يعقل في نفسه سببا للمنع بل كونه في هذه الايام يستلزم الاعراض عن ضيافة الله تعالى على ما ورد في الآثار أن المؤمنين أضياف الله تعالى في هذه الايام بقي أن يقال نذر بما هو معصية وهو منفي شرعا فلا وجود له فلا ينعقد أما الاولى فظاهرة وأما الثانية فلما في سنن الثلاثة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين قلنا المراد نفي جواز الايفاء به نفسه لا نفي انعقاده لما صرح به في حديث النسائي عن عمران بن الحصين سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول النذر نذران فمن كان نذر في طاعة الله فذلك لله فيه الوفاء ومن كان نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ما يكفر اليمين فايجاب الكفارة في النص يفيد أنه انعقد ولم يلغ وأن المنفي الوفاء به بعينه فكذا في حديث عائشة رضي الله عنها فكان وزان قوله عليه الصلاة والسلام لا يمين في قطيعة رحم مع أنها تنعقد للكفارة غير أن الانعقاد فيما نحن فيه يكون لامرين للقضاء فيما اذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض أفراده عن المعصية كما نحن فيه فان الصوم وهو الجنس كذلك فيجب الفطر والقضاء في يوم لا كراهة فيه وللكفارة ان كان لا يخلو شئ من أفراده عنها كالنذر بالزنا وبالسكر اذا قصد اليمين فينعقد للكفارة وهو محمل الحديث والا فيلغو ضرورة أنه لا فائدة في انعقاده ومقتضى الظاهر أن ينعقد مطلقا للكفارة اذا تعذر الفعل وعليه مشى المشايخ قال الطحاوي رحمه الله لو أضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على أن أقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث اهـ وانما

الصلاة والسلام نهى عن صوم هذا اليوم وموجب النهي الانتهاء والانتهاء عما لا يتكون لا يتصور وتكون المشروع بشرعيته وقد نهى عن صوم شرعي فيستدعي شرعيته ولان موجب النهي الانتهاء على وجه يكون للعبد فيه اختيار بين ان ينتهي فيثاب عليه وبين ان يرتكب فيعاقب عليه وذا لا يتحقق اذا لم يبق الصوم مشروعا والنهي لمعنى في غير الصوم لكن في وصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت لان هذه الايام أيام ضيافة بالقرابين ويوم الفطر يوم أكل موافقة للفقراء والمساكين فصار الاكل قربة بوصفه وهو شهوة باصله فصار الكف عنه قربة باصله معصية بوصفه فيبقى مشروعا كالصلاة في الارض المغصوبة ولان المعنى الذي لاجله كان الصوم مشروعا في سائر الايام كونه امساكا للنفس الشهوية عن مقتضياتها وهذا المعنى في هذه الايام أشد وأقوى لان الامتناع عن مقتضيات النفس مع اقدام الخلق على ذلك أشد على النفس لكن ترك اجابة دعوة الله تعالى يحصل به فيكون قبيحا لاعراضه عن ضيافة الله تعالى لا لعين الصوم (قوله وان صام فيه يخرج عن العهدة) لانه أداه كما التزم والاصل في هذا ان مطلق النذر

(قوله والتفصي عن عهدة جوابه مشكل) أقول يتفصى عنه بارتكاب المجاز في قوله مجاور (قوله وتقريرنا كافل الخ) أقول يعني شرحه لاصول البزدوي

ولهما أنه لا تنافى بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض

لا يلزم اليمين بلفظ النذر الا بالنية فى نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ماهو مقتضى الدليل فلا تجزى الكفارة عن الفعل وبه أفتى السغدى وهو الظاهر عن أبى حنيفة رضى الله عنه وعن أبى حنيفة أنه رجع عنه قبل موته بسبعة أيام وقال تجب فيه الكفارة قال السرخسى وهذا اختيارى لكثرة البلوى به فى هذا الزمان قال وهو اختيار الصدر الشهيد فى فتاواه الصغرى وبه يفتى وعلى صحة النذر بصوم يوم النحر لكنه مخصوص بما ذكر لدليل عندهم يذكر فى موضعه ان شاء الله تعالى وعلى هذا فاذكروا من أن شرط النذر كونه بما ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شئ من أفراد الجنس عنها واذا صح النذر فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأثم (قوله ولهما أنه لا تنافى بين الجهتين) الكائنتين لهذا اللفظ وهو لله على كذا جهة اليمين وجهة النذر (لانهما) أى اليمين والنذر (يقتضيان الوجوب) أى وجوب ما تعلقا به لا فرق سوى (أن النذر يقتضيه لعينه) وهو وفاء المنذور لقوله تعالى وليوفوا نذورهم (واليمين لغيره) وهو صيانة اسمه تعالى ولا تنافى لجواز كون الشئ واجبا لعينه ولغيره كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم (فجمعنا بينهما كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض) حيث اعتبرت الاحكام الثلاثة لجهة التبرع البطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون فيها واشتراط التقابض والثلاثة لجهة المعاوضة الرد بخيار العيب والرؤية واستحقاق الشفعة على ما سيأتى ان شاء الله تعالى بقى أن يقال يلزم التنافى من جهة أخرى وهو أن الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذى هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافى اللوازم أقل ما يقتضى التغاير فلا بد أن لا يراد بلفظ واحد ونخبة ما قرر به كلام فخر الاسلام هنا أن تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للصيغة من غير أن يراد وبها ويستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقى والمجازى باللفظ الواحد انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم فى ثبوت المدلول الالتزامى وحينئذ فقد أريد باللفظ الموجب فقط ويلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه اليمين فلا جمع فى الارادة باللفظ الا أن هذا يتراءى مغلطة اذ معنى ثبوت الالتزامى غير مراد ليس الا خطوره عند فهم ملزومه الذى هو مدلول اللفظ

يتناول الكامل فلا يخرج عن عهدة النذر فيه بالناقص وأما اذا كان نذره مضافا الى الناقص فيؤدى به لانه ما التزم الا هذا القدر وقد أدى كما التزم كمن قال لله على ان أعتق هذه الرقبة وهى عمياء خرج عن نذره باعتاقها وان كان مطلق النذر أو شئ من الواجبات لا يتادى بها كمن نذر ان يصلى عند طلوع الشمس فعليه ان يصلى فى وقت آخر وان صلى فى ذلك الوقت خرج عن موجب نذره كذا فى المبسوط (قوله لا تنافى بين الجهتين) أى جهة النذر واليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه لان هذه اللفظة للايجاب ولقوله تعالى أوفوا بالعقود واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك أو صيانة ما أوجبه على نفسه عن الخلف فلا تنافى بينهما وهذا معنى ما ذكر فى الايضاح ان النذر للايجاب فى الذمة والوجوب فى الذمة يلزم الخروج عن العهدة واليمين يؤكد معنى اللزوم فلم يكن بين الموجبين تناف لان ما يؤكد الشئ لا ينافيه وأما وجوب القضاء والكفارة حال عدم الوفاء فهو حكم آخر سوى الموجب الاصلى واذا لم يتحقق التنافى فيما هو الموجب الاصلى وهو لزوم الوفاء به جعلناه مؤكدا له فلما اشتركا فى نفس الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهما نفس الايجاب ويكون عملا بعموم المجاز لا جمعا بينهما (قوله كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض) يدل على اعتبار جهة التبرع اشتراط التقابض والبطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون فيها وعلى اعتبار جهة المعاوضة خيار الرد بالعيب وخيار الرد بالرؤية واستحقاق الشفعة على ما تأتى الاحكام

(ولهما أنه لا تنافى بين الجهتين) يعنى أنه ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز لان قوله لله على صوم يوم النحر موضوع للوجوب ومستعمل فى الوجوب وليس بمستعمل فى غير الوجوب أيضا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز غير أنه مستعمل فيه من جهتين لا تنافى بينهما نشأت احداهما من النذر لانه يقتضيه لعينه ولهذا يجب القضاء اذا تركه والاخرى من اليمين لانه يقتضيه لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك ولهذا لا يجب القضاء بل الكفارة وكل واحد من المنشأين دليل شرعى يجب العمل به اذا أمكن والعمل بهما ممكن لعدم التنافى بينهما (فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض) هذا الذى ظهر لى من كلامه فى هذا الموضع وللناس فى تحقيق هذه المسئلة على مذهبهما أنواع من التوجيهات فى تشوف اليها طالع التقرير

(قوله لانه يقتضيه لعينه) أقول لانه موضوع له

(ولو قال لله على صوم هذه السنة أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها) لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام وكذا اذا لم يعين لكنه شرط التتابع لان المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها

محكوما بنفى ارادته للمتكلم والحكم بذلك ينافيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التى هى ارادة تحريم المباح هى ارادة المدلول الالتزامى على وجه أخص منه حال كونه مدلولا التزاميا فانه أريد على وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم تنافيه ارادة الاخص أعنى تحريمه على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه أريد باللفظ معنى نعم انما يصح اذا فرض عدم قصد المتكلم عند التلفظ سوى النذر ثم بعد التلفظ عرض له ارادة ضم الآخر على فوره لكن الحكم وهو لزوم ما لا يخص هذه الصورة فلذا والله أعلم عدل صاحب البدائع عن هذه الطريقة فقال النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب قال فان ايجاب المباح يمين كتحريمه الثابت بالنص يعنى قوله تعالى لم تحرم ما أحل الله لك الى أن قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم لما حرم عليه الصلاة والسلام على نفسه مارية رضى الله عنها أو العسل فأفاد أنه انما أريد باللفظ موجبه وهو ايجاب المباح وأريد بنفس ايجاب المباح الذى هو نفس الموجب كونه يمينا قال ومع الاختلاف فيما أريد به لا جمع يعنى حيث أريد باللفظ ايجاب المباح من غير زيادة وبالايجاب نفسه كونه يمينا لا جمع فى الارادة باللفظ بخلاف ما تقدم فانه متى أريد الالتزامى ايرادبه اليمين لزم الجمع فى الارادة باللفظ اذ ليس معنى الجمع الا أنه أريد عند اطلاق اللفظ ثم لا يخال أنه قياس لتعدية الاسم للمتأمل وفيه أيضا نظر لان ارادة الايجاب على أنه يمين ارادته على وجه هو أن يستعقب الكفارة بالحلف وارادته من اللفظ نذرا ارادته بعينه على أن لا يستعقبها بل القضاء وذلك تناف فيلزم اذا أريد يمينا وثبت حكمها شرعا وهو لزوم الكفارة بالحلف أنه لم يصح نذرا اذ لا أثر لذلك فيه (قوله ولو قال لله على صوم هذه السنة) سواء أراده أو أراد أن يقول صوم يوم فجرى على لسانه سنة وكذلك اذا أراد أن يقول كلاما فجرى على لسانه النذر لزمه لان هزل النذر جد كالطلاق (أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها) ولو كانت المرأة قالته قضت مع هذه الايام أيام حيضها لان تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب ويمكن أن يجرى فيه خلاف زفر فانه منصوص عنه فى قولها أن أصوم غدا فوافق حيضها لا تقضى وعند أبى يوسف تقضيه لانها لم تضفه نذرا الى يوم حيضها بل الى المحل غير أنه اتفق عروض المانع فلا يقدح فى صحة الايجاب حال صدوره فتقضى وكذا اذا نذرت صوم الغد وهى حائض بخلاف ما لو قالت يوم حيضى لا قضاء لعدم صحته لاضافته الى غير محله فصار كالاضافة الى الليل ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب لما عرف وقوله فى النهاية الافضل فطرها حتى لو صامها خرج عن العهدة تساهل بل الفطر واجب لاستلزام صومها المعصية ولتعليل المصنف فيما تقدم الفطر بها فان صامها أثم ولا قضاء عليه لانه أداها كما التزمها ناقصة لكن قارن هذا الالتزام واجبا آخر وهو لزوم الفطر تركه فتحمل اثمه ثم هذا اذا قال ذلك قبل يوم الفطر فان قاله فى شوال فليس عليه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال لله على صيام هذه السنة بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل صيام ما بقى من هذه السنة ذكره فى الغاية وقال فى شرح الكنز هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثنى عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها اه وهذا سهو بل المسئلة كما هى فى الغاية منقولة فى الخلاصة وفى فتاوى قاضيخان فى هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذو الحجة فاذا قال هذه فانما يفيد الاشارة الى التى هو فيها فحقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلة الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التى مبدؤها المحرم الى وقت التكلم فيلغو فى حق الماضى كما يلغو فى قوله لله على صوم أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزم صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفوه به ولو قال شهر لزمه شهر كامل ولو قال الشهر

فى مواضعها ان شاء الله تعالى

وقوله (ولو قال لله على) يعنى أن من نذر صوم سنة فلا يخلو اما أن عينها بقوله هذه السنة أو أطلقها بان قال سنة فان كان الاول لزمه صوم السنة الا أنه أفطر الايام الخمسة وقضاها (لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام) ولم يجب عليه قضاء رمضان لان صومه لم يجب بهذا النذر ولو صام الايام الخمسة جاز لما تقدم وان كان الثانى فاما أن يشترط التتابع أولا فان شرطه فحكمه حكم المعينة وان لم يشترطه لم يجزه صوم هذه الايام ويقضى خمسة وثلاثين يوما خمسة للايام الخمسة وثلاثين يوما لرمضان وكلامه واضح ومبنى جواز صوم هذه الايام وعدم جوازه أن ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا وما وجب ناقصا جاز أن يتأدى ناقصا

في هـذا الفصل موصولة تحقيقا للتتابع بقدر الامكان و يتاتى في هـذا خلاف زفر والشافعي رحمهما الله للنهي عن الصوم فيها وهو قوله عليه الصـلاة والسـلام ألا لا تصوموا في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب و بعال وقد بينا الوجه فيه والعذر عنه

وجبت بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معينا فينصرف الى المعهود بالحضور فان نوى شهرا فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تاييد لما في الغاية أيضا ولو قال صوم يومين في هذا اليوم ليس عليه الا صوم يومه بخلاف عشر حجات في هذه السـنة على ما سنبينه في الحج ان شاء الله تعـالى (قوله في هذا الفصل) احـترازا من الفصل الذي قبله وهو ما اذا عين السـنة فانه لا تجب موصولة لان التتابع هناك غير منصوص عليه ولا ما التزم قصـدا بل انما يلزم ضرورة فعـل صومها فاذا قطعها باذن الشرع انتفى التتابع الضروري بخلاف التتابع هنا فانه التزمه قصدا فاذا وجب القطع شرعا وجب توفيره بالقدر الممكن ولهذا اذا أفسد يوما من الواجب المتتابع قصـدا كصوم الكفارات والمنذور متتابعا لزمه الاستقبال وفي المتتابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة أو رجب لا يلزمه سوى ما أفسـده غير أنه يأثم بذلك الافساد كما اذا أفسد يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غيره مع المأثم ولا يجب عليه قضاء شهر رمضان في الفصلين أي هذه السنة أو سنة متتابعة لان هذه السنة والسنة المتتابعة لا تخلو عنه فايجابه بايجابه وغيره فيصح في غـيره و يبطل فيه لوجوبه بايجاب الله تعـالى ابتداء (قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم) روى الطبراني بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهـما أن رسول الله صـلى الله عليه وسـلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام أكل وشرب و بعال أي وقاع و رواه الدارقطني من حـديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث هذيل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق يصيح في فجاج منى ألا ان الزكاة في الحلق واللبة ولا تعجلوا الانفس أن تزهق وأيام منى أيام أكل وشرب و بعال وفي سنده سعيد بن سلام كذبه أحمد وأخرج أيضا عن عبد الله بن حذافة السهمي قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسـلم على راحلة أيام منى أنادي أيها الناس انها أيام أكل وشرب و بعال وضعفه بالواقدي وفي الواقدي ما قدمناه أول الكتاب في مباحث المياه وأخرج ابن أبي شيبة في الحج واسحق بن راهويه في مسـنده قالا حدثنا وكيع عن موسى بن عبيدة عن منذر بن جهم عن عمر بن خلدة عن أمه قالت بعث رسول الله صلى الله عليه وسـلم عليا ينادي أيام منى أيام أكل وشرب و بعال وفي صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسـلام قال أيام التشريق أيام أكل وشرب و بعال زاد في طريق آخر وذكر الله تعـالى (قوله ولو لم يشترط التتابع) أي في غير المعينة بان قال لله على صوم سـنة فعليه صوم سنة بالاهلة ولم يجزه صوم هـذه الايام لان المنكرة اسم لاثني عشر شهرا لا بقيد كون رمضان وشوال وذي الحجـة منها فلم يكن النذر بها نذرا بها فيجب عليه أن يقضي خمسـة وثلاثين يوما ثلاثين لرمضان و يومي العيد وأيام التشريق وهل يجب وصلها بما مضى قيل نعم قال المصنف رحمه الله في التجنيس هذا غلط بل ينبغي أن يجزيه ولو قال شهر الزمه كامـلا أو رجب لزمه هو بهلاله ولو قال جمعة ان أراد أيامها لزمـه سبعة أيام أو يومها لزمه يوم الجمعة فقط وان لم يكن له نيـة تلزمه سـبعة أيام لانها تذكر لكل من الامرين وفي الايام السبعة أغلب في الاستعمال فينصرف المطلق اليه وفي كل موضع عين كما قدمنا ولو قال كل يوم خميس أو اثنـين فلم يصمه وجب عليـه قضاؤه فان نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة أو اليمين والنذر وجب عليـه القضاء والكفارة في أفطار الخميس الاول أو الاثنـين وما أفطر منهما بعد ففيه القضاء ليس غير لانحلال اليمين بالحنث الاول و بقاء النذر على الخلاف ولو أخر القضاء حتى صار شيخا فانيا أو كان نذر بصيام الابد فعجز لذلك أو باشتغاله بالمعيشة لكون صـناعته شاقة له أن يفطر و يطعم لكل يوم مسكينا على ما تقدم واذا لم يقدر على

(قوله و يتاتى في هذا خلاف زفر والشافعي رحمهما الله) عندهما لم يعتبر نذره في حق هذه الايام حتى يأكل في هذه الايام ولا يلزمه القضاء (قوله وقد بينا الوجه فيه) أي في صحة النذر بصوم هذه الايام (قوله والعذر عنه) أي عن قوله صلى الله عليه وسلم ألا لا تصوموا في هذه الايام

(قال المصنف فانها أيام أكل وشرب و بعال) أقول هو المباعلة وهو ملاعبة الرجل أهله

ولو لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام لان الاصل فيما يلتزمه الكمال والمؤدي ناقص لمكان النهي بخـلاف ما اذا عينها لانه التزم بوصف النقصان فيكون الاداء بالوصف الملتزم قال (وعليه كفارة يمين ان أراد به يمينا) وقد سبقت وجوهه (ومن أصبح يوم النحر صائما ثم أفطر لا شئ عليه وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في النوادر أن عليه القضاء) لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه

ذلك لعسرته يسـتغفر الله انه هو الغفور الرحيم الغني الكريم ولو لم يقدر لشـدة الزمان كالحر له أن يفطر و ينتظر الشتاء فيقضي هذا ولا يصح تعليق النذر كان يقول اذا جاء زيد أو شفي فعلي صوم شهر فلو صام شهرا عن ذلك قبـل الشرط لا يجوز عنه ولو أضافه الى وقت جاز تقديمـه على ذلك الوقت لان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل السبب فلا يجوز والمضاف ينعقد في الحال فالصوم قبل الوقت صوم بعد السبب فيجوز ومنه أن يقول لله علي صوم رجب فصام قبله عنه خرج عن عهدة نذره وأصـل هذا ما قدمنا في أول الصوم أن التعجيل بعـد السبب جائز أصله الزكاة خلافا لمحمد و زفر رحمهما الله غير أن زفر لم يجزه فيما اذا كان الزمان المعجل فيه أقل فضيلة من المنذور ومحمدا رحمه الله للتعجيل وعندنا يجوز ذلك بناء على أن لزوم المنذور بما هو قربة فقط وجواز التعجيل بعـد السبب بدليل الزكاة فانبنى على هذا الغاء تعيـين الزمان والمكان والمتصدق به والمتصدق عليه فلو نذر أن يصوم رجبا فصام عنه قبله شهرا أحط فضـيلة منه جاز خـلافا لهما وكذا اذا نذر صلاة في زمان فضيل فصـلاها قبله في أحط منه جاز أو نذر ركعتين بمكة فصـلاهما في غـيرها جاز أو أن يتصدق بهذا الدرهم غدا على فلان الفقير فتصدق بغيره في اليوم على غيره أجزأه خلافا لزفر في الكل ولو قال لله عـلي صوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد ما أكل أو بعد ما حاضت لا يجب عليـه شئ عنـد محمد وعند أبي يوسف يلزمه القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شئ عند محمد ولا رواية فيه عن غـيره ولو قال لله علي أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله تعـالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليـه كفارة يمين ولا قضاء عليـه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنيـة الشكر ولو قدم قبـل أن ينوي فنوى به الشكر لا عن رمضان بر بالنيـة وأجزأه عن رمضان ولا قضاء عليـه واذا نذر المريض صوم شهر فمات قبـل الصحة لا شئ عليه وان صح يوما تقدمت هذه المسئلة وتحقيقها ومن نذر صوم هذا اليوم أو يوم كذا شهرا أو سنة لزمه ما تكرر منه في الشهر والسنة ولو نذر صوم الاثنـين والخميس فصام ذلك مرة كفاه الا أن ينوي الابد ولو قال لله علي صوم يومين متتابعين من أول الشهر وآخره لزمه صـيام الخامس عشر والسادس عشر وكل صوم أوجبه ونص على تفريقه فصامه متتابعا خرج عن عهدته وعلى القلب لا يجزيه ولو قال بضعة عشر يوما فهو على ثلاثة عشر أو دهرا فعلى ستة أشهر أو الدهر فعلى العمر ولو قال لله علي صوم مثل شهر رمضان ان أراد مثله في الوجوب له أن يفرق أو في التتابع فعليه أن يتابع وان لم تكن له نية فله أن يفرق رجل قال لله علي صوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وقد أفطر يوما ولا يدري أي يوم هو قضى خمسة أيام ووجهه ظاهر بتأمل يسير (قوله ومن أصبح يوم النحر الخ) المقصود أن الشروع في صوم يوم من الايام المنهية كيومي العيدين والتشريق ليس موجبا للقضاء بالافساد بخـلاف نذرها فانه يوجبه في غيرها وبخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فان افسادها موجب للقضاء في وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية وعن أبي يوسف ومحمد أن الشروع في صوم هذه الايام كالشروع في الصلاة في

(قوله ولو لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام) أي لم يشترط التتابع ولم يعين السـنة أيضا ثم في هذه الصورة وهي ما اذا لم يشترط التتابع ولم يعين السنة أيضا يقضي خمسة وثلاثين يوما ثلاثون يوما لرمضان وخمسة أيام قضاء عن تلك الايام الخمسة لان السـنة منكر اسم لايام معدودة و يمكن فصل الايام المعدودة عن رمضان وعن تلك الايام فصوم رمضان لا يكون عن المنذور لعدم شرط صحة النذر به فانه واجب من غير ايجاب (قوله وقد سبقت وجوهه) وهي الاوجه الست

وقوله (والفرق لأبي حنيفة وهو ظاهر الرواية) يعني عنهما بين النذر والشروع في الصوم وبين الشروع في الصوم والشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة فان في النذر يلزم القضاء وفي الشروع في الصوم لا يلزم وفي الصلاة يلزمه اذا أفسدها وحاصل الفرق بين النذر والشروع في الصوم أن الشروع واحداث الفعل في الخارج وهو لا ينفك عن ارتكاب المنهي عنه وهو ترك اجابة الدعوة فيجب ابطاله فلا يجب صيانته وجوب القضاء ينبني على وجوب الصيانة وأما النذر فانما هو ايجاب في الذمة وهو أمر عقلي وجاز للعقل أن يجرد الاصل عن الوصف فلم يكن مرتكبا للمنهي عنه وأما الشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة فانما صار موجبا للقضاء لان ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلاة فلم يكن الشروع في الابتداء احداثا لفعل الصلاة في الخارج فكان كالنذر في الانفصال عن ارتكاب المنهي عنه فتجب الصيانة والقضاء بتركها هذا ما سنح لي في توجيه كلامه والله تعالى أعلم

والفرق لأبي حنيفة رحمه الله وهو ظاهر الرواية أن بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله فلا تجب صيانته ووجوب القضاء ينبني عليه ولا يصير مرتكبا للمنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلاة فتجب صيانة المؤدى ويكون مضمونا بالقضاء وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والاظهر هو الاول والله أعلم بالصواب

(باب الاعتكاف)

قال (الاعتكاف مستحب) والصحيح أنه سنة مؤكدة لان النبي عليه الصلاة والسلام واظب عليه في العشر

الاوقات المكروهة وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الشروع في الاوقات المكروهة ليس موجبا للقضاء كالشروع في صوم هذه الايام وجه الظاهر وهو التفصيل أن وجوب القضاء ينبني على وجوب الاتمام فاذا قرنه وجب جبره بالقضاء ووجوب الاتمام بالشروع في الصوم في هذه الايام منتف بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لانه بمجرده مرتكب للنهي لصدق اسم الصوم الشرعي والصيام على مجرد الامساك بنية ولذا حنث به في يمينه لا يصوم وان لم يحنث به في يمينه لا يصوم صوما ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع في الصلاة مرتكبا للنهي حتى يتوجه عليه طلب القطع لان المنهي الصلاة والصلاة عبارة عن مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لا تتحقق لان وجود الشيء بوجود جميع حقيقته فاذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلا للعمل قبل الامر بالابطال فيلزم به القضاء الا أن هذا يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب

(باب الاعتكاف)

قال القدوري (الاعتكاف مستحب) قال المصنف (والصحيح أنه سنة مؤكدة) والحق خلاف كل من

(قوله فيصير مرتكبا للنهي) وهذا لان وجوب القضاء ينبني على وجوب الاتمام ووجوب الاتمام مبني على وجوب صيانة المؤدى عن البطلان وما أدى واجب الابطال لكونه منهيا عنه فلا يجوز أن يكون واجب الصيانة فلا يجب عليه القضاء بخلاف النذر بصوم هذه الايام لان الناذر التزم القربة الخالصة وانما وصف المعصية متصل به فعلا لا بامه ذكرا فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات الايجاب المباشرة وبخلاف الشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة لانه بنفس الشروع لا يصير مرتكبا للنهي لان الشروع في الصلاة ليس بصلاة لان تمامها بالركوع والسجود حتى لا يحنث الحالف بالشروع فيها فتجب صيانة المؤدى ويضمن بالقضاء ولما صار مضمونا لم يسقط عنه بالسجود فاذا قطعها بعدما سجد ضمنها أيضا ولانه يمكنه أداء الصلاة متحاميا عن الكراهة بان يصبر حتى تبيض الشمس فلذلك لزمته وههنا بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلذلك لم يلزمه ولان الشروع في الصلاة بالتحريمة وهي غير الصلاة فيصير شارعا في الصلاة غير مرتكب للنهي فيجب عليه الاتمام بخلاف الصوم لان الوجوب بالشروع في الصوم والشروع في الصوم صوم فكان الجزء الذي به الشروع صوما فيكون منهيا لكونه صوما فيكون واجب الابطال والله أعلم بالصواب

(باب الاعتكاف)

(قوله والصحيح أنه سنة) لان النبي عليه الصلاة والسلام واظب عليه في العشر الاخير من رمضان منذ قدم المدينة الى أن توفاه الله تعالى وقال الزهري عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم

(باب الاعتكاف)

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلاة وبين صفته قبل بيان تفسيره لانها أهم من حيث علم الفقه فان قيل المواظبة ثابتة من غير ترك قالت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر الاخير من رمضان حين قدم المدينة الى أن توفاه الله

(قال المصنف ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر) أقول العزم على المنهي عنه منهي عنه فكيف لا يكون مرتكبا للنهي (قوله لان ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة الى قوله فتجب الصيانة والقضاء بتركها) أقول قال العلامة ابن الهمام هذا يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب اهـ فتأمل *(باب الاعتكاف)*

الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة (وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) أما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه فكان وجوده به

الطريق بل الحق أن يقال الاعتكاف ينقسم الى واجب وهو المنذور تنجيزا أو تعليقا والى سنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الاواخر من رمضان والى مستحب وهو ما سواهما ودليل السنة حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ثم اعتكف أزواجه بعده فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت تكون دليل الوجوب أو نقول اللفظ وان دل على عدم الترك ظاهرا لكن وجدنا صريحا يدل على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما كان عليه الصلاة والسلام يعتكف في كل رمضان فاذا صلى الغداة جاء الى مكانه الذي اعتكف فيه فاستأذنته عائشة رضي الله عنها أن تعتكف فاذن لها فضربت فيه قبة فسمعت بها حفصة فضربت فيه قبة أخرى فسمعت زينب فضربت فيه قبة أخرى فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة أبصر أربع قباب فقال ما هذا فاخبر خبرهن فقال ما حملهن على هذا البر انزعوها فلا أراها فنزعت فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال وفي رواية فامر بخبائه فقوض وترك الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الاول من شوال هذا وأما اعتكاف العشر الاوسط فقد ورد أنه عليه الصلاة والسلام اعتكفه فلما فرغ أتاه جبريل عليه السلام فقال ان الذي تطلب أمامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الآخر وعن هذا ذهب الاكثر الى أنها في العشر الآخر من رمضان فمنهم من قال في ليلة احدى وعشرين ومنهم من قال في ليلة سبع وعشرين وقيل غير ذلك وورد في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال التمسوها في العشر الاواخر والتمسوها في كل وتر وعن أبي حنيفة أنها في رمضان فلا يدرى أية ليلة هي وقد تتقدم وقد تتأخر وعندهما كذلك الا أنها معينة لا تتقدم ولا تتأخر هكذا النقل عنهم في المنظومة والشروح وفي فتاوى قاضيخان قال وفي المشهور عنه أنها تدور في السنة تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية وثمرة الاختلاف تظهر فيمن قال أنت حر أو أنت طالق ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق وطلقت اذا انسلخ وان قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عنده وعندهما اذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الآتي وليس ذكر هذه المسئلة لازما من التقرير وانما ذكرناها لانهما أغفلها المصنف رحمه الله ولا ينبغي اغفالها من مثل هذا الكتاب لشهرتها فاولا رددناها على وجه الاختصار تتميما لامر الكتاب وفيها أقوال أخر قيل هي أول ليلة من رمضان وقال الحسن رحمه الله ليلة سبعة عشر وقيل تسعة عشر وعن زيد بن ثابت ليلة أربع وعشرين وقال عكرمة ليلة خمس وعشرين وأجاب أبو حنيفة رحمه الله عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد في ذلك الرمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسياقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث وألفاظها كقوله ان الذي تطلب أمامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة وغيرها ذلك مما يطلع عليه الاستقراء ومن علاماتها أنها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست كذا قالوا وانما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهد في العبادة كما أخفى الله سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) هذا مفهومه معنا وفيه معنى اللغة اذ هو لغة مطلق الاقامة في أي مكان على أي

كان بفعل الشيء ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض فان قيل المواظبة دليل الوجوب فكيف لم يجب الاعتكاف مع مواظبته صلى الله عليه وسلم قلنا نعم كذلك الا أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد المواظبة كان يأمر في الواجب بفعله وينكر على تاركه ولم يأمر الناس به ولم ينكر على تاركه فلو كان واجبا لانكر على ذلك فدل انه غير واجب ولانه روي انه عليه الصلاة والسلام أمر بقبة في المسجد ليعتكف فيه فدخل المسجد

أجيب بانه عليه الصلاة والسلام لم ينكر على من تركه ولو كان واجبا لانكر فكانت المواظبة بلا ترك معارضا بترك الانكار وتفسيره لغة الاحتباس لانه من العكوف وهو الحبس ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا وأما تفسيره شريعة فما ذكره أنه اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف وهو مركب من ركنه وهو اللبث لانه ينبئ عنه لغة كما ذكرنا وبعض شرائطه وهو الصوم والنية أما النية فهي شرط في جميع العبادات وأما الصوم فهو شرط عندنا خلافا للشافعي هو يقول الصوم عبادة وهو أصل بنفسه وهو ظاهر وكل ما كان كذلك لا يكون شرطا لغيره والا لا يكون أصلا بنفسه فما فرضناه أصلا لا يكون أصلا هذا خلف باطل

(قوله أجيب بانه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على من تركه الخ) أقول فان قيل ينتقض تعريف السنة به اذ الترك أحيانا مأخوذ فيه قلنا المراد بنكر على التارك كان في حكم التارك اذ الترك كان لتعليم الجواز وعدم الانكار على التارك يفيد تعليم الجواز فيكون المراد مع الترك أحيانا حقيقة أو حكما فليتأمل

(ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم) رونه عائشة رضى الله عنها (والقياس فى مقابلة النص المنقول غير مقبول) وفيه بحث من وجهين أحدهما أن الله تعالى شرع

الاعتكاف مطلقا بقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد فاشتراط الصوم

والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعى رحمه الله والنية شرط فى سائر العبادات هو يقول ان الصوم عبادة وهو أصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عليه الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم والقياس فى مقابلة النص المنقول غير مقبول ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة ولصحة التطوع فيما روى

غرض كان قال تعالى ماهذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون ثم بين أن ركنه اللبث بشرط الصوم والنية وكذا المسجد من الشروط أى كونه فيه وهذا التعريف على رواية اشتراط الصوم له مطلقا الا على اشتراطه للواجب منه فقط مع أن ظاهر الرواية أنه ليس شرطا للنفل منه وعلى هذا أيضا اطلاق قوله والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعى انما هو على تلك الرواية وهى رواية الحسن وليس هو على ما ينبغى لانه ان ادعى انتهاض دليله على الشافعى لزمه ترجيح هذه على ظاهر الرواية وليس كذلك (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام الخ) روى الدارقطنى والبيهقى عن سويد بن عبد العزيز عن سفيان بن حسين عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم قال البيهقى هذا وهم من سفيان بن حسين أو من سويد وضعف سويد الكن قال فى الاكمال قال على بن حجر سالت هشيما عنه فاثنى عليه خيرا فقد اختلف فيه وأخرج أبو داود عن عبد الرحمن بن اسحق عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت السنة على المعتكف أن لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امرأة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف الا بصوم ولا اعتكاف الا فى مسجد جامع قال أبو داود غير عبد الرحمن بن اسحق لا يقول فيه قالت السنة وعبد الرحمن بن اسحق وان تكلم فيه بعضهم فقد أخرج له مسلم ووثقه ابن معين وأثنى عليه غيره وأخرج أبو داود والنسائى عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر أن عمر رضى الله عنه جعل عليه أن يعتكف فى الجاهلية ليلة أو يوما عند الكعبة فسأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم وفى لفظ للنسائى فامره أن يعتكف ويصوم قال الدارقطنى تفرد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعى عن عمرو وهو ضعيف الحديث والثقات من أصحاب عمرو لم يذكروا الصوم منهم ابن جريج وابن عيينة وحماد بن سلمة وحماد ابن زيد وغيرهم والحديث فى الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم بل انى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف فى المسجد الحرام ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذرك وفيهما أيضا عن عمر رضى الله عنه أنه جعل على نفسه أن يعتكف يوما فقال أوف بنذرك والجمع بينهما أن المراد الليلة مع يومها أو اليوم مع ليلته وغاية ما فيه أنه سكت عن ذكر الصوم فى هذه الرواية وقد رويت برواية الثقة وتايدت بمؤيد فيجب قبولها فالثقة ابن بديل قال فيه ابن معين صالح وذكره ابن حبان فى الثقات والمؤيد ما تقدم من حديث عائشة رضى الله عنها الصحيح السند فان رفعه زيادة ثقة وما أخرج البيهقى عن أسيد عن عاصم حدثنا الحسين بن حفص عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم أنهما قالا المعتكف يصوم فقول ابن عمر رضى الله

فرأى قبتين أخريين فسال عنهما فقيل قبتا عائشة وحفصة رضى الله عنهما فغضب وقال البر تردن بذلك وفى رواية تررون بذلك أى تظنن فامر بنقض قبته وترك الاعتكاف فى تلك السنة فعلم انه ليس بواجب لان دليل الوجوب هو المواظبة بدون الترك (قوله والصوم من شرطه) فان قيل لو كان شرطا لكان شرط انعقاد ودوام وليس كذلك لصحة الشروع فيه ليلا وكذا يبقى فى الليل ولا صوم قلنا الشرائط انما تعتبر بحسب الامكان ولا امكان فى الليل فيسقط للتعذر وجعلت الليالى تابعة للايام كالشرب والطريق فى بيع الارض الا ترى ان صلاة المستحاضة تصح مع السيلان وان عدم الشرط للتعذر وكذا الخروج للغائط والبول لا ينافيه للعجز مع ان الركن أقوى من الشرط (قوله ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله لظاهر ما روينا) وهو قوله لا اعتكاف الا بالصوم وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم وليلة اعتبره

زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز والثانى أن الاعتكاف يتحقق فى الليالى والصوم فيها غير مشروع وفى ذلك تحقق المشروط بدون الشرط وهو باطل فدل على أنه ليس بشرط وأجيب عن الاول بان الامساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعى وهو أحد ركنى الصوم فالحق به الركن الآخر وهو الامساك عن شهوة البطن بالدلالة لاستوائهما فى الحظر والاباحة كما ألحق الجماع بالاكل والشرب ناسيا فى حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى ثم لما ثبت وجوب الامساك على المعتكف عن الشهوتين لله تعالى كان صوما وعن الثانى بان الشروط انما تثبت بحسب الامكان فان من عليها صوم شهر متتابع لم ينقطع التتابع بعذر الحيض والصوم فى الليالى غير ممكن وقوله (ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة) أى ليس فيه اختلاف الروايات فمعناه فى جميع الروايات وقوله

(قوله وأجيب عن الاول بان الامساك الخ) أقول لو صح ما ذكره لكان الامساك عن شهوة البطن فى الليل شرطا للاعتكاف كالامساك عن شهوة الفرج فيه ولكان الصوم شرطا لصحة الاحرام لما ذكره اذ لا رفث فيه بالنص فتأمل

الحسن

الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى لظاهر ما روينا وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم

عنه بلزومه مع أنه راوى واقعة أبيه يقوى ظن صحة تلك الزيادة فى حديث أبيه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ليس على المعتكف صيام الا أن يجعله على نفسه وصححه لم يتم له ذلك ففيه عبد الله بن محمد الرملى وهو مجهول ومع جهالته لم يرفعه غيره بل يقفونه على ابن عباس رضى الله عنهما ويؤيد الوقف ماذكره البيهقى بعد ذكره تفرد الرملى حيث قال وقد رواه أبو بكر الحميدى عن عبد العزيز بن محمد عن أبى سهيل بن مالك قال اجتمعت أنا وابن شهاب عند عمر بن عبد العزيز وكان على امرأته اعتكاف نذر فى المسجد الحرام فقال ابن شهاب لا يكون اعتكاف الا بصوم فقال عمر بن عبد العزيز أمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا قال فمن أبى بكر قال لا قال فمن عمر قال لا قال أبو سهيل فانصرفت فوجدت طاوسا وعطاء فسألتهما عن ذلك فقال طاوس كان ابن عباس رضى الله عنهما لا يرى على المعتكف صياما الا أن يجعله على نفسه وقال عطاء ذلك رأى صحيح اه فلو كان ابن عباس رضى الله عنهما رفعه لم يقصره طاوس عليه اذ لم يكن يخفى عليه خصوصا فى مثل هذه القصة وقول عطاء بحضوره ذلك رأى صحيح فعن ذلك اعترف البيهقى بان رفعه وهم ثم لم يسلم الموقوف عن المعارض اذ قد ذكرنا رواية البيهقى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا المعتكف يصوم فتعارض عن ابن عباس وقال عبد الرزاق أخبرنا الثورى عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال من اعتكف فعليه الصوم ودفع المعارضة عنه بان يجعل مرجع الضمير فى قوله الا أن يجعله الاعتكاف فيكون دليل اشتراط الصوم فى الاعتكاف المنذور دون النفل ويخص حديث عبد الرزاق عنه به وكذا حديث عمر انما هو دليل على اشتراطه فى المنذور والمعمم لاشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع وما أخرج عبد الرزاق عنها موقوفا قالت من اعتكف فعليه الصوم وأخرج أيضا عن الزهرى وعروة قالا لا اعتكاف الا بالصوم وفى موطأ مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر رضى الله عنهما قالا لا اعتكاف الا بالصوم لقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد فذكر الله تعالى الاعتكاف مع الصيام قال يحيى قال مالك والامر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف الا بصيام وكذا حديث عائشة المتقدم أولا من رواية سويد فهذه كلها تؤيد اطلاق الاشتراط وهو رواية الحسن وفى رواية الاصل وهو قول محمد أقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من غير صوم وجعل رواية عدم اشتراطه فى النفل ظاهر الرواية جماعة ولا يحضرنى متمسك لذلك فى السنة سوى حديث القباب المتقدم أول الباب فى الرواية القائلة حتى اعتكف العشر الاول من شوال فانه ظاهر فى اعتكاف يوم الفطر ولا صوم فيه وفرعوا على هذه الرواية أنه اذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون ابطالا للاعتكاف بل انهاء له فلا يلزمه القضاء وعلى رواية الحسن يلزمه وحقق بعضهم أن لزوم القضاء على رواية الحسن انما هو للزوم القضاء فى شرطه الصوم لا أن يكون الاعتكاف التطوع لازما فى نفسه وانه يجوز ليلا فقط وعلى تلك الرواية لا يجوز الا أن يكون الليل تبعا للنهار فيجوز حينئذ *واعلم أن المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله فى الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج وفيه نظر اذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب اذ الاعتكاف لم يقدر شرعا بكمية لا يصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر فى كونه عبادة الى الجزء الآخر ولم يستلزم تقديرشرطه تقديره لما قلنا وقول من حقق الوجه انما ذلك للزوم القضاء فى شرطه بعيد عن التحقيق بحسب ظاهره فان افساد الاعتكاف لا يستلزم افساد الصوم ليلزم قضاؤه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كالخروج

بالطهارة وصورة الاعتكاف النفل ان يدخل المسجد بنية الاعتكاف بدون النذر فيكون معتكفا بقدر ما

(وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم) يشير الى أنه لو صام رجل تطوعا ثم قال قبل انتصاف النهار على اعتكاف هذا اليوم لا يكون عليه شئ لان صومه انعقد تطوعا فتعذر جعله واجبا بنذر الاعتكاف

وفى رواية الاصل وهو قول محمد رحمه الله تعالى أقله ساعة فيكون من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة ألا ترى أنه يقعد فى صلاة النفل مع القدرة على القيام ولو شرع فيه ثم قطعه لا يلزمه القضاء فى رواية الاصل لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا وفى رواية الحسن يلزمه لانه مقدر باليوم كالصوم ثم الاعتكاف لا يصح الا فى مسجد الجماعة لقول حذيفة رضى الله عنه لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه لا يصح الا فى مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار الصلاة فيختص بمكان تؤدى فيه

من المسجد وغاية ما يصحح بان يراد أنه لما فسد وجب قضاؤه فيجب لذلك استئناف صوم آخر ضرورة اشتراط الصوم له وهذا لا يقتضى أن لزوم القضاء لازومه فى الصوم بل بالعكس فلا يلزم القضاء الا فى منذور أفسده قبل اتمامه ومقتضى النظر أنه لو شرع فى المسنون أعنى العشر الاواخر بنيته ثم أفسده أن يجب قضاؤه تخريجا على قول أبى يوسف فى الشروع فى نفل الصلاة ناويا أربعا لا على قولهما ومن التفريعات أنه لو أصبح صائما متطوعا أو غير ناو للصوم ثم قال لله على أن أعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان فى وقت يصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار وعند أبى يوسف رحمه الله أقله أكثر النهار فان كان قاله قبل نصف النهار لزمه فان لم يعتكفه قضاه وهذا أوجه فيجب التعويل عليه والمصير اليه لما ذكرنا بقليل تأمل (قوله وفى رواية الاصل الخ) ذكر وجهه من المعنى وذكرنا آنفا وجهه من السنة وحمل صاحب التنقيح اياه على أنه اعتكف من ثانى الفطر دعوى بلا دليل وما تمسك به من أنه جاء مصرحا فى حديث فلما أفطر اعتكف عليه لا له لان مدخول لما ملزوم لما بعده فاقتضى أنه حين أفطر اعتكف بلا تراخ (قوله لقول حذيفة رضى الله عنه الخ) أسند الطبرانى عن ابراهيم النخعى أن حذيفة قال لابن مسعود ألا تعجب من قوم بين دارك ودار أبى موسى يزعمون أنهم عكوف قال فلعلهم أصابوا وأخطأت أو حفظوا وأنسيت قال أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة وأخرج البيهقى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ان أبغض الامور الى الله تعالى البدع وان من البدع الاعتكاف فى المساجد التى فى الدور وروى ابن أبى شيبة وعبد الرزاق فى مصنفيهما أخبرنا سفيان الثورى أخبرنى جابر عن سعيد بن عبيد عن أبى عبد الرحمن السلمى عن على قال لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة وتقدم مرفوعا فى رواية عائشة رضى الله عنها (قوله وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه لا يجوز الا فى مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس) قيل أراد به غير الجامع أما الجامع فيجوز وان لم يصل فيه الخمس وعن أبى يوسف أن الاعتكاف الواجب لا يجوز فى غير مسجد الجماعة والنفل يجوز وروى الحسن عن أبى حنيفة أن كل مسجد له امام ومؤذن معلوم وتصلى فيه الخمس بالجماعة وصححه بعض المشايخ قال لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعتكاف الا فى مسجد له أذان واقامة ومعنى هذا ما رواه فى المعارضة لابن الجوزى عن حذيفة أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له امام ومؤذن فالاعتكاف فيه يصح ثم أفضل الاعتكاف فى المسجد الحرام ثم مسجد النبى صلى الله عليه وسلم ثم مسجد الاقصى ثم الجامع قيل اذا كان يصلى فيه الخمس بجماعة فان لم يكن ففى مسجده أفضل لئلا يحتاج الى الخروج ثم كل ما كان أهله أكثر (قوله أما المرأة فتعتكف

أقام وله ثواب المعتكفين ما دام فى المسجد فاذا خرج انتهى اعتكافه وهذا النوع من الاعتكاف يصح بالصوم وبغير الصوم فى ظاهر الرواية (قوله ولو شرع فيه) أى فى الاعتكاف النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء فى رواية الاصل لان كل جزء من اللبث فى المسجد غير مفتقر الى جزء آخر فى كونه عبادة لان اللبث فى المسجد وان قل يقع على خلاف العادة فصلح عبادة بنفسه فاما كل جزء من الامساك فيفتقر الى جزء آخر فى كونه عبادة لان أحوال الانسان على ما عليه العادة لا تخلو عن قليل امساك فجزء منه لا يقع عبادة تامة (قوله ثم الاعتكاف لا يصح الا فى مسجد الجماعة) أى وان لم تصل فيه الصلوات الخمس بالجماعة وانما يؤدى بعضها وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه لا يصح الا فى مسجد تصلى فيه الصلوات الخمس وفى الذخيرة قيل أراد أبو حنيفة رحمه الله بهذا

وقوله (وفى رواية الاصل) قالوا هى ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة وقوله (لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا) يفهم منه الفرق بين من شرع فى الاعتكاف والصوم والصلاة متطوعا حيث لم يجب عليه شئ فى الاول لكونه غير مقدر ووجب عليه فى الآخرين لان الصوم مقدر بيوم والصلاة بركعتين وقوله (ثم الاعتكاف لا يصح الا فى مسجد الجماعة) هذا أيضا من شروط جوازه ومسجد الجماعة هو الذى يكون له امام ومؤذن أديت فيه الصلوات الخمس أولا (لقول حذيفة) بن اليمان (لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة و) روى الحسن (عن أبى حنيفة أنه لا يصح الا فى مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس) لما ذكر فى الكتاب وقال الامام الاسبيجابى فى شرح الطحاوى أفضل الاعتكاف أن يكون فى المسجد الحرام ثم فى مسجد المدينة وهو مسجد

(قال المصنف وفى رواية الاصل وهو قول محمد أقله ساعة فيكون من غير صوم) أقول فيه بحث اذ لا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه

أما المرأة فتعتكف فى مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه (١) (ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان أو الجمعة) أما الحاجة فلحديث عائشة رضى الله عنها كان النبى عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فى تقضيتها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وأما الجمعة فلانها من أهم حوائجه وهى معلوم وقوعها وقال الشافعى رحمه الله الخروج اليها مفسد لانه يمكنه الاعتكاف فى الجامع ونحن نقول الاعتكاف فى كل مسجد مشروع واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة فى الخروج ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه ادراكها ويصلى قبلها

فى مسجد بيتها) أى الافضل ذلك ولو اعتكفت فى الجامع أو فى مسجد حيها وهو أفضل من الجامع فى حقها جاز وهو مكروه ذكر الكراهة قاضيخان ولا يجوز أن تخرج من بيتها ولا الى نفس البيت من مسجد بيتها اذا اعتكفت واجبا أو نفلا على رواية الحسن ولا تعتكف الا باذن زوجها فان لم يأذن كان له أن يأتيها واذا أذن لم يكن له أن يأتيها ولا يمنعها وفى الامة يملك ذلك بعد الاذن مع الكراهة المؤثمة قال محمد أساء وأثم (قوله فلحديث عائشة رضى الله عنها) روى الستة فى كتبهم عن عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى الى رأسه فأرجله وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان وتقدم فى حديث عائشة رضى الله عنها أيضا (قوله الاعتكاف فى كل مسجد مشروع) هذا على وجه الالزام على عمومه فان الشافعى يجيزه فى كل مسجد وأما على رأينا فلا اذ لا يجوز الا فى مسجد يصلى فيه الخمس بجماعة أو دونها اذا كان جامعا فلا يكون التمسك على العموم بقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد كما فعله الشارحون صحيحا على المذهب والحاصل أن الاعتكاف فى غير الجامع جائز فى الجملة بالاتفاق أو الزاما بالدليل فاذا صح فبعد ذلك الضرورة مطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهى هنا متحققة نظرا الى الامر بالجمعة (قوله ويصلى قبلها أربعا) ينبغى جعل هذه الجملة عطفا على ادراكها من باب صافات ويقبضن وفالق الاصباح وجعل الليل سكنا بمعنى قابضات وجاعل فيحل الى أن يخرج فى وقت بحيث يمكنه ادراكها وصلاة أربع أو ست قبلها يحكم فى ذلك رأيه وهذا يستلزم أن يجتهد فى خروجه على ادراك السماع للخطبة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب (قوله والركعتان تحية المسجد) صرحوا بأنه اذا شرع فى الفريضة

غير المسجد الجامع فانه يجوز الاعتكاف فى المسجد الجامع وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها بجماعة وفى المنتقى عن أبى يوسف رحمه الله ان الاعتكاف الواجب لا يجوز أداؤه فى غير مسجد الجماعة وأما النفل فيجوز أداؤه فى غير مسجد الجماعة وكان سعيد بن المسيب رحمه الله يقول لا اعتكاف الا فى مسجدين مسجد المدينة والمسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا فى ثلاثة مساجد وضم الى هذين المسجدين المسجد الاقصى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد وهى هذه المساجد والدليل على الجواز فى سائر المساجد قوله تعالى وأنتم عاكفون فى المساجد فعم المساجد فى الذكر وانما شرط ان يكون مسجد جماعة لانه عبادة انتظار الصلاة فيختص بمكان تؤدى فيه (قوله وأما المرأة تعتكف فى مسجد بيتها) أى فى الموضع الذى تصلى فيه الصلوات الخمس من بيتها وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى انها اذا اعتكفت فى مسجد الجماعة جاز واعتكافها فى مسجد بيتها أفضل وهذا هو الصحيح لان مسجد الجماعة يدخل فيه كل أحد وهى طول النهار لا تقدر أن تكون متسترة ويخاف عليها الفتنة من الفسقة فالمنع لهذا وهو ليس بمعنى راجع الى عين الاعتكاف فلا يمنع جواز الاعتكاف ثم اذا اعتكفت فى مسجد بيتها فتلك البقعة فى حقها كمسجد الجماعة فى حق الرجل لا تخرج منه الا لحاجة الانسان فان حاضت خرجت ولا يلزمها الاستقبال اذا كان اعتكافها شهرا أو أكثر ولكنها تصل به قضاء أيام الحيض بطهورها (قوله ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان) وهو البول والغائط (قوله لانه يمكنه الاعتكاف فى الجامع) فانه اذا كان اعتكافه

رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم فى مسجد بيت المقدس ثم فى المساجد العظام التى كثر أهلها وقوله (أما المرأة فتعتكف فى مسجد بيتها) هذا عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا اعتكاف للرجال والنساء الا فى مسجد جماعة لان المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعا وهو لا يوجد فى مساجد البيوت ولنا أن موضع الاعتكاف فى حقها الموضع الذى تكون صلاتها فيه أفضل كما فى حق الرجل وصلاتها فى مسجد بيتها أفضل فكان موضع الاعتكاف مسجد بيتها قال (ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان أو الجمعة) كلامه واضح الى قوله لانه يمكنه الاعتكاف فى الجامع فانه ان كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف فى أى مسجد شاء وان كان سبعة أيام فصاعدا اعتكف فى مسجد الجامع فلم تتحقق الضرورة المطلقة للخروج ولنا أن الدليل قد دل على أن الاعتكاف فى كل مسجد مشروع واذا صح

---

(١) هنا زيادة فى بعض النسخ التى بايدينا ونصها ولو لم يكن لها فى البيت مسجد تجعل موضعا فيه فتعتكف فيه اه من هامش الاصل

أر بعاوفى رواية ستاالار بع سنة والركعتان تحية المسجد و بعدها أر بعا أوستا على حسب الاختلاف فى سنة الجمعة وسنتها توابع لها فالحقت بها ولو أقام فى مسجد الجامع أكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لانه موضع اعتكاف الا أنه لا يستحب لانه التزم أداءه فى مسجد واحد فلا يتمه فى مسجدين من غير ضرورة (ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه) عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لوجود المنافى وهو القياس وقالا لا يفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم

حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها فى تحققها وكذا السنة فهذه الرواية وهى رواية الحسن اما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينا الا قطعا فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغى أن يتحرى على هذا التقدير لانه قلما يصدق الحزر (قوله و بعدها أر بعا أوستا على حسب الاختلاف) منهم من جعل قول أبى حنيفة رضى الله عنه أن السنة بعدها أر بع وقولهما ست ومنهم من اقتصر فى الست على أنه قول أبى يوسف رحمه الله وقدمنا الوجه فى باب صلاة الجمعة للفريقين (قوله وسننها توابع لها) يعنى فتتحقق الحاجة لها كما تحققت لنفس الجمعة فلا يكون بصلاتها فى الجامع مخالفا ما هو الاولى وهو أن لا يقعد فى الجامع الا قدر الحاجة التى جوزت خروجه والا فلو استمر هو فيه بغير حاجة لم يبطل اعتكافه لان خروجه كان لمجوز فلم يبطله ومقامه بعد الحاجة فى محل الاعتكاف فلا يبطل الا أن الاولى أن يتم فى مكان الشروع لان اتمام هذه العبادة فى محل الشروع وهى عبادة تطول أحمز على النفس منه فى محال مختلفة فان فى هذا ترويحا لها من كدا التقيد بالعبادة فى مكان واحد ولان الظاهر أنه اذا شرع فى عبادة فى مكان تقيد به حتى يتمها فيكون كالاخلاف بعد الالتزام (قوله ولو خرج من المسجد ساعة من ليل أو نهار) وتقييده فى الكتاب الفساد بما اذا كان الخروج بغير عذر يفيد أنه اذا كان لعذر لا يفسد وعليه مشى بعضهم فيما اذا خرج لانهدام المسجد الى مسجد آخر أو أخرجه سلطان أو خاف على متاعه فخرج وحكم بالفساد اذا خرج لجنازة وان تعينت عليه أو لنفير عام أو لاداء شهادة والذى فى فتاوى قاضيخان والخلاصة أن الخروج

دون سبعة أيام اعتكف فى أى مسجد شاء وان كان سبعة أو أكثر اعتكف فى المسجد الجامع ونحن نقول الاعتكاف فى كل مسجد مشروع واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة فى الخروج فان قيل ان الجمعة تسقط باعذار كثيرة فجاز ان تسقط بهذا قلنا لا يجوز ان تسقط الجمعة صيانة للاعتكاف لان الاعتكاف دون الجمعة وجوبا لانه وجب بالنذر وذلك وجب بايجاب الله تعالى وليس للعبد ان يسقطه بايجابه بنذره فانه اذا نذر صوم رجب فصام عن الكفارة صح ولم يتغير حكم الكفارة فيه بايجابه ولم يصر كايجاب الله تعالى رمضان (قوله فلا يتمه فى مسجدين من غير ضرورة) وانما قيد بالضرورة لانه اذا اتمه فى مسجدين لضرورة جاز كما اذا اعتكف فى مسجد فانهدم فهو عذر و يخرج الى مسجد آخر لانه مضطر الى الخروج فصار عفوا ولان المسجد بعد الانهدام خرج من أن يكون معتكفا والمعتكف مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس بالجماعة ولا يتأتى ذلك فى المسجد المهدوم فكان عذرا فى التحول الى مسجد آخر (قوله ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند أبى حنيفة رحمه الله) لوجود المنافى وهو القياس وقالا لا يفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم وفى المبسوط وقول أبى حنيفة رحمه الله أقيس وقولهما أوسع وقال اليسير من الخروج عفو لدفع الحرج وان لم يوجد فيه كثير ضرورة فانه اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع المشى وله أن يمشى على التؤدة فظهر أن القليل من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل أكثر من نصف يوم وليلة كما قلنا فى نية الصوم فى رمضان وأبو حنيفة رحمه الله يقول ركن الاعتكاف هو المقام فى المسجد والخروج ضده فيكون مفوتا ركن العبادة والقليل والكثير فى هذا سواء كالاكل فى الصوم والحدث فى الطهارة وذكر فى الذخيرة هذا كله فى الاعتكاف الواجب بان أوجب الاعتكاف على نفسه وأما فى الاعتكاف

الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج اليها لان تركها صيانة للاعتكاف لا يجوز لكونه دونها فى الوجوب لكونها واجبة بايجاب الله تعالى وهو واجب بايجاب العبد وليس للعبد اسقاط ما وجب بايجاب الله بايجابه وقوله (فلا يتمه فى مسجدين من غير ضرورة) قيد بذلك لانه اذا كان ثمة ضرورة مثل أن يعتكف فى مسجد فينهدم جاز له الخروج الى مسجد آخر لانه مضطر الى الخروج فكان عفوا وقوله (وهو القياس) لان ركن الاعتكاف هو اللبث فى المسجد والخروج مفوت له فكان القليل والكثير سواء كالاكل فى الصوم والحدث فى الطهارة

وهو

وهو الاستحسان لان فى القليل ضرورة قال (وأما الاكل والشرب والنوم يكون فى معتكفه)

عامدا أو ناسيا أو مكرها بان أخرجه السلطان أو الغريم أو خرج لبول فحبسه الغريم ساعة أو خرج لعذر المرض فسد اعتكافه عند أبى حنيفة رحمه الله وعلل قاضيخان فى الخروج للمرض بانه لا يغلب وقوعه فلم يصر مستثنى عن الايجاب فافاد هذا التعليل الفساد فى الكل وعن هذا افسد اذا عاد مريضا أو شهد جنازة وتقدم فى حديث عائشة النهى عنه مطلقا فافاد أنه لو تعين عليه صلاة الجنازة أيضا يفسد الا أنه لا يأثم به كالخروج للمرض بل يجب عليه الخروج كما فى الجمعة الا أنه يفسد لانه لم يصر مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنازة على واحد معتكف بخلاف الجمعة فانه معلوم وقوعها فكانت مستثناة وعلى هذا اذا خرج لانقاذ غريق أو حريق أو جهاد عم نفيره يفسد ولا يأثم وهذا المعنى يفيد أيضا أنه اذا انهدم المسجد فخرج الى آخر يفسد لانه ليس غالب الوقوع ونص على فساده بذلك قاضيخان وغيره وتفرق أهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك ونص الحاكم أبو الفضل فقال فى الكافى وأما فى قول أبى حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة فالظاهر أن العذر الذى لا يغلب مسقط للاثم لا للبطلان والا لكان النسيان أولى بعدم الافساد لانه عذر ثبت شرعا اعتبار الصحة معه فى بعض الاحكام ولا باس أن يخرج رأسه من المسجد الى بعض أهله ليغسله أو يرجله كما تقدم من فعله عليه الصلاة والسلام وان غسله فى المسجد فى اناء بحيث لا يلوث المسجد لا باس به وصعود المئذنة ان كان بابها من خارج المسجد لا يفسد فى ظاهر الرواية وقال بعضهم هذا فى حق المؤذن لان خروجه للاذان معلوم فيكون مستثنى أما غيره فيفسد اعتكافه وصحح قاضيخان أنه قول الكل فى حق الكل ولا شك أن ذلك القول أقيس بمذهب الامام وفى شرح الصوم للفقيه أبى الليث المعتكف يخرج لاداء الشهادة وتأويله أنه اذا لم يكن شاهد آخر فيتوى حقه ولو أحرم المعتكف بحج لزمه اذ لا ينافيه ولا يجوز له الخروج الا اذا خاف فوت الحج فيخرج حينئذ و يستقبل الاعتكاف ولو احتلم لا يفسد اعتكافه فان أمكنه أن يغتسل فى المسجد من غير تلويث فعل والا خرج فاغتسل ثم يعود (قوله وهو الاستحسان) يقتضى ترجيحه لانه ليس من المواضع المعدودة التى رجح فيها القياس على الاستحسان ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف واستنباط من عدم أمره اذا خرج الى الغائط أن يسرع المشى بل يمشى على التؤدة و بقدر البطء تتخلل السكنات بين الحركات على ما عرف فى فن الطبيعة و بذلك يثبت قدر من الخروج فى غير محل الحاجة فعلم أن القليل عفو فجعلنا الفاصل بينه و بين الكثير أقل من أكثر اليوم أو الليلة لان مقابل الاكثر يكون قليلا بالنسبة اليه وأنا لا أشك أن من خرج من المسجد الى السوق للعب واللهو أو القمار من بعد الفجر الى ما قبل نصف النهار كما هو قولهما ثم قال يا رسول الله أنا معتكف قال ما أبعدك عن العاكفين ولا يتم مبنى هذا الاستحسان فان الضرورة التى يناط بها التخفيف هى الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع ومجرد عروض ما هو ملجئ ليس بذلك ألا يرى أن من عرض له فى الصلاة مدافعة الاخبثين على وجه عجز عن دفعه حتى خرج منه لا يقال ببقاء صلاته كما يحكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والالجاء وسمى ذلك معذورا دون هذا مع أنهما يجيزانه لغير ضرورة أصلا اذ المسئلة هى أن خروجه أقل من نصف يوم لا يفسد مطلقا سواء كان لحاجة أو لا بل للعب وأما عدم المطالبة بالاسراع فليس لاطلاق الخروج اليسير بل لان الله تعالى يحب الاناة والرفق فى كل شئ حتى طلبه فى المشى الى الصلاة وان كان ذلك يفوت بعضها معه بالجماعة وكره الاسراع ونهى عنه وان كان محصلا لها كلها فى الجماعة تحصيلا لفضيلة الخشوع اذ هو يذهب بالسرعة والعاكف أحوج اليها فى عموم أحواله لانه سلم نفسه لله تعالى متقيدا بمقام العبودية من الذكر والصلاة والانتظار للصلاة فهو فى حال المشى المطلق له داخل فى العبادة التى هى الانتظار والمنتظر للصلاة فى الصلاة حكما فكان محتاجا الى تحصيل الخشوع فى حال الخروج فكانت تلك السكنات كذلك وهى معدودة من

النفل وهو أن يشرع فيه من غير أن يوجبه على نفسه لا باس بان يخرج بعذر و بغير عذر فى ظاهر الرواية

وقوله (لان فى القليل ضرورة) بيانه أن المعتكف اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع فى المشى وله أن يمشى على التؤدة فكان القليل عفوا والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل بينهما الاكثر من نصف يوم اعتبارا بنية الصوم فى رمضان اذا وجدت فى أكثر اليوم جعلت كانها وجدت فى جميع اليوم لان القليل تابع للاكثر

وقوله (لم يكن له ماوى الا المسجد) يعني في غالب أحواله و يلزم من ذلك أن يكون أكله فيه حينئذ وقوله (ولا باس بان يبيع و يبتاع) يعني ما كان من حوائجه الاصلية وأما ما كان للتجارة فهو مكروه ألا ترى الى قوله (ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه) فاذا كان لغير المعتكف مكروها فما ظنك بالمعتكف وقوله (ولا يتكلم الا بخير) يعني أن التكلم بالشر في المعتكف أشد حرمة منه في غيره فكان من قبيل قوله تعالى فلا تظلموا فيهن أنفسكم فان الظلم وان كان حراما مطلقا لكنه قيده بالاشهر لانه فيها أشد حرمة وقوله (ويكره له الصمت) قيل معناه أن ينذر أن لا يتكلم أصلا كما كان في شريعة من قبلنا وقيل أن يصمت ولا يتكلم أصلا من غير نذر سابق وقيل معناه أن ينوي الصوم المعهود وهو الامساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نية أن لا يتكلم وهذا موافق للتعليل المذكور في الكتاب بقوله (لان صوم الصمت ليس بقربة) فانه روى عن أبي حنيفة عن عدى بن ثابت عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت فقال الراوي وهو زكريا بن أبي زائدة قلت لابي حنيفة ما صوم الصمت قال أن يصوم ولا يكلم أحدا في يوم الصوم وقوله (يتجانب ما يكون مأثما) أي اثما متصل بقوله يكره له الصمت لا يقال في عبارته تسامح لان قوله ولا يتكلم الا بخير يقتضي حصر أن يكون الكلام بخير وقوله يتجانب ما يكون مأثما يقتضي جواز التكلم بما هو مباح وذلك تناقض لانا نقول ماليس بمأثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن الشئ الحاصل لما من شأنه أن يكون حاصلا له اذا كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك (ويحرم

لان النبي عليه السلام لم يكن له ماوى الا المسجد ولانه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا ضرورة الى الخروج (ولا باس بان يبيع و يبتاع في المسجد من غير أن يحضر السلعة) لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم بحاجته الا أنهم قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشراء لان المسجد محرر عن حقوق العباد وفيه شغله بها و يكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه الصلاة والسلام جنبوا مساجدكم صبيانكم الى أن قال و بيعكم وشراءكم قال (ولا يتكلم الا بخير و يكره له الصمت) لان صوم الصمت ليس بقربة في شريعتنا لكنه يتجانب ما يكون مأثما

نفس الاعتكاف لا من الخروج ولو سلم أن القليل غير مفسد لم يلزم تقديره بما هو قليل بالنسبة الى مقابله من بقية تمام يوم أو ليلة بل بما يعد كثيرا في نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف وأن الخروج ينافيه (قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له ماوى الا المسجد) أي لحاجته الاصلية من الاكل ونحوه أما اذا باع أو اشترى لغير ذلك كالتجارة أو استكثار الامتعة فلا يجوز لان اباحته في المسجد للضرورة فلا يجاوز مواضعها (قوله لان المسجد محرر عن حقوق العباد) فانه أخلص لله سبحانه وفي احضار السلعة شغله بها من غير ضرورة (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم صبيانكم) روى ابن ماجه في سننه عن مكحول عن واثلة بن الاسقع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم و بيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم واقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على أبوابها المطاهر وجمروها في الجمع اه قال الترمذي في كتابه بعد روايته حديث لا تظهر الشماتة باخيك فيعافيه الله و يبتليك عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن وقد سمع مكحول من واثلة وأنس وأبي هند الداري ذكره في الزهد ورواه عبد الرزاق حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وروى أصحاب السنن الاربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد وأن ينشد فيه ضالة أو ينشد فيه شعر ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة قال الترمذي حديث حسن والنسائي رواه في اليوم والليلة بتمامه وفي السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشراء وروى الترمذي في كتابه والنسائي في اليوم والليلة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأيتموه يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا ردها الله عليك قال الترمذي حديث حسن غريب ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وصححه وروى ابن ماجه في سننه عنه عليه الصلاة والسلام خصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا وأعل بزيد بن جبيرة وقد قدمنا للمسجد أحكاما في كتاب الصلاة تنظر هناك (قوله ويكره له الصمت) أي الصمت بالكلية تعبدا به فانه ليس في شريعتنا وعن علي رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام

(قوله ولا باس بان يبيع و يبتاع من غير أن يحضر السلعة) معناه اذا باع واشترى لنفسه لحاجته الاصلية لانه أمر لا بد منه وأما اذا باع واشترى للتجارة يكره لان المسجد بني للصلاة لا للتجارة كذا في التجنيس (قوله ويكره له الصمت) أي اذا اعتقده قربة فاما للاستراحة ليس بمكروه ثم قيل معنى الصمت أن ينذر بان لا يتكلم أصلا كما في شريعة من قبلنا وقيل ان الصمت لا يتكلم أصلا من غير نذر سابق كذا قاله بدر الدين الكردري رحمه الله

(قال المصنف وفيه شغله بها) أقول أي من غير ضرورة (قال المصنف الى أن قال و بيعكم وشراءكم) أقول فتأمل كيف خص المعتكف من هذا العموم (قال المصنف لكنه يتجانب ما يكون مأثما) أقول فائدة هذا الكلام هو الاعلام بتناول الخير للمباحات أيضا

وقوله (ويحرم على المعتكف الوطء) يحتاج الى تأويل لان المعتكف انما يكون في المسجد فلا يتهيأ له الوطء وأوله بانه جاز له الخروج للحاجة الانسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطء لان اسم المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج وذكر في شرح التأويلات أنهم كانوا يخرجون و يقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون فيرجعون الى معتكفهم فنزل قوله تعالى (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وكذا اللمس والقبلة لانه) أي لان كل واحد من اللمس والقبلة (من دواعي الجماع اذ هو) أي الجماع (محظور الاعتكاف كما أنه محظور الاحرام) فكانت الدواعي محرمة فان قيل الجماع يفسد الصوم كما أنه يفسد الاعتكاف أجاب بقوله (بخلاف الصوم لان الكف) أي عن الجماع (ركنه لا محظوره فلم يتعد الى دواعيه) ولا زال في تحقيقه اصطكت الركب وأقصى ما انتهى اليه القدر أن قالوا الوطء محظور الاعتكاف لان محظور الشئ ما نهى عنه بعد وجوده مما يفسده والوطء في الاعتكاف كذلك لانه اللبث في مسجد الجماعة مع الصوم والنية هذا حقيقته ثم نهى المعتكف أن يرتكب الوطء وهو معتكف بصريح قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد مقصودا فتعدت الحرمة الى الدواعي لان الشبهات في باب المحرمات ملحقة بالحقيقة كما قلنا في الاحرام ان حقيقته التلبية باللسان والقلب ثم بعد ما وجد ذلك صار الوطء حراما بقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فتعدت الحرمة الى الدواعي من اللمس والقبلة وأما الصوم فالوطء ليس بمحظوره على ما ذكرنا من تفسير المحظور فان ركن الصوم الكف عن الوطء ثبت بقوله تعالى ثم أتموا الصيام بعد قوله فالآن باشروهن الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض الآية وثبت اذ ذاك حرمة الجماع المفوت للركن وهو الكف بالنهي الثابت بالامر ضمنا لا مقصودا ضرورة بقاء الركن والضروري لا يتعدى عن محله فبقيت الدواعي على ما كانت عليه من الحل واعترض بان ظاهر هذا الكلام يدل على أن النهي الضمني لا يقتضي حرمة الدواعي والقصدي يقتضيها وهو منقوض بالنهي عن الوطء حالة الحيض فانه قصد الى ذلك بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولم تحرم الدواعي وأجيب بانها لم تحرم فيها لئلا يفضي الى الحرج بكثرة وقوع الحيض ويجوز أن يجاب أيضا بان مبنى الكلام على أن ما كان محظورا على ما عرفت من تفسيره هو الذي يتعدى والوطء حالة الحيض ليس كذلك هذا وليس وراء عبادان قرية وقوله (فان جامع ليلا أو نهارا عامدا أو ناسيا) يعني أنزل أو لم ينزل (بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم) فان الليل ليس محلا له فان قيل الاعتكاف فرع عن الصوم والفرع ملحق بالاصل في حكمه ولو جامع ناسيا في نهار رمضان لم يفسد الصوم فكيف يفسد الاعتكاف أجاب بقوله (وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان) بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه فان قيل فكان الواجب أن يفسد بالاكل ناسيا كالجماع أجيب بان حرمة الاكل ليست لاجل الاعتكاف بل لاجل الصوم حتى اختصت بوقت الصوم بخلاف الجماع فان حرمته لاجل الاعتكاف نصا فكان كالجماع في الاحرام يستوي فيه القاصد وغيره (ولو جامع فيما دون الفرج فانزل أو قبل أو لمس فانزل بطل اعتكافه لانه في معنى الجماع ولهذا افسد به الصوم

(ويحرم على المعتكف الوطء) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (و) كذا (اللمس والقبلة) لانه من دواعيه فيحرم عليه اذ هو محظوره كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف ركنه لا محظوره فلم يتعد الى دواعيه (فان جامع ليلا أو نهارا عامدا أو ناسيا بطل اعتكافه) لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان (ولو جامع فيما دون الفرج فانزل أو قبل أو لمس فانزل بطل اعتكافه) لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم

قال لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم الى الليل رواه أبو داود وأسند أبو حنيفة عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت ويلازم التلاوة والحديث والعلم وتدريسه وسير النبي صلى الله عليه وسلم والانبياء عليهم الصلاة والسلام وأخبار الصالحين وكتابة أمور الدين (قوله لانه) أي كلا منهما (من دواعيه) فمرجع ضمير دواعيه الوطء وضمير محظوره الاعتكاف وحاصل الوجه الحكم باستلزام حرمة الشئ ابتداء في العبادة حرمة دواعيه و بعدم استلزامها حرمة الدواعي اذا كانت حرمته ثابتة ضمن ثبوت الامر للتفاوت بين التحريم الضمني لضد مأمور به والقصدي ولا شك أن ثبوت ماله الدواعي عند ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعي عنه ليس قطعيا ولا غالبا غير أنها طريق في الجملة فحرمت للتحريم القصدي لما هي دواعيه لا الضمني اذ هو غير مقصود بل المقصود ليس الا

(قوله ويحرم على المعتكف الوطء) ولا يقال كيف يتهيأ له الوطء وهو في المسجد لانا نقول جاز للمعتكف الخروج للحاجة الانسانية فعند ذلك أيضا يحرم عليه الوطء حتى يفسد اعتكافه لما أن اسم المعتكف لا يزول عنه بخروجه ذلك ورتب ذلك الحكم على المعتكف (قوله اذ هو محظوره) أي الوطء محظور الاعتكاف قصد الصريح النهي وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وألحقت الدواعي

(قوله ويجوز أن يجاب أيضا بان مبنى الكلام على أن ما كان محظورا الخ) أقول فيه أن الشبهات ملحقة بالحقيقة في باب المحرمات وهو لا يفرق بين المحظور على التفسير المذكور وغيره (قوله فان قيل الاعتكاف فرع عن الصوم الخ) أقول ولك أن تنازع في الفرعية وكيف وهو مشروط به والمشروط أصل ثم ما ذكره لا يكون جوابا عن هذا التقرير

ولو لم ينزل لا يفسد وان كان حراما لانه ليس فى معنى الجماع ولهذا لا يفسد به الصوم) فان قيل فهلا جعلت نفس المباشرة مفسدة من غير انزال لظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن وتلك تحقق فى الجماع فيما دون الفرج أجيب بان المجاز وهو الجماع لما كان مرادا بطل أن تكون الحقيقة مرادة ولان الاعتكاف معتبر بالصوم فيها ونفسها لم تفسد الصوم فكذا الاعتكاف قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام) أى ومن قال على أن أعتكف عشرة أيام (تلزمه بلياليها متتابعة) أما لزومها بلياليها فلما ذكر (ان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالى) عرفا (يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها) واذا حلف لا يكلم فلانا شهرا أو عشرة أيام كان ذلك على الايام والليالى الاخرى الى قصة زكريا عليه السلام حيث قال أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة وتأويله ما ذكرنا وقوله على سبيل الجمع يدفع ما يقال قد تقرر فى أصول الفقه أن اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار خاصة والاعتكاف فعل ممتد فيجب أن يراد بالايام النهر دون الليالى والا لانتقض القاعدة ووجه ذلك أن العرف جار على ما ذكرنا حتى لو قال على أن أعتكف يوما اختص ببياض النهار كذا فى التحفة وأما التتابع فلما ذكر أن مبنى الاعتكاف على التتابع الخ (وان نوى الايام خاصة صحت نيته) لانه

ولو لم ينزل لا يفسد وان كان محرما لانه ليس فى معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام لزمه اعتكافها بلياليها) لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالى يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وكانت (متتابعة وان لم يشترط التتابع) لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالى غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع (وان نوى الايام خاصة صحت نيته)

تحصيل المأمور به فكان ذلك غير ملحوظ فى الطلب الا لغيره فلا تتعدى الحرمة الى دواعيه اذا عرف هذا فحرمة الوطء فى الاعتكاف قصدى اذ هو ثابت بالنهى المفيد للحرمة ابتداء لنفسه وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد ومثله فى الاحرام والاستبراء قال تعالى فلا رفث الآية وقال عليه الصلاة والسلام لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرأن بحيضة فتتعدى الى الدواعى فيها وحرمة الوطء فى الصوم والحيض ضمنى للامر الطالب للصوم وهو قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل واعتزلوا النساء فى المحيض فان مقتضاه وجوب الكف فحرمة الوطء تثبت ضمنا بخلاف الاول فان حرمة الفعل وهو الوطء هى الثابتة أولا بالصيغة ثم يثبت وجوب الكف عنه ضمنا فلذا يثبت سمعا حل الدواعى فى الصوم والحيض على ما مر فى بابيهما (قوله ولو لم ينزل لا يفسد وان كان محرما لانه ليس فى معنى الجماع وهو المفسد) أورد لم لم يفسد وان لم ينزل بظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون أجيب بان مجازها وهو الجماع مراد فتبطل ارادة الحقيقة لامتناع الجمع وهو مشكل لانكشاف أن الجماع من ماصدقات المباشرة لانه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة الى القبلة والجماع فيما دون الفرج والمس باليد والجماع متواطئا أو مشككا فاذا أريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلى غير أنه لا يراد به فردان من مفهومه فى اطلاق واحد فى سياق الاثبات وما نحن فيه سياق النهى وهو يفيد العموم فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماعا أو غيره هذا واذا فسد الاعتكاف الواجب وجب قضاؤه الا اذا فسد بالردة خاصة فان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد ليس غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به فى شهر بعينه اذا أفطر يوما يقضى ذلك اليوم ولا يلزمه الاستئناف أصله صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعى فيه صفة التتابع وسواء أفسده بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والاكل الا الردة أو لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج أو بغير صنعه كالحيض والجنون والاغماء الطويل وأما الردة فلقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام يجب ما قبله كذا فى البدائع (قوله ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام) بان قال بلسانه عشرة أيام مثلا (لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة) ولا يكفى مجرد نية القلب وكذا لو قال شهرا ولم ينوه بعينه لزمه متتابعا ليله ونهاره يفتتحه متى شاء بالعدد لا هلاليا والشهر المعين هلالى وان فرق استقبل وقال زفر ان شاء فرقه وان شاء تابعه والحاصل أن عشرة أيام وشهرا يلحق بالاجارات والايمان فى لزوم التتابع ودخول الليالى فيما اذا استأجره أو حلف لا يكلمه عشرة أيام وبالصوم فى عدم لزوم الاتصال بالوقت الذى نذر فيه والمعين لذلك عرف الاستعمال يقال ما رأيتك منذ عشرة أيام وفى التاريخ كتب لثلاث بقين والمراد بلياليها فيهما وقال تعالى آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال وقال فى موضع آخر ثلاثة أيام والقصة واحدة وتدخل الليلة الاولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من

به كما فى الاحرام اذ الجماع محظور فيه قصدا بخلاف الصوم فان التقبيل والمس لا يحرمان ثم لان الجماع ليس بمحظور فى الصوم قصد العدم ورود النهى عنه بل الكف عن الجماع ركنه والحظر يثبت ضمنا لفوات الركن لا قصدا فلم يتعد الى دواعيه لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها ويكون فيما وراء موضع الضرورة كان لم يكن

قوله (ولان الاعتكاف معتبر بالصوم) أقول تأمل فان حرمتها للاعتكاف بالنص فلا وجه لاعتباره بالصوم

لانه نوى الحقيقة) فان قيل الحقيقة منصرف اللفظ بدون قرينة أو نية فما وجه قوله لانه نوى الحقيقة قلت كانه اختار ما ذهب اليه بعض أن اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت وأحد معنيي المشترك يحتاج الى ذلك لتعيين الدلالة لا لنفس الدلالة وعلى تقدير أن يكون مختاره ما عليه الاكثرون وهو أنه مجاز فى مطلق الوقت فجوابه أن ذكر الايام على سبيل الجمع صارف له عن الحقيقة كما تقدم فيحتاج الى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها وقوله (ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين) ظاهر وقوله (وقال أبو يوسف) قال فى النهاية كان من حقه أن يقول وعن أبى يوسف لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعده وجه الظاهر وقوله (لان المثنى غير الجمع) ظاهر ولما كان كذلك كان لفظ المثنى ولفظ المفرد سواء ولو قال على أن أعتكف يوما لم تدخل ليلته بالاتفاق فكذا فى التثنية الا أن الليلة الوسطى تدخل لضرورة اتصال البعض بالبعض الآخر وهذه الضرورة لم توجد فى الليلة الاولى فان قيل لما كان المثنى غير الجمع وجب أن لا يكتفى فى الجمعة بالاثنين سوى الامام وقد اكتفى كما تقدم فى باب الجمعة أجيب بان الاصل ما ذكرت ههنا لان فيه العمل بأوضاع الوحدان والجمع الا أنى وجدت فى الجمعة معنى لم يوجد فى غيرها وهو أنها سميت جمعة لمعنى الاجتماع وفى الجماعة والتثنية كذلك فكانت التثنية فى تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فاكتفيت بها (وجه ظاهر الرواية أن فى المثنى معنى الجمع) لاجتماع فرد وفرد فيه (فيلحق بالجمع احتياطا لامر العبادة) وفيه تلويح الى أنهما انما لم يلحقا المثنى بالجمع فى الجمعة لعدم الاحتياط فى ذلك لان الاحتياط فى الخروج عن عهدة ما عليه بيقين وذلك فى الالحاق غير يقين لان الجماعة شرط على حدة بالاتفاق وفى كون التثنية بمعنى الجمع تردد لتجاذب الفرد والجمع اذ هى بينهما وفى اشتراط الجمع لا تردد فى الخروج فكان شرطا وأما فى الاعتكاف ففى الحاقه بالجمع خروج عنها بيقين لان ايجاب الليلتين مع

لانه نوى الحقيقة (ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما وقال أبو يوسف رحمه الله لا تدخل الليلة الاولى) لان المثنى غير الجمع وفى المتوسطة ضرورة الاتصال وجه الظاهر أن فى المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لامر العبادة والله أعلم

آخر الايام التى عدها وانما يراد بياض النهار باليوم اذا قرن بفعل ممتد وذكر اليوم بلفظ الفرد فلهذا اذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الايام ولو نذر اعتكاف ليلة لا يلزمه شئ لعدم الصوم وعن أبى يوسف تلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المرأة أن تصل قضاء أيام حيضها بالشهر فيما اذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه ولا ينقطع التتابع به وعن لزوم التتابع قالوا لو أغمى على المعتكف أو أصابه عته أو لم استقبل اذا برأ لانقطاع التتابع حتى لو كان فى آخر يوم وفى الصوم لا يقضى اليوم الذى حدث فيه الاغماء ويقضى ما بعده فافادوا أن الاغماء انما ينافى شرط الصوم وهو النية والظاهر وجودها فى اليوم الذى حدث فيه الاغماء فلا يقضيه والذى يظهر من الفرق أن يقال هو عبادة انتظار الصلاة والانتظار ينقطع بالاغماء فى الصلوات التى تجب بعد الاغماء بخلاف الامساك المسبوق بالنية الذى هو معنى الصوم (قوله لانه نوى حقيقة كلامه) لان حقيقة اليوم بياض النهار وهذا بخلاف ما لو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه فنوى الايام دون الليالى أو قلبه لا يصح لان الشهر اسم لعدد ثلاثين يوما وليلة وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد فلا ينطلق على ما دون ذلك العدد أصلا كما لا تنطلق العشرة على خمسة مثلا حقيقة ولا مجازا أما لو قال شهرا بالنهر دون الليالى لزمه كما قال وهو ظاهر أو استثنى فقال شهرا الا الليالى لان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا فكأنه قال ثلاثين نهارا ولو استثنى الايام لا يجب عليه شئ لان الباقى الليالى المجردة ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم (قوله وقال أبو يوسف) فى النهاية كان من حقه أن يقول وعن أبى يوسف لا تدخل الليلة الاولى كما هو المذكور فى نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا ما ذكره فى الكتاب فى حجتهما بقوله وجه الظاهر (قوله لان المثنى غير الجمع) فكان لفظه ولفظ المفرد سواء ثم فى لفظ المفرد بان قال يوما لا تدخل الليلة الاولى بالاتفاق فكذا التثنية الا أن المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال وهذه الضرورة منتفية فى الليلة الاولى (قوله أن فى المثنى معنى الجمع) ولذا قال عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولو قال

ولانه لو تعدى لصار الكف عن القبلة ركنا والركنية لا تثبت بالشبهة بخلاف المحظورية فانها تثبت بها (قوله وقال أبو يوسف رحمة الله تعالى عليه لا تدخل الليلة الاولى) كان من حقه أن يقال وعن أبى يوسف رحمة الله تعالى عليه كما هو المذكور بلفظ عن فى نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله فى تعليل قولهما وجه الظاهر وهو الاوفق لمذهبه أيضا فان قيل كيف ترك علماؤنا الثلاثة رحمهم الله أصلهم فى هذه المسئلة حيث ألحق أبو يوسف التثنية بالفرد منها وهما ألحقاها بالجمع وفى الجمعة جعل أبو يوسف رحمه الله المثنى كالجمع وهما جعلا المثنى كالفرد قلنا الاصل فى المسئلتين لهما هو العمل بالاحتياط أما فى الجمعة فالجماعة شرط على حدة بالاتفاق وفى اقامة التثنية مقام الجمع نوع تردد لتجاذب طرف الفرد والجمع اذ هى بينهما وفى الاكتفاء بالفرض الاصلى وهو الظهر خروج عن فرض الوقت بيقين فيما استجمعت شرائط الجمعة خصوصا فيما اذا وقع التردد فى وجود شرطها فكان فى توقيف أمر الجمعة الى

ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما ثم خص المصنف الرواية عن أبي يوسف في المثنى وعنه في الجمع مثل المثنى والوجه الذي ذكره لا ينتهض على رواية عدم ادخال الليلة الاولى في الجمع أيضا *(فروع)* لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لان نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ونذر اعتكاف رمضان لازم فان أطلقه فعليه في أي رمضان شاء وان عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه متتابعا بصوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف وعن أبي يوسف أنه تعذر قضاؤه فلا يقضي وهو قول زفر ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر باتفاق الثلاثة ولو لم يصم ولم يعتكف جاز أن يقضي الاعتكاف في صوم القضاء والمسئلة معروفة في الاصول وكل معين نذر اعتكافه كرجب ويوم الاثنين مثلا فمضى ولم يعتكف فيه لزمه قضاؤه فلو أخر يوما حتى مرض وجب الايصاء باطعام مسكين عن كل يوم للصوم لا للبث نصف صاع من بر أو صاع من غيره ولو كان مريضا وقت الايجاب ولم يبرأ حتى مات فلا شئ عليه ولو صح يوما ينبغي ان يجري فيه الخلاف السابق في الصوم والنذر باعتكاف أيام العيدين والتشريق ينعقد ويجب في بدلها الان شرطه الصوم وهو فيها ممتنع فلو اعتكفها صح وأثم ولا يلزمه شئ آخر ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب فعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف في غير موضع وفي فتاوى قاضيخان قال يجوز عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله وعلى هذا الخلاف اذا نذر أن يحج سنة كذا فحج سنة قبلها وكذا النذر بالصلاة في يوم الجمعة اذا صلاها قبلها وفي الخلاصة قال لله على أن أصوم غدا أو أصلي غدا فصام اليوم أو صلى جاز عندهما خلافا لمحمد رحمه الله فجعل أبا حنيفة مع أبي يوسف وأجمعوا أنه اذا نذر أن يتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس عنه أجزأه وكذا لو قال لله على أن أصلي ركعتين في مسجد المدينة المنورة فصلاهما في مسجد آخر جاز (١) بلافرق بين المضاف الى الزمان والمضاف الى المكان وقال زفر ان كان هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز اه وعن أبي يوسف في غير رواية الاصول مثل ما عن زفر والخلاف في التعجيل مشكل ولعل ترك الخلاف أنسب للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب وكل منذور فانما سبب وجوبه النذر ولا تعتكف المرأة والعبد الا باذن السيد والزوج فان منعهما بعد الاذن صح منعه في حق العبد ويكون مسيأ في فتاوى قاضيخان وفي الخلاصة يكون آثما ولا يصح في حق الزوجة فلا يحل له وطؤها ولو نذر المملوك اعتكافا فالزمه وللمولى منعه منه فاذا عتق يقضيه وكذا اذا نذرت الزوجة صح وللزوج منعها فان بانت قضت وليس للمولى منع المكاتب ويصح الاعتكاف من الصبي العاقل كغيره من العبادات ولا يبطل الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل ويفسد الاعتكاف بالردة والاغماء اذا دام أياما وكذا الجنون كما تقدم ذكره قريبا فان تطاول الجنون سنين ثم أفاق هل يجب عليه أن يقضي في القياس لا كما في صوم رمضان وفي الاستحسان يقضي لان سقوط القضاء في صوم رمضان انما كان لدفع الحرج لان الجنون اذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج في قضائه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وجود الجماعة بيقين عمل بالاحتياط لان من وقف أمر الجمعة الى الجماعة بيقين يصلي فرض الظهر عند وقوع التردد في وجود الجماعة وفيه خروج عن عهدة فرض الوقت بيقين فكان عملا بالاحتياط وأما وجه الاحتياط هنا أن فيه ايجاب اليومين مع الليلتين فكان هو أحوط من ايجاب يومين بليلة والى هذا أشار في الكتاب بقوله احتياطا لامر العبادة وأبو يوسف رحمه الله يقول الاصل هو العمل بالاوضاع وهي وحدان وتثنية وجمع لكل واحد منها لفظ موضوع على حدة وانما جعلت للمثنى حكم الجمع لما أن في المثنى معنى الاجتماع وفي الجماعة والجمعة معنى الاجتماع أيضا فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجماعة فاعطى حكم الجماعة وأما كون الليالي تبعا للايام بحكم العرف فيما اذا ذكر الايام بلفظ الجمع ولم يوجد في المثنى لفظ الجمع فبقي على أصله فلم يتناول الليلة الاولى لا صيغة ولا تبعا فلم يدخل في الايجاب والله أعلم بالصواب

يومين أحوط من ايجاب يومين بليلة واحدة وهو ظاهر

(١) قول صاحب الفتح جاز بلافرق وقع في بعض النسخ اسقاط لفظ بلا ولا يستقيم الكلام باسقاطه كما هو ظاهر اه من هامش الاصل

*(كتاب

(كتاب الحج)

(الحج واجب

(كتاب الحج)

أخره عن الصوم لانه عبادة قهر النفس اذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها ومحبوباتها التي هي أعظمها عندها كالاكل والشرب والجماع بخلاف غيره من الصلاة والحج وغيرهما فان حقيقتها أفعال هي غير ذلك ثم قد تحرم تلك الشهوات فيها كالصلاة وقد لا الا في البعض كالحج وشتان ما بين المقامين وأيضا فالحج يشتمل على السفر وقد يكون السفر مشتهاها المنافية من ترويحها وتفريج الهموم اللازمة في المقام وأيضا فالحج وجوبه مرة في العمر بخلاف ما تقدم من الاركان كالصلاة والزكاة والصوم فكانت الحاجة اليها أمس ووجه آخر للامسية وهو أن شروط لزوم الحج أكثر من غيره وبكثرة شروط الشئ تكثر معانداته وعلى قدر معانداته الشئ يقل وجوده وتقديم الاظهر (٢) وجوبا أظهر ﴿﴾ وقد رأيت أن أتبرك في افتتاح هذا الركن بحديث جابر الطويل فانه أصل كبير أجمع حديث في الباب ثم نذكر مقدمة في آداب السفر والمقصود اعانة الاخوان على تحصيل المقاصد تامة فنقول ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم روى مسلم في صحيحه وغيره كابن أبي شيبة وأبي داود والنسائي وعبد بن حميد والبزار والدارمي في مسانيدهم عن جعفر بن محمد عن أبيه قال دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى الى فقلت أنا محمد بن علي بن الحسين فاهوى بيده الى رأسي فنزع زري الاعلى ثم نزع زري الاسفل ثم وضع كفه بين ثديي وأنا يومئذ غلام شاب فقال مرحبا بك يا ابن أخي سل عما شئت فسألته وهو أعمى وحضر وقت الصلاة فقام في نساجة ملتحفا بها كلما وضعها على منكبيه رجع طرفاها اليه من صغرها ورداؤه الى جنبه على المشجب فصلى بنا فقلت أخبرني عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بيده فعقد تسعا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ثم أذن في الناس في العاشرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتمس أن يأتم برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله فخرجنا معه حتى أتينا ذا الحليفة فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضي الله عنه فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصنع فقال اغتسلي واستثفري بثوب وأحرمي فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في المسجد ثم ركب القصواء حتى اذا استوت به ناقته على البيداء نظرت الى مد بصري بين يديه من راكب وماش وعن يمينه مثل ذلك وعن يساره مثل ذلك ومن خلفه مثل ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شئ عملنا به فاهل بالتوحيد لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وأهل الناس بهذا الذي يهلون به فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم منه شيأ ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلبيته قال جابر لسنا ننوي الا الحج لسنا نعرف العمرة حتى اذا أتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى أربعا ثم تقدم الى مقام ابراهيم عليه السلام فقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فجعل المقام بينه وبين البيت فكان أبي يقول ولا أعلمه ذكره الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الركعتين قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون ثم رجع الى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب الى الصفا فلما دنا من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدأوا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا اله الا الله

(كتاب الحج)

الحج في اللغة القصد قال الشاعر *يحجون سب الزبرقان المزعفر* أي يقصدونه وفي الشرع عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص في زمان مخصوص (قوله الحج واجب) أي فرض على الاحرار وانما قال بلفظ الجمع وفي باب الزكاة بلفظ المفرد اخراجا للكلام مخرج العادة فان الحج يؤدى بالجماعة

(كتاب الحج)

لما رتب العبادات المتقدمة ذلك الترتيب لمعان ذكرت عند كل كتاب تأخر الحج الى ههنا ضرورة لان ما بعده انما يكون من المعاملات أو غيرها والعبادة متقدمة والحج في اللغة القصد وفي الشرع عن زيارة البيت على وجه التعظيم

(كتاب الحج)

(قوله وفي الشرع عن زيارة البيت على وجه التعظيم) أقول فيه بحث اذ ليس كل زيارة البيت حجا فانه قد يزار في غير أشهر الحج ولا يسمى الزائر حاجا ثم ليس الحج مجرد الزيارة فان الوقوف بعرفة من أركانه

(٢) قوله وجوبا كذا في جميع النسخ وجوبا بالباء الموحدة ولعل المناسب وجودا بالدال ليلائم ما قبله كذا بهامش بعض النسخ

وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده أنجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل الى المروة حتى اذا انصبت قدماه فى بطن الوادى رمل حتى اذا صعدها مشى حتى أتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا حتى اذا كان آخر طواف على المروة قال لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لم أسق الهدى وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم رضى الله عنه فقال يارسول الله أ لعامنا هذا أم لابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم أصابعه واحدة فى الاخرى فقال دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لابد أبد وقدم على رضى الله عنه من اليمن ببدن النبى صلى الله عليه وسلم فوجد فاطمة رضى الله عنها ممن حل ولبست ثيابا صبيغا واكتحلت فأنكر ذلك عليها فقالت ان أبى أمرنى بهذا قال فكان على رضى الله عنه بالعراق يقول فذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم محرشا على فاطمة للذى صنعت مستفتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ذكرت عنه فأخبرته أنى أنكرت ذلك عليها فقال صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج قال قلت اللهم انى أهل بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان معى الهدى فلا تحل قال فكان جماعة الهدى الذى قدم به على رضى الله عنه من اليمن والذى أتى به النبى صلى الله عليه وسلم مائة قال فحل الناس كلهم وقصروا الا النبى صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدى فلما كان يوم التروية توجهوا الى منى فأهلوا بالحج وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس فأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تشك قريش الا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع فى الجاهلية فأجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فأتى بطن الوادى فخطب الناس وقال ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا ألا كل شئ من أمر الجاهلية تحت قدمى موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وان أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة ابن الحرث كان مسترضعا فى بنى سعد فقتلته هذيل وربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضع ربانا ربا العباس ابن عبد المطلب فانه موضوع كله فاتقوا الله فى النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده ان اعتصمتم به كتاب الله وأنتم تسئلون عنى فما أنتم قائلون قالوا نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت فقال باصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكبها الى الناس اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيأ ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف فجعل بطن ناقته القصواء الى الصخرات وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلا (١) حتى غاب القرص وأردف أسامة خلفه ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصواء الزمام حتى ان رأسها ليصيب مورك رحله ويقول بيده اليمنى أيها الناس السكينة السكينة كلما أتى حبلا من الحبال أرخى لها قليلا حتى تصعد حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد واقامتين ولم يسبح بينهما شيأ ثم اضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان واقامة ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا فدفع قبل أن تطلع الشمس وأردف الفضل بن العباس وكان رجلا حسن الشعر أبيض وسيما فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم مرت به ظعن يجرين فطفق الفضل ينظر اليهن فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على وجه الفضل فحول الفضل وجهه الى الشق الآخر ينظر فحول رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الشق الآخر على وجه الفضل وصرف وجهه من الشق الآخر ينظر حتى أتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التى تخرج على الجمرة الكبرى حتى أتى الجمرة التى عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل

(١) قوله حتى غاب القرص كذا فى جميع نسخ مسلم قال عياض لعل صوابه حين غاب القرص اه قال النووى يحتمل أن قوله حتى غاب القرص بيان لقوله غربت الشمس وذهبت الصفرة فان هذه تطلق مجازا على مغيب معظم القرص فأزال ذلك الاحتمال بقوله حتى غاب القرص اه كذا بهامش نسخة المحقق العلامة الشيخ العزاوى حفظه الله اه من هامش الاصل

حصاة

حصاة منها مثل حصى الخذف رمى من بطن الوادى ثم انصرف الى المنحر فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده ثم أعطى عليا فنحر ما غبر وأشركه فى هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت فى قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض الى البيت فصلى بمكة الظهر فأتى بنى عبد المطلب وهم يسقون على زمزم فقال انزعوا بنى عبد المطلب فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم فناولوه دلوا فشرب منه وفى رواية أخرى قال نحرت ههنا ومنى كلها منحر فانحروا فى رحالكم ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف ووقفت ههنا وجمع كلها موقف قال ابن حبان فى صحيحه حين روى هذا الحديث والحكمة فى أن النبى صلى الله عليه وسلم نحر بيده ثلاثا وستين بدنة أنه كانت له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم أمر عليا بالباقى فنحرها والله سبحانه وتعالى أعلم

(وهذه المقدمة الموعودة) يكره الخروج الى الحج اذا كره أحد أبويه وهو محتاج الى خدمته لا ان كان مستغنيا والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج للحج والغزو للمديون ان لم يكن له مال يقضى به الا أن يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده ويشاور ذا رأى فى سفره فى ذلك الوقت لا فى نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله تعالى فى ذلك وسنتها أن يصلى ركعتين بسورتى قل يا أيها الكافرون والاخلاص ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة عنه عليه السلام اللهم انى أستخيرك بعلمك الخ أخرج الحاكم عنه عليه الصلاة والسلام من سعادة ابن آدم استخارة الله تعالى ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة الله تعالى ثم يبدأ بالتوبة واخلاص النية ورد المظالم والاستحلال من خصومه ومن كل من عامله ويجتهد فى تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع أنه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافى بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب فى الآخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكره اذا نسى ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى المكارى ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه ويجرد سفره عن التجارة والرياء والسمعة والفخر ولذا كره بعض العلماء الركوب فى المحمل وقيل لا يكره اذا تجرد عن قصد ذلك وركوب الجمل أفضل ويكره الحج على الحمار والمشى أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسئ خلقه ولا يماكس فى شراء الادوات ولا يشارك فى الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام أحدهم أحل ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس اقتداء به عليه السلام والا فيوم الاثنين فى أول النهار والشهر ويودع أهله واخوانه ويستحلهم ويطلب دعاءهم ويأتيهم لذلك وهم يأتونه اذا قدم وروى الترمذى أن ابن عمر رضى الله عنهما قال لقزعة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال لقمان الحكيم ان الله اذا استودع شيأ حفظه وانى أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك وأقرأ عليك السلام ويقول له من يودعه عند ذلك فى حفظ الله وكنفه زودك الله التقوى وجنبك الردى وغفر ذنبك ووجهك الخير أينما توجهت وروى ابن السنى عن أبى هريرة عنه عليه السلام قال من أراد أن يسافر فليقل لمن يخلفه أستودعك الله الذى لا يضيع ودائعه واستحب جماعة من العلماء أن يشيع المسافر بالمشى معه والدعاء له وعن ابن عباس رضى الله عنه مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بقيع الغرقد حين وجههم ثم قال انطلقوا على اسم الله اللهم أعنهم وليتصدق بشئ عند خروجه من منزله وبعده فى ابتداء السفر وأقله شبعة فانه سبب السلامة واذا خرج من منزله فليقل اللهم انى أعوذ بك أن أضل أو أضل أو أزل أو أزل أو أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل على وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد الخروج الى سفر قال اللهم أنت الصاحب فى السفر والخليفة فى الاهل اللهم انى أعوذ بك من الضبعة فى السفر والكآبة فى المنقلب اللهم اقبض لنا الارض وهون علينا السفر وروى أبو داود عنه عليه السلام اذا خرج الرجل من بيته فقال باسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله يقال له هديت وكفيت (١) ووقيت فيتنحى عنه الشيطان الحديث ومن الآثار من قرأ آية الكرسى قبل

(١) قوله ووقيت كذا فى أكثر النسخ التى بأيدينا بالواو من الوقاية وهو المعروف من كتب الحديث كالترمذى وغيره ووقع فى بعض النسخ رقيت بالراء مكان الواو وهو تحريف اه من هامش الاصل

خروجه من منزله لم يصبه شئ يكرهه حتى يرجع قيل ولايلاف قريش وروى الطبرانى أنه عليه السلام قال
ماخلف أحد عند أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرا فاذا بلغ باب داره قرأ انا أنزلناه فى
ليلة القدر فاذا أراد الركوب سمى الله فاذا استوى على دابته قال مار واه مسلم أنه عليه السلام كان اذا استوى
على بعيره خارجا الى سفر كبر ثلاثا ثم قال سبحان الذى سخر لنا هـذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون
اللهم انا نسألك فى سفرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ماترضى اللهم هوّن علينا سفرنا هذا واطو عنا بعده
اللهم أنت الصاحب فى السفر والخليفة فى الاهل اللهم انى أعوذ بك من وعثاء السـفر وكآبة المنظر وسوء
المنقلب فى المال والاهل واذا رجع قالهن وزاد فيهن آيبون تائبون عابدون لربنا حامـدون واذا أتى بلدة
فليقل اللهم انى أسألك من خيرها وخير مافيها وأعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر مافيها واذا نزل منزلا فليقل
رب أنزلنى منزلا مباركا وأنت خير المنزلين واذا حط رحـله فليقل باسم الله توكلت على الله أعوذ بكلمات الله
التامات كلها من شر ماخلق وذرأ وبرأ سلام على نوح فى العالمين اللهم أعطنا خير هـذا المنزل وخير مافيـه
واكفنا شره وشر مافيه و يقول فى رحيله عنه الحمد لله الذى عافانا فى منقلبنا ومثوانا اللهم كما أخرجتنا من منزلنا
هذا سالمين بلغنا غيره آمنين واذا أقبل الليـل فليقل مافى أبى داود كان عليه السـلام اذا سافر فأقبل الليل قال
ياأرض ربى وربك الله أعوذ بالله من شرك ومن شر مافيك وشر مايدب عليك وأعوذ بالله من شر أسد وأسود
ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وماولد ومن حديث أبى هريرة رضى الله عنه كان عليه السلام
اذا كان فى سفر وأسحر يقول سمع سامع بحمد الله وحسن بلائه علينا ربنا صاحبنا وأفضل علينا عائذا بالله
من النار رواه مسلم وزاد فيه أبو داود بحمد الله ونعمته ورواه الحاكم وزاد فيه يقول ذلك ثلاثا يرفع بها صوته
وسمع بكسر الميم خفيفة أى شهد شاهد وقيل بفتحها مشددة أى بلغ سامع قولى هـذا لغيره تنبيها على طلب
الذكر والدعاء هـذا وللحج مفهوم لغوى وفقهى وسبب وشروط وأركان وواجبات وسـنن ومستحبات
(ففهومه) لغة القصد الى معظم لا القصد المطلق قال

ألم تعلمى ياأم أسـعد أنما * تخاطأنى ريب الزمان لاكبرا
وأشهد من عوف (١) حلولا كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفرا

أى يقصدونه معظمين اياه وفى الفقه قصـد البيت لاداء ركن من أركان الدين أو قصد زيارته لذلك ففيه
معنى اللغة والظاهر أنه عبارة عن الافعال المخصوصة من الطواف الفرض والوقوف فى وقتـه محرما بنية الحج
سابقا الا انا نقول أركانه اثنان الطواف والوقوف بعرفة ولا وجود للشخص الا بأجزائه الشخصيـة وماهيتـه
الكلية انما هى منتزعة منها اللهم الا أن يكون ماذكروا مفهوم الاسم فى العرف وقد وضع لغير نفس الماهية
فيكون تعريفا اسميا غـير حقيقى لكن الشأن فى أن أهل العرف الفقهـى وضـعوا له الاسم لغـير الماهية
الحقيقية فان معرف ذلك حيث لانقل عن خصوص ناقل للاسم الى ذلك هو مايتبادر منه عند اطلاقه والمتبادر
منه الاعمـال المخصوصة لانفس القصد لاجل الاعمـال المخرج لها عن المفهوم مع أنه فاسد فى نفسه فانه لايشمل
الحج النفل لتقييده بأداء ركن الدين فهو غير جامع والتعريف للحج مطلقا لينطبق على فرضـه ونفله كما هو
تعريف الصلاة والصوم وغيرهما ولانه على ذلك التقدير يخالف سائر أسمـاء العبادات السابقة من الصلاة
والصوم والزكاة فانها أسمـاء للافعال كما يقال الصـلاة عبارة عن القيام والقـراءة والركوع والسجود الخ
والصوم هو الامساك الخ وهو فعل من أفعال النفس والزكاة عند المحققين عبارة عن نفس أداء المال الذى
هو فعل المكلف فليكن الحج أيضا عبارة عن الافعال الكائنة عند البيت وغيره كعرفة وقد اندرج فيما ذكرنا
بيان أركانه *(وسببه)* البيت لانه يضاف اليه *(وشرائطه نوعان)* شرط الوجوب والاداء والثانى الاحرام
والمكان والزمان المخصوص حتى لايجوز شئ من أفعاله قبل أشـهر الحج ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية
وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها على ماسيظهر لك ان شاء الله تعالى وشرط وجوبه الاسلام حتى لو ملك مابه
الاستطاعة حال كفره ثم أسلم بعدما افتقر لايجب عليـه شئ بتلك الاستطاعة بخلاف مالو ملكه مسلما فلم يحج

على

(١) قوله حلولا هكذا فى معظم النسخ التى بيـدنا باللام بين الحاء المهـملة والواو وهو الصواب الموافق لما فى الصحاح وغـيره من كتب اللغة ففى لسان العرب بعد أن ساق البيت والحلول الاحياء المجتمعة جمع حال مثل شاهد وشـهود اهـ فما وقع فى بعض النسخ من رسمها حؤلا بهمزة بعد المهـملة تحريف فليحذر اهـ من هامش الاصل

حتى افتقر حيث يتقرر الحج فى ذمته دينا عليه والحرية والعقل والبلوغ والوقت أيضـا فلا يجب قبل أشهر
الحج حتى لو ملك مابه الاسـتطاعة قبلها كان فى سـعة من صرفها الى غـيره وأفاده هـذا قيدا فى صيرورته دينا
اذا افتقر وهو أن يكون مالكا فى أشهر الحج فلم يحج والاولى أن يقال اذا كان قادرا وقت خروج أهـل بلده
ان كانوا يخرجون قبل أشـهر الحج لبعـد المسافة أو قادرا فى أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى
افتقر تقرر دينا وان ملك فى غـيرها وصرفها الى غـيره لاشئ عليـه واقتصر فى الينابيع على الاول فقال
ولا يجب الا على القادر وقت خروج أهل بلده فان ملكها قبل أن يتأهب أهـل بلده للخروج فهو فى سـعة
من صرفها حيث شاء لانه لايلزمـه التأهب فى الحال وماذكرناه أولى لان هـذا يقتضى أنه لو ملك فى أوائل
الاشهر وهم يخرجون فى أواخرها جاز له اخراجها ولا يجب عليـه الحج واعـلم أن فى المبسوط مايفيـد أن
الوقت شرط الاداء عنـد أبى يوسف فانه نقل من اختـلاف زفر ويعقوب أن نصرانيا لو أسـلم وصبيا لو بلغ
فماتا قبل ادراك الوقت وأوصى كل منهـما أن يحج عنه حجة الاسـلام فوصيتهما باطلة عند زفر لانه لم يلزمهما
بان يحج عنهما قبل ادراك الوقت وعلى قول أبى يوسف تصح لان سبب الوجوب قد تقرر فى حقهما والوقت
شرط الاداء وفيه نظر نذكره من بعد ان شاء الله تعالى *(وواجباته)* انشاء الاحرام من الميقات أو مافوقه
مالم يخش الوقوع فى محظوره لكثرة البعد ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بمزدلفة والسعى ورمى
الجمار والحلق أو التقصير وطواف الصدر للآفاقى *(وأما سننه)* فطواف القدوم والرمـل فيـه أو فى
الطواف الفرض والسعى بين الميلين الاخضرين جريا والبيتوتة بمنى ليالى أيام منى والدفع من منى الى عرفة
بعد طلوع الشمس ومن مزدلفة الى منى قبلها وغير ذلك مما ستقف عليه فى أثناء الباب *(وأما محظوراته
فنوعان)* مايفعله فى نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس
المخيط ومايفعله فى غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصيد فى الحـل والحرم وأما قطع شجر الحرم كما فى
النهاية منقولا فلا ينبغى عده فيما نحن فيه فان حرمتـه لاتتعلق بالحج ولا الاحرام (قوله على الاحرار الخ) وفى
النهاية انما ذكر الاحرار ومابعده بلفظ الجمع مع أنه محلى باللام والمحلى يبطل فيه معنى الجمعيـة ولم يفرد كما
أفرد فى قوله الزكاة واجبة على الحر اخراجا للكلام مخرج العادة فى ارادة الجمعية اذ العادة جرت وقت خروجهم
بالجماعة الكثيرة من الرفقاء بخلاف الزكاة فان الاخفاء فيها خير من الابداء قال تعالى وان تخفوها وتؤتوها
الفقراء فهو خير لكم أو لان الوجوب هنا أعم على المكلفين نظرا الى السبب فان سببه البيت وهو ثابت فى
حق الكل حتى قال بعض العلماء بالوجوب على كل صحيح مكتسب بخلاف الزكاة فان سببها النصاب النامى
وهو يتحقق فى حق شخص دون شخص فكانت ارادة زيادة التعميم هنا أوفق فلذا أتى بصـيغة الجمع مع
حرف الاسـتغراق اهـ وحاصـل الاول أنه أراد معنى الجمع وان كان مع اللام والداعى الى ذلك اجتماع
المكلفين فى الخروج ولا يخفى أنه بلفظ الجمع لايفاد معنى الاجتماع اذ ليس الاجتماع من أجزاء مفـهوم
لفظ الجمع ولا لوازمه بل مجرد المتعدد من الثلاثة فصاعدا ولذا لايلزم فى قولك جاءنى الرجال اجتماعهـم فى
المجئ فانتفى هذا الداعى ثم قوله ان الاخفاء فى الزكاة أفضل يخالف ماذكر وه من أن الافضل فى الصـدقة
النافـلة الاخفاء والمفروضـة كالزكاة الاظهار وأما الثانى فثبوت السبب فى حق الكل ان كان باعتبار
وجوده فى الخارج فالنصاب أيضا ثابت لذلك لتحقق وجوده فى الخارج وان كان باعتبار سببيته فلنا أن نمنع
فان سببيته بموجبيته الحكم وهو لايوجب الحكم فى حق الكل بل فى حق من اتصـف بالشروط مع تحقق
باقى الشروط التى يشترط وجودها فى نفس الامر كما من الطريق فحقيقـة الوجوب بشرط سـببية السبب
للمتأمل فكان كالنصاب بل محل الوجوب فى الزكاة أوسع لان الشروط فى الحج أكثر منها فى الزكاة وتوسعة
التفصيل مما يوجب التطويل وبالمتأمل غنى عنه بعد فتح باب التأمل له فكان على هذا ارادة زيادة التعميم فى
الزكاة أولى ثم بعد تسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلى باللام على المفرد المحلى باللام ممنوع على ماعرف
من كلام المحققين من أن استغراق المفرد أشمل وان أراد بالاستغراق الاجتماع ففيـه ماعلمت مع أنه لايصح

ثم انه فرض على كل حر بالغ عاقل صحيح

اذاقدرواعلى الزادوالراحلة فاضلاعن المسكن ومالابدمنه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق آمنا) .وصفه بالوجوب وهوفريضة محكمة ثبتت فرضيته بالكتاب وهوقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية (ولايجب فى العمر الامرةواحدة)

ارادته على الوجه الثانى بادنى تأمل (قوله اذاقدرواعلى الزاد) بنفقة وسطالااسراف فيهاولاتقتير (والراحلة) أى بطريق الملك أوالاجارة دون الاعارة والاباحة فى الوقت الذى قدمناذكره ولو وهب له مال ليحج به لايجب عليه قبوله سواء كان الواهب ممن تعتبرمنته كالاجانب أولاتعتبر كالابوين والمولودين وأصله أن القدرة بالملك هى الاصل فى توجيه الخطاب فقبل الملك لمابه الاستطاعة لايتعلق به (قوله فاضلا) حال من كل واحد من الزاد والراحلة (عن المسكن ومالابدمنه) يعنى من غيره كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفه وقضاء ديونه والافالمسكن أيضامما لابدمنه الاأن يكون مستغنيا عن سكناه بغيره فانه يجب بيعه ويحج به لانه ليس مشغولا بالحاجة بخلاف مااذاكان يسكنه وهوكبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بمادونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لايجب بيعه لذلك كمالايجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدرحاجته وحج بالفضل كان أفضل ومن نفقة عياله كسوتهم وعياله من تلزمه نفقته شرعا والعبد الذى لايستخدمه والمتاع الذى لايمتهنه كالدارالتى لايسكنها يجب بيعه والحج به وفى فتاوى قاضيخان قال بعض العلماء ان كان الرجل تاجرا يملك مالودفع منه الزاد والراحلة لذهابه وايابه ونفقة أولاده وعياله من وقت خروجه الى وقت رجوعه (١) ويبقى له بعدرجوعه رأس مال التجارة التى كان يتجر بها كان عليه الحج والافلاوان كان حراثافالشرط أن يبقى له آلات الحراثين من البقر ونحو ذلك اه والمسطور عندنا أنه لاتعتبرنفقته لمابعدايابه فى ظاهرالرواية وقيل يترك نفقة يوم وعن أبى يوسف نفقة شهر لانه لايمكنه التكسب كماقدم فيقدر بالشهر هذا كله اذاكان آفاقيافان كان مكيا أوداخل المواقيت فعليه الحج وان لم يقدر على الراحلة أما الزاد فلابدمنه صرح به فى غيرموضع ففى قوله فى النهاية عليه الحج وان كان فقيرا لايملك الزاد والراحلة نظر الاأن يريد اذاكان يمكنه تكسبه فى الطريق ولذا اقتصر فى الكتاب على الراحلة حيث قال وليس من شرط الوجوب على أهل مكة الراحلة لانهم لاتلحقهم مشقة زائدة فاشبه السعى الى الجمعة وفى الينابيع لابدلهم من الزاد قدرمايكفيهم وعيالهم المعروف (قوله وصفه بالوجوب) يعنى القدورى (وهوفريضة محكمة) وقداطرد من القدورى ذلك هنا وفى الزكاة والصوم وهو وان جاز مجازاعرفيا الاأن الشأن فى السبب الداعى الى ترك الحقيقة اذلابدله من سبب كخفة لفظه بالنسبة الى الحقيقة ونحوه مماعرف فى موضعه ولم يعرف هناشئ منه ولفظ الحقيقة وهو الفرض أخصرمن المجاز وأظهر فى المراد وليس به ثقل ولاغيره اللهم الاأن يرى أن الواجب منقسم الى مايثبت بقطعى وظنى كماهو رأى بعض المشايخ فيكون مرتكبا الحقيقة اذ الواجب حينئذ حقيقة فيهما (قوله الآية) العادة أنه اذاكان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام الدليل السمعى وهو محفوظ معروف يذكرأوله ثم يقال الآية أوالحديث أوالبيت اختصارا بالنصب على اضماراقرأ وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه بتقدير مبتدأ أوخبر أى المتلو وجره على تقدير الى آخر الآية مثلا ولاشك أن الاستدلال هنا يتم على المطلوب وهو الافتراض بالقدر المتلو فلاحاجة الى ذكر لفظ الآية اللهم أن يقال أراد بالمحكم فى قوله فريضة محكمة المؤكد البالغ فالمدعى هو المجموع وهو

(قوله اذاقدرواعلى الزاد والراحلة) أى اذاقدرواعليهما بطريق الملك والاستئجار لابطريق الاباحة سواء كانت من جهة من لامنة له عليه كالوالدين والمولودين أومن جهة من عليه المنة كالاجانب وقال الشافعى رحمه الله ان كانت من جهة من لامنة له عليه يجب عليه الحج وان كانت من جهة الاجنبى فله فيه قولان وأمااذا وهبه انسان مالايحج به لايجب عليه القبول عندنا وعنده يجب فى قول ولايجب فى قول وأصله أن القدرة بالملك هو الاصل فى توجه الخطاب (قوله ثبتت فرضيته بالكتاب وهوقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية) قال

اذاقدرعلى الزاد والراحلة فاضلاعن المسكن ومالابدله منه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق آمنا وانماعدل المصنف عن الافراد الى الجمع فى قوله الاحرار الخ نظرا الى وقوعه فانه لايتأدى الابجمع عظيم وانما (وصفه بالوجوب وهو فريضة محكمة) كماصنع بالزكاة وقدذكرناوجهه هناك ويجوز أن يكون معناه ثابت أولازم فان الوجوب يدل على ذلك (وفرضيته ثبتت بالكتاب وهوقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية) يعنى أنه حق واجب لله فى رقاب الناس لاينفكون عن عهدته الابالاداء (ولايجب فى العمر الامرة واحدة

(١) قوله ويبقى هكذافى النسخ التى بايدينا باثبات الواو ولعل المناسب حذفها لان الفعل جواب لو كماهو ظاهر اه من هامش الاصل

لانه عليه الصلاة والسلام قيل له الحج فى كل عام أم مرة واحدة فقال لابل مرة واحدة فمازاد فهوتطوع ولان سببه البيت وانه لايتعدد فلايتكرر الوجوب ثم هو واجب على الفور عند أبى يوسف رحمه الله وعن أبى حنيفة رحمه الله مايدل عليه

حينئذ لايتم الابتمامها لان استفادة الضروب من التوكيد بذلك الى قوله تعالى ومن كفرفان الله غنى عن العالمين اذ بذلك يوقف على ابدال من استطاع من لفظ الناس المفيد لذكر الموجب عليهم مرتين خصوصا وفى ضمن العموم وعلى الايضاح بعد الابهام المفيد للتفخيم وكذا وضع من كفر مكان من لم يحج الى آخر ماعرف فى الكشاف (قوله لانه عليه الصلاة والسلام الخ) كان يكفى لنفى التكرر كون الدليل المذكور وهو الآية الكريمة لايفيده فلاموجب للتكرر لكن حاصله نفى الحكم الذى هو وجوب التكرر لنفى الدليل وهو وان كفى فى نفى الحكم الشرعى لكن اثبات النفى بمقتضى النفى أقوى فلذا أثبته بالدليل المقتضى له وهوقوله لانه عليه الصلاة والسلام قيل له الحج فى كل عام الخ روى مسلم فى صحيحه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ياأيها الناس قدفرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لوقلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذرونى ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فاذا أمرتكم بشئ فأتوامنه مااستطعتم واذانهيتكم عن شئ فدعوه فقوله لوقلت نعم لوجبت ولما استطعتم يستلزم نفى وجوب التكرر من وجهين لافادة لوهنا امتناع نعم فيلزمه ثبوت نقيضه وهولا والتصريح بنفى الاستطاعة أيضا وقدروى مفسرا ومبينافيه الرجل المبهم أخرج أحمد فى مسنده والدارقطنى فى سننه والحاكم فى المستدرك وقال حديث صحيح على شرط الشيخين من حديث سليمان بن كثير عن الزهرى عن أبى سنان يزيد بن أمية عن ابن عباس ولفظه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ياأيها الناس ان الله قدكتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال أفى كل عام يارسول الله قال لوقلتها لوجبت ولم تستطيعوا أن تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع وروواه من حديث سفيان بن حسين عن الزهرى به وصححه (قوله وانه لايتعدد فلايتكرر الوجوب) وأماتكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلان السبب هو النامى تقديرا وتقدير النماء دائرمع الحول لان الحول اذاكان المال معدا للاستنماء فى الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت فى هذا الحول غير تقدير نماء فى حول آخر فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب (قوله وعن أبى حنيفة رحمه الله مايدل عليه) وهو أنه سئل عمن ملك مايبلغه الى بيت الله تعالى أيحج أم يتزوج فقال يحج فاطلاق الجواب بتقديم

فى الكشاف فى هذا الكلام أنواع من التأكيد والتشديد منها قوله ولله على الناس حج البيت يعنى أنه حق واجب لله فى رقاب الناس لاينفكون عن أدائه والخروج عن عهدته ومنها أنه ذكر الناس ثم أبدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التأكيد أحدهما ان الابدال تثنية للمراد وتكرير له والثانى أن الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال ايراد له فى صورتين مختلفتين ومنها قوله ومن كفر مكان قوله ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا أونصرانيا ومنها ذكر الاستغناء عنه وذلك ممايدل على المقت والسخط والخذلان ومنها قوله عن العالمين ولم يقل عنه وفيه من الدلالة على الاستغناء عنه ببرهان لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء عنه لامحالة ولانه يدل على الاستغناء الكامل فكان أدل على عظم السخط (قوله وعن أبى حنيفة رحمه الله مايدل عليه) أى على الفور وهو ماذكره ابن شجاع عن أبى حنيفة رحمه الله سئل عن له مال يحج به أم يتزوج فقال بل يحج به فذلك دليل على أن الوجوب عنده على الفور كذاذكر فى المبسوط ثم وجه الاستدلال بهذا على الفور هو أن بالتزوج يحصل تحصين النفس التحصين واجب فى كل الاحوال وبالاشتغال بالحج يفوت التحصين ولولم يكن

لانه عليه الصلاة والسلام قيل له) يعنى لمانزلت هذه الآية وقال لهم ياأيها الناس حجوا البيت (الحج فى كل عام أم مرة واحدة فقال لا بل مرة واحدة فمازاد فهوتطوع ولان سببه البيت) لاضافته اليه يقال حج البيت والاضافة دليل السببية (وانه لايتعدد) البيت (فلا يتكرر الوجوب ثم هو واجب على الفور عند أبى يوسف) حتى ان أخر بعد استجماع الشرائط أثم رواه عنه بشر والمعلى (وعن أبى حنيفة مايدل عليه) أى على الفور وهوماذكره ابن شجاع عنه أنه سئل عمن له مال أيحج به أم يتزوج فقال بل يحج به وذلك دليل على أن الوجوب عنده على الفور ووجه دلالته على ذلك أن فى التزوج تحصين النفس الواجب على كل حال والاشتغال بالحج يفوته ولولم يكن وجوبه على الفور لماأمر بما يفوت الواجب مع امكان حصوله فى وقت آخر لماأن المال غادورائح

لانه

(وعند محمد والشافعي على التراخي لانه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة) فكما أنها جازت في آخر وقتها يجوز الحج في آخر العمر من أشهر الحج وهذا الدليل لمحمد لانه يقول بجواز تأخير مكيف وهو أن لا يفوته بالموت فان فوته أثم وأما الشافعي

وعند محمد والشافعي رحمهما الله على التراخي لانه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة وجه الاول أنه يختص بوقت خاص والموت في سنة واحدة غير نادر فيتضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل أفضل بخلاف وقت الصلاة لان الموت في مثله نادر

الحج مع أن التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على أن الحج لا يجوز تأخيره وهو قول أبي يوسف وذكر المصنف في التجنيس أنه اذا كان له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم أو خاف العزوبة فاراد أن يتزوج ويصرف الدراهم الى ذلك ان كان قبل خروج أهل بلده الى الحج يجوز لانه لم يجب الاداء بعد وان كان وقت الخروج فليس له ذلك لانه قد وجب عليه اه ولا يخفى أن المنقول عن أبي حنيفة مطلق فان كان الواقع وقوع السؤال (١) في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس والا فلا يفيد الاستشهاد المقصود ثم على ما أورده المصنف يأثم بالتأخير عن أول سني الامكان فلو حج بعده ارتفع الاثم ووقع أداء وعند محمد هو على التراخي وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله فلا يأثم اذا حج قبل موته فان مات بعد الامكان ولم يحج ظهر أنه آثم وقيل لا يأثم وقيل ان خاف الفوت بان ظهرت له مخايل الموت في قلبه فاخره حتى مات أثم وان فجأه الموت لا يأثم وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل الاخيرة وقيل من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى وقد استدل على الفور بالمنقول والمعنى فالاول حديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وهذا بناء على أن لفظة قابل متعارف في السنة الآتية التي تلي هذه السنة والا فهو أعم من ذلك فلا دليل فيه والثاني هو أن الحج لا يجوز الا في وقت معين واحد في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز ولذا يفسق بتأخيره ويأثم وترد شهادته فحقيقة دليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا يدفعه أن مقتضى الامر المطلق جواز التأخير بشرط أن لا يخلي العمر عنه وأنه عليه الصلاة والسلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر رضي الله عنه حج بالناس فيها ولم يحج هو الى القابلة أو فرض سنة خمس على ماروى الامام أحمد من حديث ابن عباس رضي الله عنه بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافدا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له عليه الصلاة والسلام فرائض الاسلام الصلاة والصوم والحج قال ابن الجوزي وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب فقال فيه بعثت بنو سعد ضماما وافدا في شهر رجب سنة خمس فذكر له صلى الله عليه وسلم فرائض الاسلام الصلاة والصوم والحج أو سنة ست فان تأخيره عليه الصلاة

الوجوب على الفور فلا معنى للامر بالاشتغال بالحج الذي يفوت به التحصين مع أن الاشتغال بالتزوج لا يؤدي الى تفويت الحج بل هو أداء في كل وقت يؤديه ومن الجائز أن يجد مالا آخر يحج به لما أن المال غاد ورائح فثبت بامره بالحج ان عنده الوجوب على الفور (قوله وعند محمد والشافعي رحمهما الله تعالى على التراخي) بين قولهما فرق وهو ان عند محمد رحمة الله تعالى عليه يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته فان أخره حتى مات فهو آثم بالتاخير وعند الشافعي رحمة الله تعالى عليه لا يأثم بالتاخير وان مات واستدل محمد رحمة الله عليه بتاخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج بعد نزول فرضيته فانما فرضية الحج في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة عشر والمعنى فيه ان الحج فرض العمر فكان جميع الوقت وقت أدائه بدليل انه اذا أخره كان مؤديا لا قاضيا وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله استدلا بقوله صلى الله عليه وسلم من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا أو نصرانيا وقال عمر رضي الله عنه لقد هممت ان أنظر الى من ملك الزاد والراحلة ولم يحج فاحرق عليهم بيوتهم والله ما أراهم مسلمين قالها ثلاثا وأما تاخير النبي

فانه يقول لا يأثم بالتأخير وان مات فلم يكن عنده كوقت الصلاة (وجه الاول) يعني قول أبي يوسف (أن الحج يختص بوقت خاص) من كل عام وهو أشهر الحج وكل ما اختص بوقت خاص وقد فات عن وقته لا يدرك الا بادراك ذلك الوقت بعينه والا لا يكون مختصا به وذلك مدة طويلة يستوي فيها الحياة والممات (لان الموت في سنة واحدة) مشتملة على الفصول الاربعة المتضادة المزاج (غير نادر فيتضيق احتياطا) لا تحقيقا وانما قال ذلك لئلا يرد عليه أنه لو كان متضيقا لوجب أن يكون بعد العام الاول قضاء وليس كذلك فان التضيق اذا كان احتياطا لا يلزم ذلك والدليل على هذا توضيحه بقوله (ولهذا كان التعجيل أفضل) يعني بالاتفاق فان الاستدلال بالافضلية على الوجوب مما لا يكاد يصح وقوله (بخلاف وقت الصلاة) جواب عن قوله كالوقت في الصلاة وثمرة الخلاف لا تظهر الا في حق الاثم خاصة وأما أن الواقع في العام الثاني أداء كما في الاول وأن التطوع في العام الاول جائز فلا ينكره أحد وتمام هذا البحث موضعه

(قوله فلم يكن عنده كوقت الصلاة) أقول التشبيه بوقت الصلاة لا يلزم أن يكون من جميع الوجوه كما لا يخفى وانما

(١) قول صاحب الفتح في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس هكذا في بعض النسخ وسقط من بعضها لفظ غير وكتب عليه ما نصه قوله فهو خلاف ما في التجنيس قال في النهر وفيه نظر لظهور موافقته لما في التجنيس حيث كان السؤال أوان الخروج اهـ من هامش الاصل

وانما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد حج عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الاسلام وأيما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ولانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبيان والعقل شرط لصحة التكليف

والسلام ليس يتحقق فيه تعريض الفوات وهو الموجب للفور ولانه كان يعلم أنه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وليس مقتضى الامر المطلق جواز التاخير ولا الفور حتى يعارضه موجب الفور وهو هذا المعنى فلا يقوى قوته بل بمجرد طلب المأمور به فيبقى كل من الفور والتأخير على الاباحة الاصلية وذلك الاحتياط يخرج عنها على أن حديث ابن عباس رضي الله عنه قد رواه أحمد وليس فيه ذكر تاريخ وأما بالتاريخ المذكور فانما وجدت معضلة في ابن الجوزي وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب فقال فيه وذكر ماقدمناه قال صاحب التنقيح لا أعرف لها سندا والذي نزل سنة ست قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهو افتراض الاتمام وانما يتعلق بمن شرع فيهما فتلخص من هذا أن الفورية واجبة والحج مطلقا هو الفرض فيقع أداء اذا أخره ويأثم بترك الواجب على نظير ماقدمناه في الزكاة سواء فارجع اليه وقس به (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد) روى الحاكم من حديث محمد بن المنهال حدثنا يزيد بن زريع حدثنا شعبة عن الاعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما صبي حج ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى وأيما أعرابي حج ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه أن يحج حجة أخرى وقال صحيح على شرط الشيخين والمراد بالاعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فان مشركي العرب كانوا يحجون فنفى اجزاء ذلك الحج عن الحج الذي وجب بعد الاسلام وتفرد محمد بن المنهال برفعه بخلاف الاكثر لا يضر اذ الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة وقد تايد ذلك بمرسل أخرجه أبو داود في مراسيله عن محمد بن كعب القرظي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما صبي حج به أهله فمات أجزأ عنه فان أدرك فعليه الحج وأيما عبد حج به أهله فمات أجزأ عنه فان أعتق فعليه الحج وهذا حجة عندنا وبما هو شبيه المرفوع أيضا في مصنف ابن أبي شيبة حدثنا أبو معاوية عن الاعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس أيما عبد حج الخ وعلى اشتراط الحرية الاجماع والفرق بين الحج والصلاة والصوم بوجهين كونه لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولا ملك للعبد فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة فلم يكن أهلا للوجوب فلذا لا يجب على عبيد أهل مكة بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فانه للتيسير لا الاهلية فوجب على فقراء مكة والثاني أن حق المولى يفوت في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع لافتقار العبد وغنى الله تعالى لانه تعالى ما شرع ما شرع الا لتعود المصالح الى المكلفين ارادة منه لافاضة الجود بخلاف الصلاة والصوم فانه لا يحرج المولى في استثناء مدتهما

صلى الله عليه وسلم فقد منع ذلك بعض مشايخنا رحمهم الله فقالوا نزول فرضية الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وانما نزلت هذه الآية في سنة عشر وأما النازل سنة ست قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا أمر بالاتمام لمن شرع فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من التعريض للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامن ذلك لانه مبعوث لتبيين الاحكام للناس والحج من أركان الدين فامن ان يموت قبل ان يبينه للناس بفعله ولان تاخيره كان بعذر لان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة ويلبون تلبية فيها شرك وما كان التغيير ممكنا للعهد حتى اذا تمت المدة بعث عليا رضي الله عنه حتى قرأ عليهم سورة براءة من الله ورسوله ونادى ألا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه ومن ذلك انه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى أصحاب يكونون معه ولم يكن متمكنا من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا أخره كذا في المبسوط

أصول الفقه (وانما شرطت الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد حج) ولو (عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الاسلام) والفرق بين الحج والصوم والصلاة أن الحج يحتاج الى الزاد والراحلة والعبد لا يملك من المال شيأ والصوم والصلاة ليسا كذلك وأن حق المولى في الحج يفوت في مدة طويلة فقدم حق العبد على حق الله تعالى بخلاف الصوم والصلاة وقوله (والعقل) لبيان اشتراط العقل

وقوله (وكذا صحة الجوارح) لبيان اشتراط الصحة (لان العجز بدونها لازم) وقوله (والاعمى اذا وجد) يعنى أن الاعمى اذا ملك الزاد والراحلة فان لم يجد قائدا لا يلزمه الحج بنفسه فى قولهم وهل يجب الاحجاج بالمال عند أبى حنيفة لا يجب وعندهما يجب وان وجد قائدا وقد عبر عنه المصنف بقوله (من يكفيه مؤنة سفره) لا يجب عند أبى حنيفة كما لا تجب الجمعة وعن صاحبيه فيه روايتان فرقا على احدى الروايتين بين الحج والجمعة وقالا وجود القائد الى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فتلزمه الجمعة ولا كذلك القائد الى الحج وقوله (وأما المقعد فعن أبى حنيفة رحمه الله) ظاهر الرواية عنه فى الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين أن الحج لا يجب عليهم وان ملكوا الزاد والراحلة حتى لا يجب عليهم الاحجاج بمالهم لان الاصل لما لم يجب لم يجب البدل وهو رواية عنهما وروى الحسن عن أبى حنيفة (أنه يجب عليه لانه مستطيع بغيره فأشبه المستطيع بالراحلة) وقوله (وعن محمد) ظاهر وقوله (ولا بد من القدرة) بيان لقوله اذا قدروا على الزاد والراحلة ويعنى به القدرة بطريق الملك أو الاستئجار بان يقدر على (ما يكترى به شق محمل) بفتح الميم الاول وكسر الثانى أى جانبه لان للمحمل جانبين ويكفى للراكب أحد جانبيه والزاملة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشئ حمله يقال لها بالفارسية سر بارى وقوله (وقدر النفقة ذاهبا وجائيا) يعنى بعد الراحلة نفقة وسط بغير اسراف ولا تقتير لانه

وكذا صحة الجوارح لان العجز دونها لازم والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند أبى حنيفة رحمه الله خلافا لهما وقد مر فى كتاب الصلاة وأما المقعد فعن أبى حنيفة رحمه الله أنه يجب لانه مستطيع بغيره فأشبه المستطيع بالراحلة وعن محمد رحمه الله تعالى أنه لا يجب لانه غير قادر على الاداء بنفسه بخلاف الاعمى لانه لو هدى يؤدى بنفسه فأشبه الضال عنه ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة وهو قدر ما يكترى به شق محمل أو رأس زاملة وقدر النفقة ذاهبا وجائيا

(قوله وكذا صحة الجوارح) حتى ان المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين لا يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة ولا الايصاء به فى المرض وكذا الشيخ الذى لا يثبت على الراحلة يعنى اذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بان لم يملك ما يوصله الا بعدها وكذا المريض لانه بدل الحج بالبدن واذا لم يجب المبدل لا يجب البدل وظاهر الرواية عنهما يجب الحج على هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم الى المناسك وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة رضى الله عنه وهى الرواية التى أشار اليها المصنف بقوله وأما المقعد الا أنه خص المقعد ويقابل ظاهر الرواية عنهما ما نسبه المصنف الى محمد بقوله فرق محمد فى هذه الرواية بين المقعد والاعمى واذا وجب على هؤلاء الاحجاج لزومهم الاصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البدل فلو أحجوا عنهم وهم آيسون من الاداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الاداء بأنفسهم وظهرت نفلية الاول لانه خلف ضرورى فيسقط اعتباره بالقدرة على الاصل كالشيخ الفانى اذا فدى ثم قدر وكذا من كان بينه وبين مكة عدو فأحج عنه فان أقام العدو على الطريق الى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه وان لم يقم حتى مات لا يجوز لزوال العذر قبل الموت فيجب الاصل وهو الحج بنفسه والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده ففى المشهور عن أبى حنيفة لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى أنه يلزمه وعنهما فيه روايتان وذكر شيخ الاسلام أنه يلزمه عندهما على قياس الجمعة وان لم يجد قائدا لا يجب عليه فى قولهم وفى رواية أخرى لا يلزمه فرقا على احدى الروايتين بين الحج والجمعة بأن وجود القائد فى الجمعة غير نادر بخلافه فى الحج والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذى يمنع الناس من الخروج الى الحج كذلك لا يجب الحج عليهم وفى التحفة أن المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذى يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بأنفسهم لانها عبادة بدنية ولا بد من القدرة بصحة البدن وزوال الموانع حتى تتوجه عليهم التكاليف ولكن يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة وهو ظاهر فى اختيار قولهما ثم قال وأما الاعمى اذا وجد قائدا بطريق الملك أو استأجر وله أن

(قوله والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره) الاعمى اذا وجد قائدا يقوده الى الحج ووجد مؤنة القائد فعلى قول أبى حنيفة رحمة الله تعالى عليه فى المشهور لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى انه يلزمه الحج وعن صاحبيه فيه روايتان هما فرقا على احدى الروايتين بين الجمعة والحج وقالا وجود القائد الى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فتلزمه الجمعة ولا كذلك القائد الى الحج وهل يجب الاحجاج بالمال عند أبى حنيفة رحمه الله لا يجب وعندهما يجب (قوله وأما المقعد فعن أبى حنيفة رحمه الله انه يجب عليه) هذه رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله وأما فى ظاهر الرواية عنه أنه لا يجب الحج على الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين وان ملكوا الزاد والراحلة وهو رواية عنهما حتى لا يجب الاحجاج عليهم بمالهم (قوله فاشبه الضال) أى الذى ضل طريق الحج فانه اذا وجد من يهديه يلزمه الحج فكذا الاعمى (قوله وهو قدر ما يكترى به شق محمل) الشق الجانب أى قدر ما يستأجر به جانب محمل لان للمحمل جانبين ويكفى للراكب احد جانبيه (قوله أو رأس زاملة) الزاملة البعير الذى يحمل عليه

(قوله يقال لها بالفارسية سر بارى) أقول فيه ان سر بارى هو الحمل لا البعير

لانه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة

يحج ذكر فى الاصل أنه لا يجب عليه أن يحج بنفسه ولكن يجب فى ماله عند أبى حنيفة وروى الحسن عنه أنه يجب عليه أن يحج بنفسه اهـ وهو خلاف ما ذكره غيره عن أبى حنيفة ووجه قولهما حديث الخثعمية ان فريضة الحج أدركت أبى وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفأحج عنه قال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزى عنه قالت نعم قال فدين الله أحق ولنا قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا قيد الايجاب به والعجز لازم مع هذه الامور ولا الاستطاعة فان قيل الاستطاعة ثابتة اذا قدروا على اتخاذ من يرفعهم ويضعهم ويقودهم بالملك أو الاستئجار قلنا ملاءمة القائد والخادم وحصول المقصود معه منهم من الرفق غير معلوم والعجز ثابت للحال فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك على أن الاستطاعة بالبدن هى الاصل والمتبادر من قولنا فلان يستطيع عمل كذا فليكن محمل ما فى النص الا أن هذا قد يدفع بأن هذه العبادة تجرى فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما على ما سيجىء تحقيقه فى باب الحج عن الغير ان شاء الله تعالى والوجوب دائر مع فائدته على ما تحقق فى الصوم فيثبت عند قدرة المال ليظهر أثره فى الاحجاج والايصاء ومن الفروع أنه لو تكلف هؤلاء الحج بأنفسهم سقط عنهم ومعنى هذا أنهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج هذا وفى الفتاوى تكلموا فى أن سلامة البدن فى قول أبى حنيفة رحمه الله وأمن الطريق ووجود المحرم للمرأة من شرائط الوجوب أو الاداء فعلى قول من يجعلها من شرائط الوجوب اذا مات قبل الحج لا يلزمه الايصاء وعلى قول من يجعلها من شرائط الاداء يلزمه اهـ وهذا ظاهر فى أن الروايتين عن أبى حنيفة رحمه الله لم يثبتا تنصيصا بل تخريجا أو أن كل طائفة من هؤلاء المشايخ اختار رواية واذا آل الحال الى اختلاف المشايخ فى المختار من الروايتين أو تخريجهما فلنا نحن أيضا أن ننظر فى ذلك والذى يترجح كونها شروط الاداء بما قلناه آنفا أن هذه العبادة مما تتأدى بالنائب الخ وعلى هذا فعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الاداء أولى ومن قدر حال صحته ولم يحج حتى أقعد أو زمن أو فلج أو قطعت رجلاه تقرر فى ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الاحجاج وهنا قيد حسن ينبغى أن يحفظ وهو أن وجوب الايصاء انما يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب اذا لم يخرج الى الحج حتى مات فأما من وجب عليه الحج فحج من عامه فمات فى الطريق لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الايجاب ذكره المصنف فى التجنيس (قوله لانه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل) روى الحاكم عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن أنس رضى الله عنه فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتابعه حماد بن سلمة عن قتادة ثم أخرجه كذلك وقال صحيح على شرط مسلم وقد روى من طريق أخرى صحيحة عن الحسن مرسلا فى سنن سعيد بن منصور حدثنا هشام حدثنا يونس عن الحسن قال لما نزلت ولله على الناس حج البيت قال رجل يا رسول الله وما السبيل قال الزاد والراحلة حدثنا هشيم حدثنا منصور عن الحسن مثله حدثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن مثله ومن طرق عديدة مرفوعا من حديث ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود رضى الله عنهم وحديث ابن عباس رواه ابن ماجه حدثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سليمان القرشى عن ابن جريج قال وأخبرنيه أيضا عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعنى قوله من استطاع اليه سبيلا قال فى الامام وهشام بن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاص قال أبو حاتم مضطرب الحديث ومحله الصدق ما أرى به بأسا وباقى الاحاديث بطرقها عمن ذكرنا من الصحابة عند الترمذى وابن

المسافر متاعه وطعامه من زمل الشئ حمله وفى المغرب هذا هو المثبت فى الاصول ثم سمى بها العدل الذى فيه زاد الحاج من كعك وتمر ونحوه وهو متعارف بينهم أخبرنى بذلك جماعة من أهل بغداد وغيرهم وعلى ذا قول

وهذا (لانه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة

وان أمكنه أن يكترى عقبة فلاشئ عليه لانهما اذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة فى جميع السفر ويشترط أن يكون فاضلا عن المسكن وعما لابد منه كالخادم وأثاث البيت وثيابه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية ويشترط أن يكون فاضلا عن نفقة عياله الى حين عوده لان النفقة حق مستحق للمرأة وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة زائدة فى الاداء فاشبه السعى الى الجمعة ولا بد من أمن الطريق لان الاستطاعة لا تثبت دونه

ماجه والدارقطنى وابن عدى فى الكامل لا يسلم من ضعف فلو لم يكن للحديث طريق صحيح ارتفع بكثرتها الى الحسن فكيف ومنها الصحيح هذا وينبغى أن يكون قول المصنف شق محمل أو رأس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على رأس زاملة بالنسبة الى بعض الناس وبالنسبة الى بعض آخرين لا يتعلق الا بمن قدر على شق محمل هذا لان حال الناس مختلف ضعفا وقوة وجلدا ورفاهية فالمرفه لا يجب عليه اذا قدر على رأس زاملة وهو الذى يقال له فى عرفنا ا كب مقتب لانه لا يستطيع السفر كذلك بل قد يهلك بهذا الركوب فلا يجب فى حق هذا الا اذا قدر على شق محمل ومثل هذا يتأتى فى الزاد فليس كل من قدر على ما يكفيه من خبز وجبن دون لحم وطبيخ قادرا على الزاد بل ربما يهلك مرضا بمداومته ثلاثة أيام اذا كان مترفها معتادا اللحم والاغذية المرتفعة بل لا يجب على مثل هذا الا اذا قدر على ما يصلح معه بدنه وقوله عليه السلام الزاد والراحلة ليس معناه الا الزاد الذى يبلغه والراحلة كذلك وذلك يختلف بالنسبة الى آحاد الناس فكان المراد ما يبلغ كل واحد (قوله وان أمكنه الخ) العقبة أن يكترى الاثنان راحلة يعتقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر مرحلة وليس يلزم لما فى الكتاب وقد تقدم أن الشرط أن يملكها فى أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ونقلنا ما فى الينابيع فارجع اليه (قوله وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة) قدمنا فائدة اقتصاره على الراحلة وكلام صاحب النهاية والينابيع فارجع اليه (قوله ولا بد من أمن الطريق) أى وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفا فى غيره وهو أن يكون الغالب فيه السلامة وما أفتى به أبو بكر الرازى من سقوط الحج عن أهل بغداد وقول أبى بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة فى زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلثمائة وقول الثلجى ليس على أهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف فى الطريق وكذا أسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة وهم طائفة من الخوارج

محمد رحمه الله تعالى عليها اكترى بعير محمل فوضع عليه زاملة يضمنه لان الزاملة أضر من المحمل ونظيرها الراوية وعكسها مسئلة المحمل (قوله فان أمكنه ان يكترى عقبة) وذلك ان يكترى رجلان بعيرا واحدا يتعاقبان فى الركوب يركب أحدهما منزلا أو فرسخا ثم يركبه الآخر وكذا لو وجد ما يكترى مرحلة ويمشى مرحلة لا يجب (قوله ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة) فالقدرة عليهما تعتبر عند خروج القافلة من بلده حتى لو كان القدرة تأتيه عليهما قبل خروج القافلة أو بعده لا يعتبر وفى الجامع الصغير للتمرتاشى رحمه الله الحج على من ملك الزاد والراحلة وقت خروج أهل بلده ذاهبا وجائيا فاضلا عن حاجته وحاجة عياله الى حين عوده وعن الجرجانى ونفقة يوم بعد عوده وعن أبى يوسف رحمه الله ونفقة شهر وعن الزندويسى وقدر ما يجعل رأس مال تجارته ان كان تاجرا وكذا الدهقان الزراع وآلات حرفته ان كان محترفا (قوله فاضلا عن المسكن) معناه اذا قدروا على الزاد والراحلة بطريق الملك أو الاستئجار على وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستئجار عن حاجته الاصلية فان المال المشغول بالحاجة الاصلية ملحق بالعدم فلا يكون به مستطيعا وذكر ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما أشبه ذلك يجب عليه ان يبيعه ويحج به ويحرم عليه الزكاة اذا بلغ نصابا وان أمكنه بيع منزله وان يشترى بثمنه دارا أدون منه ويحج بالفضل لم يجب عليه ذلك وان أخذ به فهو أفضل لانه اذا كان مشغولا بالحاجة صار كالعدم ولم يعتبر فى الحاجة قدر ما لا بد منه ألا ترى انه لا يجب عليه بيع المنزل والاقتصار على السكنى (قوله ولا بد من امن الطريق) وهو ان يكون الغالب فيها السلامة (قوله

م

وان أمكنه أن يكترى عقبة) أى ما يتعاقبان عليه فى الركوب فرسخا بفرسخ أو منزلا منزلا (فلا حج عليه) لعدم الراحلة اذ ذاك فى جميع السفر وقوله (ويشترط أن يكون) أى ما يقدر به على الزاد والراحلة (فاضلا عن المسكن) بيان لقوله فى أول البحث فاضلا وهو هناك منصوب على الحال من الزاد والراحلة وقيد بالمسكن والخادم اشارة الى ما ذكره ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما أشبه ذلك يجب عليه أن يبيعه ويحج به وقوله (وأثاث البيت) يعنى كالفرش والبسط وآلات الطبخ (وثيابه) أى ثياب بدنه وفرسه وسلاحه (لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية) والمشغول بها كالمعدوم وقوله (وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره) قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقوله (وليس من شرط الوجوب على أهل مكة) ظاهر (ولا بد من أمن الطريق) وهو أن يكون الغالب فيه السلامة

(قال المصنف لان النفقة حق مستحق للمرأة) أقول يعنى للمرأة مثلا والاظهر أن يقول مستحق لهم

ثم قيل هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الايصاء وهو مروى عن أبى حنيفة رحمه الله وقيل هو شرط الاداء دون الوجوب لان النبى عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير

كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أماكن ويترصدون للحجاج وقد هجموا فى بعض السنين على الحجيج فى نفس مكة فقتلوا خلقا كثيرا فى نفس الحرم وأخذوا أموالهم ودخل كبيرهم بفرسه فى المسجد الحرام ووقعت أمور شنيعة ولله الحمد على أن عافى منهم وقد سئل الكرخى عمن لا يحج خوفا منهم فقال ما سلمت البادية من الآفات أى لا تخلو عنها كقلة الماء وشدة الحر وهيجان السموم وهذا ايجاب منه رحمه الله ومحمله أنه رأى أن الغالب اندفاع شرهم عن الحاج ورأى الصفار عدمه فقال لا أرى الحج فرضا منذ عشرين سنة من حين خرجت القرامطة وما ذكر سببا لذلك وهو أنه لا يتوصل الى الحج الا بارشائهم فتكون الطاعة سبب المعصية فيه نظر بل انما كان من شأنهم ما ذكرته ثم الاثم فى مثله على الآخذ لا المعطى على ما عرف من تقسيم الرشوة فى كتاب القضاء وكون المعصية منهم لا يترك الفرض لمعصية عاص والذى يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا أو سمعوا أن طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلف فى سقوطه اذا لم يكن بد من ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرمانى ان كان الغالب فى البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجيحون والفرات والنيل أنهار لا بحار (قوله ثم قيل هو) أى أمن الطريق تقدم الكلام فيه والقائل بانه شرط الوجوب حتى لا يجب الايصاء ابن شجاع وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله لان الوصول بدونه لا يكون الا بمشقة عظيمة فصار من الاستطاعة وهى شرط الوجوب والقائل بانه شرط الاداء فيجب الايصاء القاضى أبو خازم لانه عليه السلام انما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها فلو كان أمن الطريق منها لذكره والا كان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ولانه مانع من العباد ولا يسقط العبادة الواجبة كالقيد من الظالم * واعلم أن الاختلاف فى وجوب الايصاء بالحج اذا مات قبل أمن الطريق فان مات بعد حصول الامن فالاتفاق على الوجوب تقدم لنا وجه آخر وهو المعول عليه يقتضى ترجيحه وأن عدم الخوف من السلطان والحبس من شروط الاداء أيضا فيجب على الخائف والمحبوس الايصاء * واعلم أن القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا نعلم عن أحد خلافه وقالوا لو تحمل العاجز عنهما فحج ماشيا يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج وهو معلل بامرين الاول أن عدمه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع الحرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر اذا صام رمضان الثانى أن الفقير اذا وصل الى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحلة فالثانى يستلزم عدم السقوط عنه لو أحرم قبل المواقيت كدويرة أهله لان احرامه لم ينعقد للواجب لعدم الوجوب قبل المواقيت فلا ينقلب له الا بتجديد كالصبى اذا أحرم ثم بلغ ولا يمكنه التجديد لان الاحرام انعقد لازما للنفل بخلاف الصبى على ما نذكر قريبا وبخلاف من أطلق النية فلم ينو الواجب لان احرامه حينئذ انعقد للواجب واطلاق الجواب يخالفه والاول يقتضى عدم ثبوت الوجوب الا بعد الفراغ لان تحقق تحمله لا يتحقق الا به لا بمجرد الاحرام ومع الفراغ لو ثبت الوجوب لم يكن أثره الا فى المستقبل لا فى المنقضى اذ لا يسبق فعل الواجب الوجوب فمن أحرم قبل الميقات لا ينتهض فى سقوط الحج عنه واحد من الوجهين بخلاف من أحرم منه فانه ان لم ينتهض فيه الاول انتهض فيه الثانى وانما خصصنا الايراد بالفقير لانا نرى أن سلامة الجوارح شرط الاداء لا الوجوب على ما بحثناه آنفا

ثم قيل هو شرط الوجوب) المراد به شرط وجوب الاداء لا شرط نفس الوجوب لان بنفس الوجوب يجب الايصاء كالمريض والمسافر فى رمضان ومن جعله شرط حقيقة الاداء قال بوجوب الوصية لانه وجب عليه الوصية الا أنه عذر فى التأخير ولو كان بينه وبين مكة بحر ذكر النسفى قيل ان كان الغالب الهلاك فهو عذر

وتوسط البحر عذر لان شرط وجوبه الاستطاعة ولا استطاعة بدون الامن ثم اختلف المشايخ فيه على قول أبى حنيفة أنه شرط نفس الوجوب أو شرط الاداء فمنهم من ذهب الى الاول لما مر أن الاستطاعة لا تثبت بدونه (وهو مروى عنه) ومنهم من ذهب الى الثانى (لانه عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير) وثمرة الخلاف تظهر فى وجوب الايصاء على من مات قبل الحج ولم يكن الطريق آمنا فعند الاولين لا تلزمه الوصية وعند الآخرين تلزمه قال

(قوله وان لم يكن لها محرم الخ) أقول هذا على رأى من جعل المحرم شرط الوجوب وأما من جعله شرط الاداء فيوجب ذلك ذكره الزيلعى

(و يعتبرفى المرأة أن يكون لهامحرم تحج به) الاختلاف المار فى أمن الطريق فى كونه شرط الوجوب أوشرط الاداء ثابت فى محرم المرأة والمحرم من لايجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة أورضاع أوصهارة ولايجوز للمرأة أن تحج اذالم يكن لهامحرم أوزوج اذا كان بينهاو بين مكة ثلاثة أيام شابة كانت أوعجوزاوان لم يكن لها (٣٣٠) محرم أوزوج لايجب عليهاالتزوج للحج كما لايجب على الفقيراكتساب المال لاجل الحج والزكاة (وقال الشافعى لها أن تحج فى رفقة ومعهانساء ثقات لحصول الامن من الفتنة بالمرافقة ولناقوله عليه الصلاة والسلام لاتحجن امرأة الاومعها محرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها) فضلا عن حصول الامن وعورض بان المهاجرة تخرج الى دار الاسلام بدونهما والهجرة ليست من الاركان الخمسة فلان تخرج الى الحج وهو منها أولى وأجيب بان ذلك ضرورة الخوف على نفسها ألاترى أنها اذاوصلت الى جيش من المسلمين فى دار الحرب حتى صارت آمنة لم يكن لها بعدذلك أن تسافر بدون المحرم فان قيل فسر النبى صلى الله عليه وسلم السبيل بالزادوالراحلة ولم يذكر المحرم أجيب بان ذلك حجة من جعله شرط الاداء ومن جعله شرط الوجوب قال لم يذكره لان السائل كان رجلا فان قيل لانسلم أن الفتنة تزداد بانضمام غيرها اليها فان المبتوتة اذا اعتدت فى بيت الزوج بحيلولة ثقة جاز ولم يكن انضمامها اليها فتنة أجيب بان انضمام المرأة اليها يعينها على ماتراودبعشاورتها وتعليم ماعسى تعجز عنه بفكرها وانمالم يكن فى المعتدة كذلك لان الاقامة موضع أمن وقدرة على دفع الفتنة وفيه نظر لان مثلها لا يعد ثقة بخلاف

قال (و يعتبرفى المرأة أن يكون لها محرم تحج به أوزوج ولايجوزلها أن تحج بغيرهما اذا كان بينهاو بين مكة مسيرة ثلاثة أيام) وقال الشافعى يجوزلها الحج اذا خرجت فى رفقة ومعهانساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولناقوله عليه الصلاة والسلام لاتحجن امرأة الاومعهامحرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها

(قوله و يعتبرفى المرأة) وان كانت عجوزا (أن يكون لهامحرم) كابن أوعم وكمايشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وقالوا فى الصبية التى لم تبلغ حد الشهوة تسافر بغيرمحرم فاذابلغت لاتسافرالابه و ينبغى أن يكون معنى هذا لاتعان على السفر ولاتستصحب فانهاغيرمكلفة مالم تبلغ و بلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه ردالمعتدات من النجف فان لزمتها العدة فى السفر فان كان رجعيا لايفارقهازوجها أوبائنافان كان الى كل من بلدها ومكة أقل من مدة السفر تخيرت أوالى أحدهماسفر دون الآخر تعين أن تصيرالى الآخر أوكل منهماسفرفان كانت فى مصر قرت فيه الى أن تنقضى عدتها ولاتخرج وان وجدت محرما مادامت العدة عنده خلافالهما وان كانت فى قرية أومفازة لاتامن على نفسها فلها أن تمضى الى موضع آخر آمن فلاتخرج منه حتى تمضى عدتها وان وجدت محرما عنده خلافالهما وهذه المسئلة تاتى فى كتاب الطلاق الاأناذكرناهاهنالتكون أذكرلمن يطالع الباب (قوله وقال الشافعى يجوز لهاالخ) له العمومات مثل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم حجوا فى حديث مسلم السابق ولحديث عدى بن حاتم أنه صلى الله عليه وسلم قال يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لاجوار معها لاتخاف الاالله تعالى قال عدى رأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لاتخاف الاالله تعالى رواه البخارى ولم يذكرلهازوجا ولامحرما والقياس على المهاجرة والمأسورة اذاخلصت بجامع أنه سفرواجب قلنا أما العمومات فقد تقيدت ببعض الشروط اجماعا كامن الطريق فتقيد أيضا بمافى الاحاديث الصحيحة كمافى الصحيحين لاتسافرامرأة ثلاثا الا ومعهاذومحرم وفى لفظ لهمافوق ثلاث وفى لفظ للبخارى ثلاثة أيام فان قيل هذه عامة فى كل سفر فانماتنتظم المتنازع فيه وهو سفرالحج بعمومه لكنه قدخص منه سفر المهاجرة والمأسورة فيخص منه سفرالحج أيضا قياساعليه بجامع أنه سفرواجب و يصير الداخل تحت اللفظ مرادا السفر المباح قلنا لايمكن اخراج المتنازع فيه لان فى عينه نصا يفيد أنه مراد بالعام وهو مارواه البزار من حديث ابن عباس حدثنا عمرو بن على حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار أنه سمع معبدا مولى ابن عباس رضى الله عنهما يحدث عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لاتحج امرأة الاومعهامحرم فقال رجل يانبى الله انى اكتتبت فى غزوة كذاوامرأتى حاجة قال ارجع فحج معها وأخرجه الدارقطنى أيضا عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه لاتحجن امرأة الاومعهاذومحرم فثبت

وقال الجمهور هو عذر بكل حال وذكر البزدوى انه ليس بعذر عندنا وعن أبى يوسف رحمه الله انه عذر وهو قول الشافعى رحمه الله وذكر أبو اليسر قال عامة أصحابنا رحمهم الله هو عذر (قوله و يعتبر فى المرأة أن يكون لها محرم) أى شابة كانت أوعجوزا يدل عليه اطلاق المرأة والمحرم من لايحل له نكاحها على التابيد برحم أو رضاع أومصاهرة لان التحريم المؤبد يزيل التهمة فى الخلوة بها و يكون مامونا عاقلا بالغا حرا كان أو عبدا كافرا كان أومسلما ولو كان فاسقا أومجوسيا أوصبيا أومجنونا لايعتبر لان الغرض لايحصل بالفاسق

(قال المصنف ولناقوله صلى الله عليه وسلم لاتحجن امرأة الاومعهامحرم) أقول ظاهر الاستثناء يفيد عدم جواز الحج لهن مع أزواجهن اذا لم يكن محرم كما لايخفى وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة

بخلاف ماذا كان بينهاو بين مكة أقل من ثلاثة أيام لانه يباح لها الخروج الى مادون السفر بغيرمحرم (واذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها) وقال الشافعى له أن يمنعها لان فى الخروج تفويت حقه ولنا أن حق الزوج لايظهر فى حق الفرائض والحج منها حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعها

تخصيص العمومات بمار و يناعلى انهم خصوها بوجود الرفقة والنساء الثقات فبمار و ينا أولى و به يظهر فساد القياس الذى عينوه لانه لايعارض النص بل نقول الآية العامة لاتتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم معها لان المرأة لاتستطيع النزول والركوب الامع من يركبها و ينزلها ولايحل ذلك الاللمحرم والزوج فلم تكن مستطيعة فى هذه الحالة فلا يتناولها النص وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك فى بعضهن ولو قدرت فالقدرة عليه مع أمن انكشاف شئ مما لايحل لاجنبى النظر اليه كعقبها و رجلها وطرف ساقها وطرف معصمها لا يتحقق الابالمحرم ليباشرها فى هذه الحالة و يسترها ولانتفاء وجود الجامع فيهما فان الموجود من المهاجرة والمأسورة ليس سفرا لانها لاتقصد مكانا معينا بل النجاة خوفا من الفتنة فقطعها المسافة كقطع السابح ولذا اذا وجدت مامنا كعسكر من المسلمين وجب أن تقر ولاتسافر الابزوج أومحرم على أنها لو قصدت مكانا معينا لايعتبر قصدها ولا يثبت السفر به لان حالها وهو ظاهر قصد مجرد التخلص يبطل عزمتها على ماعرف فى العسكر الداخل أرض الحرب ولو سلم ثبوت سفرها فهو للاضطرار لان الفتنة المتوقعة فى سفرها أخف من المتوقعة فى اقامتها فى دار الحرب فكان جوازه بحكم الاجماع على أن أخف المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم احداهما فالمؤثر فى الاصل السفر المضطر اليه دفعا لمفسدة تفوق مفسدة عدم المحرم والزوج فى السفر فى دار الاسلام وهو منتف فى الفرع ولهذا يجوز مع العدة بخلاف سفر الحج تمنعه العدة فيمنعه عدم المحرم كالسفر المباح وأما حديث عدى بن حاتم فليس فيه بيان حكم الخروج فيه ماهو ولايستلزمه بل بيان انتشار الامن ولو كان مفيد اللاباحة كان نقيض قولهم فانه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء ثقات (قوله لانه يباح لها الخروج الى مادون مدة السفر بغيرمحرم) يعنى اذا كان لحاجة و يشكل عليه مافى الصحيحين عن قزعة عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا لاتسافر المرأة يومين الا ومعها زوجها أوذو محرم منها وأخرجا عن أبى هريرة مرفوعا لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة الامع ذى محرم عليها وفى لفظ لمسلم مسيرة ليلة وفى لفظ يوم وفى لفظ لابى داود بريدا وهو عند ابن حبان فى صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وللطبرانى فى معجمه ثلاثة أميال فقيل له ان الناس يقولون ثلاثة أيام فقال وهموا قال المنذرى ليس فى هذه تباين فانه يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم قالها فى مواطن مختلفة بحسب الاسئلة و يحتمل أن يكون ذلك كله تمثيلا لاقل الاعداد واليوم الواحد أول العدد وأقله والاثنان أول الكثير وأقله والثلاث أول الجمع فكأنه أشار أن مثل هذا فى قلة الزمن لايحل لها السفر مع غير محرم فكيف بمازاد اه وحاصله أنه نبه بمنع الخروج أقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقا الابمحرم أو زوج وقد صرح بالمنع مطلقا ان حمل السفر على اللغوى فى الصحيحين عن أبى معبد عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا لاتسافر المرأة الامع ذى محرم والسفر لغة ينطلق على مادون ذلك وقد روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم ثم اذا كان المذهب اباحة خروجها مادون الثلاثة بغير محرم فليس للزوج منعها اذا كان بينها و بين مكة أقل من ثلاثة أيام اذالم تجد محرما (قوله لان فى الخروج تفويت حقه) وحق العبد مقدم على ماعرف وصار كالحج الذى نذرته له منعها منه (ولنا أن حق الزوج لايظهر فى حق الفرائض) وان امتدت (والحج منها) كالصوم وهذا لان ملكه ملك ضعيف لاينتهض سببا فى ذلك بخلاف ملك العبد وانمالا يظهر فى الحج المنذور لان وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب فى حقه فكان نفلا فى حقه واذا أحرمت نفلا بغير اذنه فله أن يحللها وهو بان ينهاها و يصنع بها أدنى مايحرم عليها كقص ظفرها ونحوه ومجرد نهيها لا يقع به التحليل

و بالمجوسى لانه يعتقد اباحة نكاحها ولايتاتى من الصبى والمجنون الحفظ والصبية التى لاتشتهى يسافر بها

والكلام فيها ولان جواب السند يناقض جواب المنع والاولى أن يقال هن ناقصات دين وعقل فلا يؤمن أن تخدع فتكون عليها فى الافساد وتتوسط فى التوطين والتمكين فتعجز هى عن دفعها فى السفر وهذا المعنى معدوم فى الحضر لامكان الاستغاثة وقوله (بخلاف ماذا كان) متصل بقوله اذا كان بينها و بين مكة ثلاثة أيام وهو واضح وكذا قوله وان وجدت محرما (ولنا أن حق الزوج لايظهر فى حق الفرائض) ألاترى أنه لايمنعها من صيام شهر رمضان والصلاة (والحج منها حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعها) ولهذا كان له أن يحللها من ساعته وقوله

(قوله فتعجز هى عن دفعها فى السفر وهذا المعنى معدوم فى الحضر لامكان الاستغاثة) أقول كيف تعجز عن الاستغاثة فى السفر والمفروض خروجها فى رفقة فليتأمل (قال المصنف ولنا أن حق الزوج لا يظهر فى حق الفرائض الخ) أقول هذا الدليل انما يصح اذا كان الوجوب على الفور ولعل هذا الخلاف بناء على الابتدائى

وفائدة التأقيت المنع عن تأخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق ثم الآفاقى اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة

زيد وعبد العزيز بن أبى داود عن نافع وكذا رواه سالم عن ابن عمر وابن دينار عن ابن عمر وأخرج أبو داود عن محمد بن على بن عبد الله بن عباس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل المشرق العقيق قال البيهقى تفرد به يزيد بن أبى زياد عن محمد بن على وقال ابن القطان أخاف أن يكون منقطعا فان محمدا انما عهد يروى عن أبيه عن جده وقال مسلم فى كتاب التمييز لا يعلم له سماع من جده ولا أنه لقيه ولم يذكر البخارى ولا ابن أبى حاتم أنه يروى عن جده وذكرا أنه يروى عن أبيه وأخرج البزار فى مسنده عن مسلم بن خالد الزنجى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل المشرق ذات عرق وقال الشافعى أخبرنا سعيد بن سالم أخبرنى ابن جريج أخبرنى عطاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره مرسلا وفيه ولاهل المشرق ذات عرق قال ابن جريج فقلت لعطاء انهم يزعمون أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يوقت ذات عرق وأنه لم يكن أهل مشرق يومئذ فقال كذلك سمعنا أنه عليه السلام وقت لاهل المشرق ذات عرق ومن طريق الشافعى رواه البيهقى فى المعرفة وقال الشافعى رحمه الله ومن طريقه البيهقى أيضا أخبرنا مسلم بن خالد الزنجى عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه قال لم يوقت النبى صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولم يكن أهل مشرق حينئذ فوقت الناس ذات عرق قال الشافعى ولا أحسبه الا كما قال طاوس ويؤيده ما فى البخارى بسنده عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال لما فتح هذان المصران أتوا عمر رضى الله عنه فقالوا يا أمير المؤمنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا وهى (١) جور عن طريقنا وانا اذا أردنا قرنا شق علينا قال انظروا حذوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق قال الشيخ تقى الدين فى الامام المصران هما البصرة والكوفة وحذوها ما يقرب منها قال وهذا يدل على أن ذات عرق مجتهد فيها لا منصوصة اهـ والحق أنه يفيد أن عمر رضى الله عنه لم يبلغه توقيت النبى صلى الله عليه وسلم ذات عرق فان كانت الاحاديث بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته عليه الصلاة والسلام والا فهو اجتهادى (قوله وفائدة التأقيت المنع من التأخير لانه يجوز التقديم بالاجماع) على ما سنذكره وقد يلزم عليه أن من أتى ميقاتا منها لقصد مكة وجب عليه الاحرام سواء كان يمر بعده على ميقات آخر أم لا لكن المسطور خلافه فى غير موضع وفى الكافى للحاكم الصدر الشهيد الذى هو عبارة عن جمع كلام محمد رحمه الله ومن جاوز وقته غير محرم ثم أتى وقتا آخر وأحرم منه أجزأه ولو كان أحرم من وقته كان أحب الى اهـ ومن الفروع المدنى اذا جاوز الى الجحفة فأحرم عندها فلا بأس به والافضل أن يحرم من ذى الحليفة ومقتضى كون فائدة التوقيت المنع من التأخير أن لا يجوز التأخير عن ذى الحليفة فان مروره به سابق على مروره بالميقات الآخر ولذا روى عن أبى حنيفة رحمه الله أن عليه دما لكن الظاهر عنه هو الاول لما روى من تمام الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن فمن جاوز الى الميقات الثانى صار من أهله أى صار ميقاتا له وروى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت اذا أرادت أن تحج أحرمت من ذى الحليفة واذا أرادت أن تعتمر أحرمت من الجحفة ومعلوم أن لا فرق فى الميقات بين الحج والعمرة فلو لم تكن الجحفة ميقاتا لهما لما أحرمت بالعمرة منها فبفعلها يعلم أن المنع من التأخير مقيد بالميقات الاخير ويحمل حديث لا يجاوز أحد الميقات الا محرما على أن المراد لا يجاوز المواقيت هذا ومن كان فى بحر أو بر لا يمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد فعليه أن يجتهد فان لم يكن بحيث يحاذى فعلى

[١] العرب تسميه قرن المنازل وفى الصحاح بالتحريك وفيه نظر والقرن بفتحتين حى من اليمن اليهم ينسب أويس القرنى (قوله ثم الافاقى اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا) وعند الشافعى رحمه الله انما يجب الاحرام عند الميقات اذا دخل مكة لحج أو عمرة لان الاحرام شرع

او

وقوله (وفائدة التأقيت) واضح وقوله (على قصد دخول مكة) قيده بذلك لانه لو لم يقصد ذلك ليس عليه أن يحرم قال فى النهاية اعلم أن البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة وحمى وهو الحرم وللحرم حرم وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه أن يجاوزه الا بالاحرام تعظيما للبيت والاصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز الا باحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير احرام بيانه أن من أتى ميقاتا بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله الا بالاحرام لانه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات أهل الآفاق وميقات أهل الحل والحيلة لمن أراد من الآفاقى دخوله بغير احرام أن يقصد بستان بنى عامر

(قوله لانه قصد مجاوزة ميقاتين الخ) أقول ظاهر الحديث اطلاق النهى عن مجاوزة الميقات بغير احرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقاتين وقصد دخول مكة كما لا يخفى

(١) قوله جور هكذا هو بالجيم والراء فى صحيح البخارى وكذلك ضبطه القسطلانى وفسره بالمائل ووقع فى النسخ التى بيدنا تحريف هذه اللفظة والصواب ما هنا فليعلم اهـ من هامش الأصل

أو غيره من الحل فلا يجب الاحرام لانه قصد مجاوزة ميقات واحد وقوله (عندنا) اشارة الى خلاف الشافعى فان عنده أن الاحرام يجب عند الميقات على من أراد دخول مكة للحج والعمرة فأما من أراد دخولها للقتال فليس عليه الاحرام قولا واحدا لان النبى صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير احرام وله فى الداخل للتجارة قولان ولنا قوله عليه الصلاة والسلام (لا يجاوز أحد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة لا لانه شرط للحج بدليل أن من كان داخل الميقات يحرم من دويرة أهله وتعظيمها لم يختلف بالنسبة الى الحاج وغيره (فيستوى فيها الحاج والمعتمر وغيرهما) وما رواه الشافعى فمن خصوصياته عليه السلام كما قال فى خطبته يوم فتح مكة ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة وقوله (ومن كان داخل الميقات) ظاهر والاصل أنه صلى الله عليه وسلم رخص للحطابين دخول مكة بغير احرام وكذلك قوله (فان قدم الاحرام) ظاهر قيل انما صغر الدويرة تعظيما للكعبة (كذا قاله على وابن مسعود) يعنى أن اتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله وروى عن ابن عباس مثله وقيل اتمامهما أن يفرد لكل واحد منهما سفرا كما قال محمد حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل

أو لم يقصد عندنا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيها الحاج والمعتمر وغيرهما (ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير احرام لحاجته) لانه يكثر دخوله مكة وفى ايجاب الاحرام فى كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير احرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد أداء النسك لانه يتحقق أحيانا فلا حرج (فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز) لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله واتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله كذا قاله على وابن مسعود رضى الله عنهما

مرجانين من مكة (قوله أو لم يقصد) بان قصد مجرد الرؤية والنزهة أو التجارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرما) روى ابن أبى شيبة فى مصنفه حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يجاوز الوقت الا باحرام وكذلك رواه الطبرانى وروى الشافعى فى مسنده أخبرنا ابن عيينة عن عمرو عن أبى الشعثاء أنه رأى ابن عباس رضى الله عنهما يرد من جاوز الميقات غير محرم ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبى ثابت عن ابن عباس رضى الله عنهما فذكره وروى اسحق بن راهويه فى مسنده أخبرنا فضيل بن عياض عن ليث بن أبى سليم عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع الى الوقت فأحرم وان خشى ان رجع الى الوقت فانه يحرم ويهريق لذلك دما فهذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف فى قوله ممن أراد الحج والعمرة ان ثبت أنه من كلامه عليه السلام دون كلام الراوى وما فى مسلم والنسائى أنه عليه الصلاة والسلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير احرام كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله عليه السلام فى ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد قبلى ولا لاحد بعدى وانما حلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما يعنى الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده للقتال (قوله ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة) يعنى وجوب الاحرام من الميقات المتقدم على البقعة لتعظيم البقعة على ما قدمنا فى أول الفصل (قوله ومن كان داخل الميقات الخ) المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت لكن الواقع أن لا فرق بين كونه بعدها أو فيها نفسها فى نص الرواية قال ليس للرجل من أهل المواقيت ومن دونها الى مكة أن يقرن ولا يتمتع وهو بمنزلة أهل مكة ألا ترى أن له أن يدخل مكة بغير احرام كذا فى كلام محمد وصرح بان ذلك عند عدم قصد النسك أما اذا قصده وجب عليهم الاحرام قبل دخولهم أرض الحرم فميقاتهم كل الحل الى الحرم فهم فى سعة من دارهم الى الحرم وما جاوزه من دارهم فهو أفضل وقال محمد بلغنا عن عمر رضى الله عنه أنه خرج من مكة الى قديد ثم رجع الى مكة قال وكذا المكى اذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوزه يعنى له أن يدخل مكة راجعا بغير احرام فان جاوز الوقت لم يكن له أن يدخل مكة الا باحرام (قوله كذا قاله على وابن مسعود) روى الحاكم فى التفسير من المستدرك عن عبد الله بن سلمة المرادى قال سئل على رضى الله عنه عن قوله عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله فقال أن تحرم من دويرة أهلك وقال صحيح على شرط الشيخين اهـ وقد روى من حديث أبى هريرة مرفوعا ونظر فيه وحديث ابن مسعود ذكره المصنف وغيره والله أعلم به ثم هذا خلاف ما تقدم من كون المراد ايجاب الاتمام على من شرع فى بحث الفور والتراخى أول كتاب الحج

لاحدهما فاذا نوى ذلك لزمه والا فلا ولنا حديث ابن عباس رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجاوز الميقات أحد الا محرما ولان وجوب الاحرام لاظهار شرف هذه البقعة فيستوى فيه

(قوله ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة الى قوله وما رواه) أقول فيه بحث (قوله وقال الشافعى الاحرام من الميقات أفضل لان

والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر وعن أبي حنيفة رحمه الله انما يكون أفضل اذا كان يملك نفسه أن لا يقع في محظور (ومن كان داخل الميقات فوقته الحل) معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم لانه يجوز احرامه من دويرة أهله وما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد (ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل) لان النبي عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه رضي الله عنهم أن يحرموا بالحج من جوف مكة وأمر أخا عائشة رضي الله عنهما أن يعمرها من التنعيم وهو في الحل ولان أداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون الاحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر وأداء العمرة في الحرم فيكون الاحرام من الحل لهذا الا أن التنعيم أفضل لورود الاثر به والله أعلم بالصواب

(قوله والافضل التقديم عليها) أي على المواقيت بخلاف تقديم الاحرام على أشهر الحج أجمعوا أنه مكروه كذا في الينابيع وغيره فيجب حمل الافضلية من دويرة أهله على ما اذا كان من داره الى مكة دون أشهر الحج كما قيد به قاضيخان وانما كان التقديم على المواقيت أفضل لانه أكثر تعظيما وأوفر مشقة والاجر على قدر المشقة ولذا كانوا يستحبون الاحرام بهما من الاماكن القاصية وروي عن ابن عمر أنه أحرم من بيت المقدس وعمران ابن حصين من البصرة وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أحرم من الشام وابن مسعود من القادسية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الاقصى بعمرة أو حجة غفر له ما تقدم من ذنبه ورواه أحمد وأبو داود بنحوه ثم هذه الافضلية مقيدة بما اذا كان يملك نفسه روى ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله كما ذكره المصنف رحمه الله ثم اذا انتفت الافضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون الثابت الاباحة أو الكراهة روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه مكروه فالحاصل تقيد الافضلية في المكان بملك نفسه والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقيدها بخوف مواقعة المحظورات فعلى هذا التقدير المناسب التعليل للكراهة قبل أشهر الحج بكون الاحرام قبل وقت الحج وهو أشهر الحج كما علل به الفقيه أبو عبد الله وقيل في الزمان أيضا التفصيل ان أمن على نفسه لا يكره قبل أشهر الحج والا كره ولا أعلم مرويا عن المتقدمين فالاولى ما روي عن أئمتنا المتقدمين من اطلاق الكراهة وتعليلها انما يكون بما ذكرناه من كونه قبل أشهر الحج وكأنه أشكل على من خالف اطلاقهم التعليل بذلك ففصلوا والحق هو الاطلاق والتعليل بذلك بناء على شبه الاحرام بالركن وان كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج فاذا كان شبيها به كره قبلها الشبهة وقربه من عدم الصحة فهذا هو حقيقة الوجه واشبه بالركن لم يجز لفائت الحج استدامة الاحرام ليقضى به من قابل (قوله ومن كان داخل المواقيت) أو في نفس المواقيت (فوقته الحل) معلوم اذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل أما اذا كان ساكنا في أرض الحرم فميقاته كميقات أهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة (قوله لان النبي عليه السلام أمر أصحابه) روى مسلم

من يريد الزيارة ومن لا يريدها وهذا لان الله تعالى جعل الكعبة معظمة وجعل المسجد الحرام فناء له ومكة فناء للمسجد الحرام والحرم فناء لمكة والمواقيت فناء للحرم والشرع ورد ببيان كيفية تعظيمه بان يحرم شعثا تفلا هاجرا للملاذ متصورا بصورة العبد المسخوط عليه متعرضا عطف سيده مستجلبا آثار رحمته فيجب تعظيمه بحسب ما بين الشرع هذا اذا قصد دخول مكة أما اذا قصد دخول الحل لا يلزمه الاحرام لانه حينئذ يكون كاهل الحل كالبستاني له أن يدخل مكة بغير احرام ثم من قصد مجاوزة ميقات واحد فله ذلك بغير احرام كالافاقي يقصد الحل أو الحلي يقصد مكة أو المكي يخرج الى الحل ولا يجاوز الميقات ثم يعود الى مكة ومن قصد مجاوزة ميقاتين ميقات أهل الآفاق وميقات أهل الحل لا يجوز الا بالاحرام كالآفاق الى الميقات على قصد دخول مكة وكالمكي خرج من مكة لحاجة وجاوز الميقات ثم أراد دخول مكة (قوله وانما هما أن يحرم بهما من دويرة أهله) ذكر الدار ههنا بلفظ التصغير بمقابلة تعظيم بيت الله يعني ان بيت الله تعالى معظم وغيره من البيوت مصغر (قوله لورود الاثر) وهو ما ذكر قبيل هذا

(والافضل التقديم عليها لان الاتمام مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر) وقال الشافعي الاحرام من الميقات أفضل لان الاحرام عنده من الاداء وقوله (وعن أبي حنيفة) ظاهر وقوله (ومن كان داخل الميقات فوقته) أي موضع احرامه الحل الذي بين الميقات وبين الحرم لا الحل الذي هو خارج الميقات (لانه يجوز احرامه من دويرة أهله) لما تلونا فلو كان المراد بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز أن يحرم من دويرة أهله وحيث جاز له ذلك جاز أن يحرم من أي موضع شاء من الحل لان ما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد وقوله (ومن كان بمكة) ظاهر وقوله (لورود الاثر به) أراد به قوله وأمر أخا عائشة أن يعمرها من التنعيم

(واذا)

(باب الاحرام)

(واذا أراد الاحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل) لما روي أنه عليه الصلاة والسلام اغتسل لاحرامه الا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وان لم يقع فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه

عن جابر رضي الله عنه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحللنا أن نحرم اذا توجهنا الى منى قال فاهللنا من الابطح وفي الصحيحين من قول عائشة رضي الله عنها يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج فامر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يخرج معها الى التنعيم فاعتمرت بعد الحج

(باب الاحرام)

حقيقته الدخول في الحرمة والمراد الدخول في حرمات مخصوصة أي التزامها والتزامها شرط الحج شرعا غير أنه لا يتحقق ثبوته شرعا الا بالنية مع الذكر أو الخصوصية على ما سيأتي واذا تم الاحرام لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي أحرم به وان أفسده الا في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار فبذبح الهدي ثم لا بد من القضاء مطلقا وان كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن أن عليه الحج ثم ظهر له أن لا حج عليه يمضي فيه وليس له أن يبطله فان أبطله فعليه قضاؤه لانه لم يشرع فسخ الاحرام أبدا الا بالدم والقضاء وذلك يدل على لزوم المضي مطلقا بخلاف المظنون في الصلاة على ما سلف (قوله لما روي الخ) أخرج الترمذي عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه زيد بن ثابت أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وقال حديث حسن غريب قال ابن القطان انما حسنه ولم يصححه للاختلاف في عبد الرحمن بن أبي الزناد والراوي عنه عبد الله بن يعقوب المدني أجهدت نفسي في معرفته فلم أجد أحدا ذكره اهـ لكن تحسين الترمذي للحديث فرع معرفته حاله وغيبته وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لبس ثيابه فلما أتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره فلما استوى به أحرم بالحج وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه بيعقوب بن عطاء ممن جمع أئمة الاسلام حديثه وأخرج أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما قال من السنة أن يغتسل اذا أراد أن يحرم وصححه على شرطهما وأخرجه ابن أبي شيبة والبزار وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع عند الجمهور وينبغي أن يجامع زوجته ان كان مسافرا بها أو كان يحرم من داره لانه يحصل به ارتفاق له أولها فيما بعد ذلك وقد أسند أبو حنيفة رحمه الله عن ابراهيم بن المنتشر عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يطوف في نسائه ثم يصبح محرما ورواه مرة طيبت فطاف ثم أصبح بصيغة الماضي (قوله الا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض) قد تقدم في حديث جابر الطويل فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضي الله عنهما فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصنع فقال اغتسلي واستثفري بثوب وأحرمي ونحوه عن عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم ولفظها نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبي بكر رضي الله عنهما بالشجرة وهو شاهد لمطلوبية الغسل للحائض بالدلالة اذ لا فرق بين الحائض والنفساء والنفاس أقوى من الحيض لامتداده وكثرة دمه ففي الحيض أولى وفي أبي داود والترمذي أنه عليه السلام قال ان النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسك كلها غير أن لا تطوف بالبيت واذا كان للنظافة وازالة الرائحة لا يعتبر التيمم بدله عند العجز عن الماء ويؤمر به الصبي ويستحب كمال التنظيف في الاحرام من قص الاظفار ونتف

وأمر أخا عائشة رضي الله تعالى عنهما أن يعمرها من التنعيم والله أعلم

(باب الاحرام)

(قوله واذا أراد الاحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل) لانه عليه السلام اختاره على الوضوء ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين ازارا ورداء الرداء من الكتف والازار من الحقو ويكونان غير مخيطين ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا كذا في الجامع الصغير للامام المحبوبي (قوله

(باب الاحرام)

لما فرغ من ذكر المواقيت ذكر كيفية الاحرام الذي يفعل في تلك المواقيت والاحرام لغة مصدر أحرم اذا دخل في الحرم كأشتى اذا دخل في الشتاء وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لاداء هذه العبادة فان من العبادات ما لها تحريم وتحليل كالصلاة والحج ومنها ما ليس له ذلك كالصوم والزكاة (واذا أراد الاحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل لما روي أنه عليه الصلاة والسلام اغتسل لاحرامه) وقوله (الا أنه) استثناء من قوله والغسل أفضل وكأنه يدفع ما يتوهم أن الغسل اذا كان أفضل وجب أن لا يقوم غيره مقامه فقال (الا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وان لم يقع فرضا عنها) روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ومعلوم أن الاغتسال الواجب لا يتأدى مع وجود الحيض فكان لمعنى النظافة وكل غسل

(باب الاحرام)

(قوله وقوله الا أنه استثناء من قوله والغسل أفضل) أقول فيه بحث بل هو استثناء منقطع من قوله لما روي الخ

كان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه (كما في الجمعة) والعيدين (لكن الغسل أفضل لان معنى النظافة فيه أتم ولانه عليه الصلاة والسلام اختاره) أى آثره على الوضوء وضعف (٣٣٨) تركيبه لايخفى على المتأمل (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين ازارا ورداء) وفى ذكر الجديد نفى لقول من يقول بكراهة لبس الجديد عند الاحرام والازار من الحقو الى الحصر والرداء من الكتف (لانه صلى الله عليه وسلم ائتزر وارتدى) أى لبس الازار والرداء ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله فان فعل ذلك كره ولاشئ عليه وقوله (ولانه ممنوع) ظاهر وقوله (لانه أقرب الى الطهارة) لانه لم تصبه النجاسة ظاهر (ومس طيب ان وجد) أى طيب كان فى ظاهر الرواية (و) روى المعلى (عن محمد أنه يكره اذا تطيب بما تبقى عينه بعد الاحرام) كالمسك والغالية قال محمد كنت لا أرى بأسا بذلك حتى رأيت قوما أحضروا طيبا كثيرا ورأيت أمرا شنيعا فكرهته (وهو قول مالك والشافعى لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام) قيل لانه اذا عرق ينتقل الى موضع آخر من بدنه فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الاحرام فى الموضع الثانى يؤيده ما روى أنه عليه الصلاة والسلام رأى اعرابيا عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق (ووجه المشهور حديث عائشة قالت كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم) وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك الطيب مما لا يبقى أثره بعد الاحرام والمنكر وهذلك والجواب أن من جملة حديث عائشة ولقد رأيت وبيص الطيب فى مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الاحرام ولما كان ذلك معلوما من حديث عائشة رضى الله عنها اقتصر عن ذكره والممنوع

كما فى الجمعة لكن الغسل أفضل لان معنى النظافة فيه أتم ولانه عليه الصلاة والسلام اختاره قال (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين ازارا ورداء) لانه عليه الصلاة والسلام ائتزر وارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولابد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والجديد أفضل لانه أقرب الى الطهارة قال (ومس طيبا ان كان له) وعن محمد رحمه الله أنه يكره اذا تطيب بما تبقى عينه بعد الاحرام وهو قول مالك والشافعى رحمهما الله لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام ووجه المشهور حديث عائشة رضى الله عنها قالت كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم

الابطين وحلق العانة وجماع أهله كما تقدم (قوله ولبس ثوبين الخ) هذا هو السنة والثوب الواحد الساتر جائز (قوله لانه عليه الصلاة والسلام ائتزر) فى صحيح البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما انطلق النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه هو وأصحابه فلم ينه عن شئ من الاردية والازر تلبس الا المزعفرة التى تردع على الجلد فاصبح بذى الحليفة راكب راحلته حتى استوت على البيداء أهل هو وأصحابه الحديث وائتزر بهمزتين أولاهما همزة وصل ووضع تاء مشددة مكان الثانية خطأ (قوله وهو قول مالك والشافعى) وكذا قول زفر (قوله ووجه المشهور) فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم وفى لفظ لهما كأنى أنظر الى وبيص الطيب فى مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم وفى لفظ لمسلم كأنى أنظر الى وبيص المسك فى مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبى وفى لفظ لهما قالت كان عليه السلام اذا أراد أن يحرم يتطيب باطيب مايجد ثم أرى وبيص الطيب فى رأسه ولحيته بعد ذلك وللآخرين ما أخرج البخارى ومسلم عن يعلى بن أمية قال أتى النبى صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ بطيب وعليه جبة فقال يارسول الله كيف ترى فى رجل أحرم بعمرة فى جبة بعد ما تضمخ بطيب فقال له عليه الصلاة والسلام أما الطيب الذى بك فاغسله ثلاث مرات وأما الجبة فانزعها ثم اصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجك وعن هذا قال بعضهم ان حل الطيب كان خاصا به عليه السلام لانه فعله ومنع غيره ودفع بان قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لحرمة التطيب ويحتمل كونه لخصوص ذلك الطيب بان كان فيه خلوق فلا يفيد منعه الخصوصية فنظرنا فاذا فى صحيح مسلم فى الحديث المذكور وهو مصفر لحيته ورأسه وقد نهى عن التزعفر لما فى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه أنه عليه السلام نهى عن التزعفر وفى لفظ لمسلم نهى أن يتزعفر الرجل وهو مقدم على ما فى أبى داود أنه عليه السلام كان يلبس النعال

وعن محمد رحمه الله يكره أن يتطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام بان يلطخ رأسه بالغالية أو المسك لانه منتفع بالطيب وأنه ممنوع عن ذلك وهذا لان للبقاء حكم الابتداء كما فى الثوب والدليل عليه ما روى عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه رأى اعرابيا عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق ولهما حديث عائشة رضى الله عنها كنت أطيب رسول الله عليه السلام لاحرامه والمراد به التطيب بطيب يبقى عينه بعد الاحرام ألا ترى أنها قالت فى رواية ولقد رأيت وبيص الطيب فى مفارق رسول الله عليه السلام بعد احرامه بثلاث وهذا انما يتحقق فى طيب يبقى عينه بعد الاحرام والممنوع عنه التطيب والباقى كالتابع له لاتصاله به وأطلق له ذلك لما حرم عليه فى الاحرام ليندفع به ما يوجد فى الاحرام من التفل وهو كالسحور يقدم على الصوم ليدفع به أذى الجوع فيحصل له معنى العبادة ويندفع عنه الأذى رحمة من الله تعالى وفضلا بخلاف الثوب بحيث يلزمه النزع عند الاحرام لانه مباين عنه فلا يمكنه أن يعتبر تابعا له بل يصير مستعملا اياه كل ساعة ولهذا لو حلف لا يتطيب فدام على طيب بجسده لم يحنث ولو حلف لا يلبس فدام عليه يحنث وقيل معنى قوله بخلاف الثوب

(ولان الممنوع عن المحرم التطيب والباقى كالتابع له لاتصاله ببدنه) ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة العدم (بخلاف الثوب المخيط) اذا لبس قبل الاحرام وبقى على ذلك بعده فانه يكون ممنوعا ويكون كاللابس ابتداء حتى يلزمه الجزاء (٣٣٩) (لانه مباين عنه) فلا يكون تابعا وعن هذا اذا حلف لا يتطيب فدام على طيب كان بجسده لا يحنث وان حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث وحديث الاعرابى محمول على أنه كان على ثوبه لا على بدنه قال (وصلى ركعتين) أى اذا أراد الاحرام صلى ركعتين (لما روى جابر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بذى الحليفة ركعتين عند احرامه) وروى عمر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال أتانى آت من ربى وأنا بالعقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيك بحجة وعمرة معا ويقرأ فيهما ماشاء وان قرأ فى الاولى بفاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفى الثانية بفاتحة الكتاب وقل هو الله أحد تبركا بفعله عليه السلام فهو أفضل (قال) يعنى محمدا (وقال) يعنى الذى يريد الحج (اللهم انى أريد الحج فيسره لى وتقبله منى) قال فى النهاية وفى بعض النسخ لم يذكر قال الاول وألحقه بحديث جابر أى صلى النبى صلى الله عليه وسلم بذى الحليفة وقال أى النبى صلى الله عليه وسلم والصحيح هو الاول لانه هو المثبت فى الكتب المتقنة عن الاساتذة وقوله (لان أداءها) أى أداء هذه العبادة تعليل لسؤال التيسير وقوله (ثم يلبى) يريد من أراد الحج (عقيب صلاته)

والممنوع عنه التطيب بعد الاحرام والباقى كالتابع له لاتصاله به بخلاف الثوب لانه مباين عنه قال (وصلى ركعتين) لما روى جابر رضى الله تعالى عنه أن النبى عليه الصلاة السلام صلى بذى الحليفة ركعتين عند احرامه قال (وقال اللهم انى أريد الحج فيسره لى وتقبله منى) لان أداءها فى أزمنة متفرقة وأماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسال التيسير وفى الصلاة لم يذكر مثل هذا الدعاء لان مدتها يسيرة وأداءها عادة متيسر قال (ثم يلبى عقيب صلاته)

السبتية ويصفر لحيته بالورس والزعفران وان كان ابن القطان صححه لان ما فى الصحيحين أقوى خصوصا وهو مانع فيقدم على المبيح وحينئذ فالمنع من خصوص الطيب الذى به فى قوله أما الطيب الذى بك اذا ثبت أنه منهى عنه مطلقا لا يقتضى المنع عن كل طيب وقد جاء مصرحا فى الحديث فى مسند أحمد قال له اخلع عنك هذه الجبة واغسل عنك هذا الزعفران ومما يدل على عدم الخصوصية ما فى أبى داود عن عائشة رضى الله عنها كنا نخرج مع النبى صلى الله عليه وسلم الى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الاحرام فاذا عرقت احدانا سال على وجهها فيراه النبى صلى الله عليه وسلم فلا ينهانا وعن الشافعى أن حديث الاعرابى منسوخ لانه كان فى عام الجعرانة وهو سنة ثمان وحديث عائشة رضى الله عنها فى حجة الوداع سنة عشر وروى ابن عباس رضى الله عنهما محرما وعلى رأسه مثل (١) الرب من الغالية وقال مسلم بن صبيح رأيت ابن الزبير محرما وفى رأسه ولحيته من الطيب ما لو كان لرجل أعد منه رأس مال قال المنذرى وعليه أكثر الصحابة رضى الله عنهم قال الحازمى وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر أن عمر رضى الله عنه وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم فقال له عمر ارجع فاغسله فان عمر رضى الله عنه لم يبلغه حديث عائشة رضى الله عنها والا لرجع اليه واذا لم يبلغه فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثبوتها أحق أن تتبع وحديث معاوية هذا أخرجه البزار وزاد فيه فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحاج الشعث التفل وللاختلاف استحبوا أن يذيب جرم المسك اذا تطيب به بماء ورد ونحوه (قوله والممنوع منه التطيب) لانه فعل المكلف والاحكام انما تتعلق به ولم يتطيب بعد الاحرام لكن هم يقولون هذا الممنوع منه بعد الاحرام وهنالك منع آخر قبله عن التطيب بما يبقى عينه وحاصل الجواب منع ثبوت هذا المنع فان قستم على الثوب فهو فى مقابلة النص لما ذكرنا من وروده به فى البدن ولم يرد فى الثوب فعقلنا أنه اعتبر فى البدن تابعا والمتصل فى الثوب منفصل عنه يعتبر تبعا وهذا لان المقصود من استنان الطيب عند الاحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه على مثال السحور للصوم الا أن هذا القدر يحصل بما فى البدن فيغنى عن تجويزه فى الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق فى حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وقد قيل يجوز فى الثوب أيضا على قولهما (قوله لما روى جابر) المعروف عن جابر رضى الله عنه فى حديثه الطويل أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى مسجد ذى الحليفة ولم يذكر عدد الركن فى مسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما كان عليه السلام يركع بذى الحليفة ركعتين وأخرج أبو داود عن ابن اسحق عن ابن عباس رضى الله عنهما قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى فى مسجده بذى الحليفة ركعتين أوجب فى مجلسه ورواه الحاكم وصححه

لانه مباين عنه أى اذا كان الطيب فى الثوب بان كان مصبوغا بورس أو زعفران أو ملطخا بمسك أو غالية بغسله لان الثوب مباين عنه فلا يجعل تابعا له (قوله ثم يلبى عقيب صلاته) الكلام فى التلبية فى فصول أحدها فى اشتقاق التلبية فقيل انها مشتقة من ألب الرجل اذا قام فى مكان فمعنى قوله لبيك أنا مقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة لان التثنية للتكرير والثانى ان المختار عندنا أن يلبى فى دبر صلاته وكان ابن عمر رضى

(١) قوله الرب هو بالراء المضمومة والموحدة قال ابن الاثير فى النهاية هو ما يطبخ من التمر وهو الدبس أيضا اه كتبه مصححه

لمار وى أن النبي عليه الصلاة والسلام لبى فى دبر صلاته وان لبى بعد ما استوت به راحلته جاز ولكن الاول أفضل لمار وينا

ولا يصليهما فى الوقت المكر وه وتجزى المكتوبة عنهما كتحية المسجد وعن أنس رضى الله عنه أنه عليه السلام صلى الظهر ثم ركب على راحلته (قوله والاول أفضل) أى التلبية دبر الصلاة (لمار وينا) من أنه عليه السلام لبى فى دبر صلاته اعلم أنه اختلفت الروايات فى اهلاله عليه السلام ور وايات أنه عليه السلام لبى بعد ما استوت به راحلته أ كثر وأصح فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه عليه السلام أهل حين استوت به راحلته قائمة وفى لفظ لمسلم كان عليه السلام اذا وضع رجله فى الغرز وانبعثت به راحلته قائمة أهل من ذى الحليفة وفى لفظ لمسلم أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته مختصرا وأخرج البخارى عن أنس رضى الله عنه صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أربعا وبذى الحليفة ركعتين ثم بات حتى أصبح فلما ركب راحلته واستوت به أهل وكذا هو ظاهر حديث جابر الطويل المتقدم وأخرجه البخارى أيضا فى حديث آخر وأخرج مسلم عن ابن عباس وفيه ثم ركب راحلته فلما استوت على البيداء أهل بالحج فهذه تفيد ما سمعت وأخرج الترمذى والنسائى عن عبد السلام بن حرب حدثنا خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل فى دبر الصلاة وقال حديث حسن غريب لا يعرف أحد رواه غير عبد السلام بن حرب قال فى الامام وعبد السلام ابن حرب أخرج له الشيخان وخصيف قال ابن حبان فى كتاب الضعفاء كان فقيها صالحا الا أنه كان يخطئ كثيرا والانصاف فيه قبول ما وافق فيه الاثبات وترك مالم يتابع عليه وأنا أستخير الله فى ادخاله فى الثقات ولذلك احتج به جماعة من أئمتنا وتركه آخرون وحاصل هذا الكلام أن الحديث حسن فان أمكن الجمع جمع والا ترجح ماقبله وقد أمكن بل وقع فيما أخرجه أبو داود عن ابن اسحق عن خصيف عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس رضى الله عنهما عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اهلاله حين أوجب فقال له انى لاعلم الناس بذلك انما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة فمن هنالك اختلفوا

اختلف الرواة فى وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن عباس لبى دبر صلاته وقال ابن عمر لبى حين استوى على راحلته وذكر جابر أنه لبى حين علا البيداء وابن عمر رضى الله عنهما رد هذا فقال يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما لبى حين استوى على راحلته وروى عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس رضى الله عنهما كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حج الامرة واحدة فقال لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دبر صلاته فسمع ذلك قوم من أصحابه فنقلوا ذلك وكان القوم يأتونه أرسالا فلبى حين استوت به راحلته فسمع قوم فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم آخرون فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك وأيم الله ما أوجبها الا فى مصلاه فقلنا بان الاتيان بقول ابن عباس أفضل لانه أكد روايته باليمين والاتيان بقول ابن عمر جائز

الله عنه يلبى حين تستوى به راحلته وعن سعيد بن جبير رضى الله عنه قال قلت لابن عباس رضى الله عنه كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حج الامرة فقال لبى رسول الله فى دبر صلاته فسمع ذلك قوم من أصحابه فنقلوا ذلك وكان القوم يأتونه ارسالا فلبى حين استوت به راحلته فسمع تلبية قوم فظنوا انها أول تلبية فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم آخرون فظنوا انها أول تلبيته فنقلوا ذلك وأيم الله ما أوجبها الا فى مصلاه والثالث أنه لا خلاف ان التلبية جواب للدعاء وانما الخلاف فى الداعى فقيل هو الله تعالى كما قال فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم وقيل رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال عليه السلام ان سيدا بنى دارا واتخذ مادبة وبعث داعيا وأراد بالداعى نفسه والاظهر ان الداعى هو الخليل عليه السلام على ماروى انه لما فرغ من بناء البيت أمر بان يدعو الناس الى الحج فصعد ابا قبيس وقال الا ان الله تعالى أمر ببناء بيت له وقد بنى ألا فحجوه فبلغ الله صوته الناس فى أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم فمنهم من أجاب مرة أو مرتين أو أكثر من ذلك وعلى حسب اجابتهم يحجون وبيانه فى قوله تعالى وأذن فى الناس بالحج الآية والى هذا اشارة بقوله فى الكتاب على ماهو المعروف فى القصة والرابع فى صفة التلبية وهى أن يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك والخامس ان قوله ان الحمد بكسر الالف وهو قول الفراء وقال الكسائى الفتح أحسن ومعناه لان الحمد أو بان الحمد وعن ابن سماعة قلت لمحمد رحمه الله ما أحب اليك قال الكسر للابتداء والفتح للبناء والابتداء أولى من البناء والسادس فى الزيادة والنقصان والنقصان غير جائز لانه المنقول باتفاق الرواة والزيادة تجوز عندنا خلافا للشافعى رحمه الله اعتبرها بالاذان والتشهد لان كل واحد ذكر منظوم فيراعى المنقول ولا يزاد عليه ولنا

(فان

وقوله (وان كان مفردا بالحج) ظاهر وقوله (والتلبية أن يقول لبيك اللهم لبيك) وهو من المصادر التى يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى واختلفوا فى معناه فقيل مشتق من ألب الرجل اذا أقام فى مكان فعنى لبيك أقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة لان التلبية ههنا للتكرير والتكرير يراد للتكثير وقيل مشتق من قولهم امرأة لبة أى محبة لزوجها فمعناه محبتى لك يارب وقيل من قولهم دارى تلب دارك أى تواجهها فمعناه اتجاهى اليك مرة بعد أخرى والاول أنسب وقوله (ان الحمد بكسر الالف لابفتحها) هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود فى صفة تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله (ليكون ابتداء) أى غير متعلق بما قبله (لابناء اذا الفتحة صفة الاولى) قيل مراده الحقيقة وهو المعنى القائم بالذات لا الصفة النحوية وتقديره ألبى أن الحمد والنعمة لك أى وانا موصوف بهذا القول وقيل المراد به التعليل (٣٤١) لانه يكون بتقدير اللام أى ألبى لان الحمد وفيه بعد وقيل مراده أنه صفة التلبية أى ألبى تلبية هى أن الحمد لك وعلى هذا قيل من كسر الهمزة فقد عم ومن فتحها فقد خص

(قوله وهو من المصادر التى يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى) أقول الاظهر أن يقال يجب حذف فعلها للمبالغة والا فبدونها لا يجب حذف فعلها كقولك ضربت ضربتين وفى شرح الرضى ليس وقوعه مثنى من الضوابط التى يعرف بها وجوب حذف فعله سواء كان المراد بالتثنية التكرير كقوله تعالى فارجع البصر كرتين أى رجعا كثيرا مكررا أو كان لغير التكرير نحو ضربت ضربين أى مختلفين بل الضابط لوجوب الحذف فى هذا وأمثاله اضافته الى الفاعل أو المفعول ثم قال العلامة الرضى لا لبيان النوع احترازا عن قوله تعالى مكر وامكرهم وسعى لها سعيها اه كلام الرضى فى شرح الكافية (قوله اذا الفتحة صفة الاولى) أقول أى المفتوح أو ذو الفتحة والمراد هو ما فى حيزه (قوله وتقديره ألبى أن الحمد والنعمة لك) أقول لعل استقامته بتضمين التلبية معنى الذكر أى ألبى ذكرا أن الحمد الخ أو بكونه مفعول ألبى والمعنى أجيبك بان الحمد والنعمة لك بقى الكلام فى كونه صفة للاولى اذ معناه للكلمة الاولى فينبغى أن يكون مراده أنه صفة لما أريد بالكلمة الاولى وهى ياء المتكلم فى ألبى الامل (قوله وقيل المراد به التعليل) أقول فيكون مجازا والعلاقة الاحتياج وعدم الاستقلال فان الصفة كما أنها محتاجة الى الموصوف كذلك التعليل بالنسبة الى المعلل ولا بعد فيه بل هذا المعنى أقرب من غيره فليتأمل (قوله وقيل مراده أنه صفة التلبية اى ألبى تلبية هى أن الحمد لك) أقول التلبية مضاف الى ضمير الخطاب فكيف تكون النكرة صفة للمعرفة

(فان كان مفردا بالحج ينوى بتلبيته الحج) لانه عبادة والاعمال بالنيات (والتلبية أن يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) وقوله ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها ليكون ابتداء لابناء اذا الفتحة صفة الاولى

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى فى مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب فى مجلسه فاهل بالحج حين فرغ من ركعتيه فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك أقوام وذلك أن الناس انما كانوا يأتون أرسالا فسمعناه حين استقلت به ناقته ثم مضى عليه السلام فلما علا على شرف البيداء أهل وأدرك ذلك أقوام فقالوا انما أهل حين علا على شرف البيداء وأيم الله لقد أوجب فى مصلاه وأهل حين استقلت به ناقته وأهل حين علا على شرف البيداء ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم اه وانت علمت ما فى ابن اسحق فى أوائل الكتاب وصححنا توثيقه وما فى خصيف آنفا وانما جعله الحاكم على شرط مسلم لما عرف من أن مسلما قد يخرج عمن لم يسلم من غوائل الجرح والحق أن الحديث حسن فيجب اعتباره وبه يقع الجمع ويزول الاشكال (قوله فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج) أى ان كان مفردا بالحج نواه لان النية شرط العبادات وان ذكر بلسانه وقال نويت الحج وأحرمت به لله تعالى لبيك الخ فحسن ليجتمع القلب واللسان وعلى قياس ماقدمناه فى شروط الصلاة انما يحسن اذا لم تجتمع عزيمته فان اجتمعت فلا ولم نعلم الرواة لنسكه عليه السلام فصلا فصلا قط روى واحد منهم أنه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج (قوله بكسر الهمزة لا بفتحها) يعنى فى الوجه الاوجه وأما فى الجواز فيجوز والكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات والفتح على أنه تعليل للتلبية أى لبيك لان الحمد والنعمة لك والملك ولا يخفى أن تعليق الاجابة التى لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استئناف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كما فى قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وهذا مقرر فى مسالك العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول لاولويته بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل وقول المصنف انه صفة الاولى يريد متعلقا به والكلام فى

أن الزيادة منقولة عن الصحابة رضى الله عنهم فقد روى ان ابن مسعود رضى الله عنه كان يقول لبيك بعدد التراب لبيك وابن عمر رضى الله عنه كان يقول لبيك وسعديك والامر والخير كله فى يديك وروى أبو هريرة رضى الله عنه ان النبي عليه السلام سمع رجلا يقول فى تلبيته لبيك اله الخلق لبيك ولم ينكر عليه فدل ان هذه لاتكره ولا يصير شارعا فى الاحرام بمجرد النية مالم يأت بالتلبية خلافا للشافعى رحمه الله فعنده يصير محرما بالنية لان الاصل عنده ان الاحرام مشروع فى الاداء وهو كالركن كما قال فى تحريمة الصلاة فاذا تقدم منه النية صار شارعا فيه من غير ذكر كما فى الصوم وانه جعل الاحرام قياس الصوم من حيث انه التزم الكف عن ارتكاب

وقوله (وهو) أى ذكر التلبية (اجابة لدعوة الخليل عليه السلام على ماهو المعروف فى القصة) وهى ماروى أن الخليل عليه الصلاة والسلام لما فرغ من بناء البيت أمر بان يدعو الناس الى الحج فصعد أبا قبيس وقال ألا ان الله تعالى قد أمر ببناء بيت له وقد بنى ألا فحجوه فبلغ الله صوته الناس فى أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم فنهم من أجاب مرة ومرتين وأكثر من ذلك على حسب جوابهم يحجون ويؤيد هذا قوله تعالى وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا فالتلبية اجابة لدعوة الخليل عليه السلام ولا فرق فى ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الثناء والتسبيح والعربى والفارسى أما على قول أبى حنيفة فظاهر لتجويزه ذلك فى تكبيرة الافتتاح وفرق محمد بينهما بان غير الذكر ههنا وهو تقليد الهدى قام مقامه فكذلك غير العربية يقوم مقامها (٣٤٢) بخلاف الصلاة وبهذا فرق أبو يوسف أيضا بين الصلاة والتلبية ولكن العربية أفضل

وهو اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ماهو المعروف فى القصة (ولا ينبغى أن يخل بشئ من هذه الكلمات) لانه هو المنقول باتفاق الرواة فلا ينقص عنه (ولو زاد فيها جاز) خلافا للشافعى رحمه الله فى رواية الربيع رحمه الله عنه هو اعتبره بالاذان والتشهد من حيث انه ذكر منظوم ولنا أن أجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وأبى هريرة رضى الله تعالى عنهم زادوا على المأثور ولان المقصود الثناء واظهار العبودية

مواضع الاول لفظ لبيك ومعناها لفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين أى كرات كثيرة وهو ملزوم النصب كما ترى والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجيبك اجابة بعد اجابة الى مالا نهاية له وكانه من ألب بالمكان اذا أقام به ويعرف بهذا معناها فتكون مصدر المحذوف الزوائد والقياسى منه الباب ومفرد لبيك لب وقد حكى سيبويه عن بعض العرب لب على أنه مفرد لبيك غير أنه مبنى على الكسر لعدم تمكنه هذا هو المشهور فيها وقيل ليس هنا اضافة والكاف حرف خطاب وانما حذفت النون لشبه الاضافة وقيل مضاف الا أنه اسم مفرد وأصله لبى قلبت ألفه ياء للاضافة الى الضمير كالف عليك الذى هو اسم فعل وألف لدى فرده سيبويه بقول الشاعر

دعوت لما نابنى مسورا * فلبى فلبى يدى مسور

حيث ثبتت الياء مع كون الاضافة الى ظاهر الثانى أنها اجابة فقيل لدعاء الخليل على ما أخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما فرغ ابراهيم عليه السلام من بناء البيت قال رب قد فرغت فقال أذن فى الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتى قال أذن وعلى البلاغ قال رب كيف أقول قال قل يا أيها الناس كتب عليكم الحج حج البيت العتيق فسمعه من بين السماء والارض ألا ترى أنهم يجيئون ومن أقصى الارض يلبون وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه وأخرجه من طريق آخر وأخرجه غيره بألفاظ تزيد وتنقص وأخرج الازرقى فى تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام لما أمر ابراهيم أن يؤذن فى الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى أشرف على ما تحته الحديث وأخرج عن مجاهد قام ابراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال يا أيها الناس أجيبوا ربكم فقالوا لبيك اللهم لبيك قال فمن حج البيت اليوم فهو ممن أجاب ابراهيم يومئذ (قوله لانه هو المنقول باتفاق الرواة) قيل لا اتفاق بينهم فقد أخرج البخارى حديث التلبية عن عائشة رضى الله عنها قالت انى لاعلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك ولم تذكر ما بعده وأخرج النسائى عن عبد الله هو ابن مسعود مثله وأما التلبية على الوجه المذكور فى الكتاب فهو فى الكتب الستة من حديث ابن عمر قال وكان ابن عمر رضى الله عنهما يزيد فيها لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء اليك والعمل (قوله أن أجلاء الصحابة كابن مسعود الخ)

المحظورات ومثل هذه العبادة تحصل بالشروع فيها بمجرد النية كالصوم وعلى قولنا الاحرام قياس الصلاة

وقوله (فلا ينقص عنه) قال الامام أبو بكر محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذى ذكرنا فى الشروع فى الصلاة فمن قال يصير به شارعا فى الصلاة قال يصير به محرما ومن قال لا فلا وقوله (ولو زاد فيها جاز) ظاهر وقوله (زادوا على المأثور) قال عبد الله بن مسعود أجهل الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك وأراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزادوا فى رواية لبيك حقا حقا تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله الخلق لبيك لبيك والرغباء اليك لبيك لبيك من عبد آبق اليك وقوله (لان المقصود الثناء) ظاهر والجواب عن التشهد والاذان أن التشهد فى تعليمه زيادة التأكيد قال ابن مسعود كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن فالزيادة تخل به بخلاف التلبية لانها للثناء من غير تأكيد فى تعليم نظمه فلا تخل بها الزيادة والاذان للاعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى اعلاما بغيرها وليس فى المسئلة كبير خلاف فانه جعل المنقول أفضل فى رواية قال فى شرح الوجيز لا تستحب الزيادة على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يكون مكروها ونحن لا ننكر هذا كذا فى الاسرار قال فلا

(قوله وهو أى ذكر التلبية اجابة لدعوة الخليل صلى الله عليه وسلم) أقول ولك أن تقول كيف يجاب الخليل عليه الصلاة والسلام بلبيك اللهم الخ فانه لا يجاب به غير الله تعالى والجواب أن المراد اجابة لدعوة الله تعالى الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الجليل فتأمل (قال المصنف اذ الفتحة صفة الاولى) أقول أى متعلق بها محتاج اليها فان التعليل محتاج الى المعلل

فلا يمنع من الزيادة عليه قال (واذا لبى فقد أحرم) يعنى اذا نوى لان العبادة لا تتأدى الا بالنية الا أنه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها فى قوله اللهم انى أريد الحج (ولا يصير شارعا فى الاحرام بمجرد النية مالم يأت بالتلبية)

ذكرنا زيادة ابن عمر آنفا وأخرجها مسلم من قول عمر أيضا وزيادة ابن مسعود فى مسند اسحق ابن راهويه فى حديث فيه طول وفى آخره وزاد ابن مسعود فى تلبيته فقال لبيك عدد التراب وما سمعته قبل ذلك ولا بعده وزيادة أبى هريرة الله أعلم بها وانما أخرج النسائى عنه قال كان من تلبية النبى صلى الله عليه وسلم لبيك اله الخلق لبيك ورواه الحاكم وصححه وروى ابن سعد فى الطبقات عن مسلم بن أبى مسلم قال سمعت الحسن بن على رضى الله عنهما يزيد فى التلبية لبيك ذا النعماء والفضل الحسن وأسند الشافعى رحمه الله عن مجاهد مرسلا كان النبى صلى الله عليه وسلم يظهر من التلبية لبيك وساق المشهور قال حتى اذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كأنه أعجبه ماهو فيه فزاد فيها لبيك ان العيش عيش الآخرة قال ابن جريج وحسبت أن ذلك يوم عرفة وتقدم فى حديث جابر الطويل ما يفيد أنهم زادوا بمسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيأ وأخرج أبو داود عنه قال أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر تلبيته المشهورة وقال والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه من الكلام والنبى صلى الله عليه وسلم يسمع فلا يقول لهم شيأ فقد صرح بتقريره وهو أحد الادلة بخلاف التشهد لانه فى حرمة الصلاة والصلاة يتقيد فيها بالوارد لانها لم تجعل شرعا كحالة عدمها ولذا قلنا يكره تكراره بعينه حتى اذا كان التشهد الثانى قلنا لا تكره الزيادة بالمأثور لانه أطلق فيه من قبل الشارع نظرا الى فراغ أعمالها (قوله واذا لبى فقد أحرم) لم يعتبر مفهومه المخالف على ما عليه القاعدة من اعتباره فى رواية الفقه وذلك لانه يصير محرما بكل ثناء وتسبيح فى ظاهر المذهب وان كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وان كان يحسن العربية والفرق لهما بين افتتاح الاحرام وافتتاح الصلاة مذكور فى الكتاب والاخرس يحرك لسانه مع النية وفى المحيط تحريك لسانه مستحب كما فى الصلاة وظاهر كلام غيره أنه شرط ونص محمد على أنه شرط وأما فى حق القراءة فى الصلاة فاختلفوا فيه والاصح لا يلزمه التحريك (قوله الا أنه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها فى قوله اللهم انى أريد الحج) قد يقال لا حاجة الى استنباط هذه الاشارة الخفية بل قد ذكرها نصا فان نظم الكتاب هكذا ثم يلبى عقيب صلاته فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج ثم ذكر صورة التلبية ثم قال فاذا لبى فقد أحرم (١) فلا يشك أن المفهوم اذا لبى التلبية المذكورة وهى المقرونة بنية الحج فقد أحرم بالحج ثم لا يستفاد من هذه العبارة سوى أنه عند النية والتلبية يصير محرما أما أن الاحرام بهما أو بأحدهما بشرط ذكر الآخر فلا وذكر حسام الدين الشهيد أنه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية كما فى الصلاة بالنية لكن عند التكبير ثم لم يذكر سوى أن بنية مطلق الحج من غير تعيين الفرض ولا النفل يصير شارعا فى الحج وكان من المهم ذكر أنه هل يسقط بذلك فريضة الحج أم لا بد فيه من التعيين والمذهب أنه يسقط الفرض باطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية للنفل فانه يكون نفلا وان كان لم يحج الفرض بعد وعند الشافعى اذا نوى النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام لما روى أنه عليه السلام سمع شخصا يقول لبيك عن شبرمة فقال أحججت من نفسك أو معناه قال لا قال حج عن نفسك ثم عن شبرمة قلنا غايته ما يفيد وجوب أن يفعل ذلك ومقتضاه ثبوت الاثم بتركه لا تحوله بنفسه الى غير المنوى من غير قصد اليه فالقول به اثبات بلا دليل بخلاف قولنا مثله فى رمضان لان رمضان حكمه تعيين المشروع فيه فيحتاج بعد هذا الى مطلق نية الصوم لتمييز العبادة عن العادة فاذا وجدت انصرف الى المشروع فى الوقت بخلاف وقت الحج لم يتمحض للحج كوقت الصوم لما عرف بل يشبهه من وجه دون وجه فللمشابهة جاز عن الفرض بالاطلاق ولانه الظاهر من حال المسلم خصوصا فى مثل هذه العبادة المشقة تحصيلها والمطلق يحتمل كلا من الخصوصيات فصرفناه الى بعض محتملاته بدلالة الحال وللمفارقة لم يجز عن الفرض بتعيين النفل وأيضا فالدلالة تعتبر عند عدم معارضة الصريح

لان الاحرام لاداء الحج أو العمرة وذلك يشتمل على أركان مختلفة كالصلاة فكما لا يصير شارعا فى الصلاة

(واذا لبى فقد أحرم) من أراد الاحرام اذا نوى ولبى فقد أحرم ولا يصير شارعا لا بمجرد التلبية ولا بمجرد النية أما الاول فلان العبادة لا تتأدى الا بالنية الا أن القدورى لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها فى قوله اللهم انى أريد الحج وأما الثانى فلأنه عقد على الاداء أى على أداء عبادة تشتمل على أركان مختلفة وكل ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كان تلبية أو غيرها عربيا أو غيره فى المشهور كما ذكرنا أو ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدى فانه يقوم مقامه فى حصول المقصود وهو اظهار الاجابة للدعوة وقال الشافعى فى أحد قوليه يصير شارعا بمجرد النية لانه التزام الكف عن ارتكاب المحظورات وكل ما كان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم والجواب أنا لا نسلم أنه فى الاحرام التزم الكف بل التزم أداء الافعال والكف ضمنى لانه من محظورات الحج بخلاف الصوم فان الكف فيه ركن فكان التزامه قصديا

(١) (قوله فلا يشك) لعله الاصوب بالاستدلال على أن النية مذكورة من غير حاجة الى الاستنباط الخفى لا يشكل كما استصوبه جماعة اه مصححه

خـلافا للشافعي رحمه الله لانه عقد على الاداء فلابد من ذكر كما في تحريمة الصلاة ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت أو عربية هـذا هو المشهور عن أصحابنا رحمهم الله تعالى والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما أن باب الحج أوسع من باب الصلاة حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية قال (ويتقي مانهى الله تعالى عنـه من الرفث والفسوق والجدال) والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذا نهي بصيغة النفي

والمعارضـة ثابتـة حيث صرح بالضـد وهو النفل بخلاف صورة الاطلاق اذ لا منافاة بين الاخص والاعم *(فروع)* اذا أبهم الاحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز وعليه التعيين قبل أن يشرع في الافعال والاصـل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه عليه السلام الحديث مر في حديث جابر الطويل فان لم يعين حتى طاف شوطا واحدا كان احرامه للعمرة وكذا اذا أحصر قبـل الافعال والتعيـين فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع فأفسد ووجب عليـه المضي في الفاسد فانما يجب عليه المضي في عمرة ولو أحرم مبهما ثم أحرم ثانيا بحجة فالاول لعمرة أو بعمرة فالاول لحجة ولو لم ينو بالثاني أيضا شـيأ كان قارنا وان عين شـيأ ونسـيه فعليه حجة وعمرة احتياطا ليخرج عن العهدة بيقين ولا يكون قارنا فان أحصر تحلل بدم واحـد ويقضي حجة وعمرة وان جامع مضى فيهما ويقضيهما ان شاء جمع وان شاء فرق وان أحرم بشيئين ونسيهما لزمه في القياس حجتان وعمرتان وفي الاستحسان حجة وعمرة حـملا لامره على المسـنون والمعروف وهو القران بخلاف ما قبله اذ لم يعـلم أن احرامه كان بشيئين وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله خرج يريد الحج فأحرم لا ينوي شيأ فهو حج بناء على جواز أداء العبادات بنية سابقة ولو أحرم نذرا ونفلا كان نفلا أو نوى فرضا وتطوعا كان تطوعا عنده وكذا عنـد أبي يوسف في الاصح ولو لبى بالحج وهو يريد العـمرة أو على القلب فهو محـرم بما نوى لا بما جرى على لسانه ولو لبى بحجـة وهو يريد الحج والعمرة كان قارنا (قوله خلافا للشافعي رحـمه الله) في أحد قوليه وروي عن أبي يوسف رحـمه الله كقوله قياسا على الصوم بجامع أنها عبادة كف عن المحظورات فتكفي النية لا التزامها وقسـناه نحن على الصـلاة لانه التزام أفعال لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصـلاة أشـبه فـلابد من ذكر يفتتح به أو بما يقوم مقامـه مما هو من خصوصياته وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهـما في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج قال فرض الحج الاهـلال وقال ابن عمر رضي الله عنهـما التلبية وقول ابن مسـعود رضي الله عنـه الاحرام لا ينافي قولهما كيف وقد ثبت عنه أنه التلبية كقول ابن عمر رواه ابن أبي شيبة وعن عائشة لا احرام الا لمن أهـل أولبى الا أن مقتضى بعض هذه الادلة تعين التلبية حتى لا يصـير محرما بتقليد الهدي وهو القول الاخير للشافعي رحمه الله لكن ثمة آثار أخر تدل على أنه به مع النية يصـير محرما تأتي في موضـعها ان شاء الله تعالى فالاستدلال بهذه على عدم صحة الاكتفاء بالنية صحيح

بالنية بدون التحريمة فكذلك في الاحرام (قوله والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما) أي أصل أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وهو أنه عند أبي يوسف رحمه الله يختص بلفظ التكبير وأما محمد رحمه الله فقيد بالعربية في التحريمة ولم يقيد هاهنا لان باب الحج أوسع ألا ترى أنه يصير شارعا بالدلالة بسوق الهدي والمعنى فيه ان الحج يشبه الصلاة من وجه والصوم من وجه فمن حيث نه اليس في اثنائه ذكر مفروض كان مشـبها بالصوم ومن حيث انه يشتمل على أركان مختلفة كان مشبها بالصلاة فيوفر على كل واحد من الشبهين حظه فيقول لشبهه بالصلاة لا يصير شارعا فيه بمجرد النية ولشبهه بالصوم يصير شارعا فيه وان لم يات بالذكر اذا أتى بفعل يقوم مقام الذكر وهذا لان المقصود بالتلبية اظهار الاجابة للدعوة وبتقليد الهدي تحصل الاجابة (قوله فهـذا نهـي بصيغة النفي) وهو آكد ما يكون من النهـي كانه قيل ولا يكن رفث ولا فسوق ولا جدال وهـذا لانه لو بقي اخبار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصـدورها عن البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانها

وقوله (ويتقي مانهى الله) ظاهر وقوله (فهذا نهي بصيغة النفي) انما قاله لئلا يلزم الخلف في كلام الشارع لوجوده من بعض وانما قال بحضرة النساء لان ذكر الجماع بغير حضرتهن ليس من الرفث روي عن ابن عباس أنه أنشد في احرامه

(قال المصنف فارسية كانت أو عربية) اقول التأنيث لكون الذكر في معنى العبارة (قال المصنف والفرق بينه وبين الصلاة على أصلهما) أقول أي في مجموع ماذكر لا في كل واحد فان محمدا لا يحتاج الى الفرق في غير التلبية بالعربية

والرفث الجماع أو الكلام الفاحش أو ذكر الجماع بحضرة النساء والفسـوق المعاصي وهو في حال الاحرام أشد حرمة والجدال أن يجادل رفيقه وقيـل مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتأخيره (ولا يقتل صيدا) لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم (ولا يشير اليه ولا يدل عليه)

ثم اذا لبى صـلى على النبي المعـلم للخيرات صلى الله عليه وسلم ودعا بما شاء لما روي عن القاسم بن محمد أنه قال يستحب للرجل الصـلاة على النبي صـلى الله عليه وسلم بعد التلبية رواه أبو داود والدارقطـني ويستحب في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كي لا يضعف والصلاة على النبي صـلى الله عليه وسلم بعـدها الا أنه يخفض صوته اذا صلى عليه صلى الله عليه وسلم وعن خزيمة بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسـلم كان اذا فرغ من التلبية سال رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار رواه الدارقطني واستحب بعضهم أن يقول بعدها اللهـم أعني على أداء فرض الحج وتقبله مني واجعلني من الذين استجابوا لك وآمنوا بوعدك واتبعوا أمرك واجعلني من وفدك الذين رضيت عنهم اللهم قد أحرم لك شعري وبشري ودمي ومخي وعظامي (قوله والرفث الجماع) قال الله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (أو ذكر الجماع) ودواعيه (بحضرة النساء) فان لم يكن بحضرتهن لا يكون رفثا روي أن ابن عباس رضي الله عنهما أنشد

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له أترفث وأنت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء وقال أبو هريرة رضي الله عنـه كنا ننشد الاشـعار في حالة الاحرام فقيل له ماذا فقال مثل قول القائل

قامت تريك رهبة أن تهضما * ساقا بخنـداة وكعبا أدرما

والبخنداة من النساء التامة والدرم في الكعب أن يواريه اللحـم فلا يكون له نتو ظاهر (قوله وهي في حالة الاحرام أشد) فانها حالة يحرم فيها كثـير من المباحات المقوية للنفس فكيف بالمحرمات الاصـلية (قوله والجدال أن يجادل رفيقه) وهو المنازعة والسباب وقيل جدال المشركين في تقديم الحج وتأخيره وقيل التفاخر بذكر آبائهم حتى ربما أفضى الى الحرب (قوله ولا يقتل صيدا الخ) يحرم بالاحرام أمور الاول الجماع ودواعيه الثاني ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتنورا من أي مكان كان الرأس والوجه والابط والعانة وغيرها الثالث لبس المخيط على وجـه لبس المخيط الا المكعب فيدخـل الخف ويخرج القميص اذا اتشح به على ما سيأتي الرابـع التطيب الخامس قلم الاظفار السادس الاصطياد في البر لما يؤكل لحـمه وما لا يؤكل السابـع

حقيقة بان لا تكون والرفث الجماع قال الله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (قوله أو ذكر الجماع بحضرة النساء) قيد بحضرتهن لان ذكر الجماع في غير حضرتهن ليس من الرفث حتى روي ان ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنشد في احرامه وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا * فقيل له أترفث وأنت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والفسوق المعاصي وهي في حال الاحرام أشـد حرمة لان حالة الاحرام تشبه بحال الموت والمعصية حالة الموت أقبح كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراءة القرآن والجـدال المراء مع الرفقاء والخدم والمكارين أو مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيره وهو النسيء المذكور وذلك منفي بعد الاسلام وكانوا في الجاهليـة يقدمون الاشـهر مرة ويؤخرونها أخرى روي عن مجاهد أنه قال قد استقر الحج في ذي الحجة فلا جدال فيه وذلك ان المشركين كانوا يحجون عامين في ذي القعدة وعامين في ذي الحجة فلما فتح رسول الله عليه السـلام مكة بعث أبا بكر ليحج بالناس فوافق ذلك عام ذي الحجة فقال عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض يعـني رجـع أمر الحج الى ذي الحجة كما كان ولا جدال في الحج كذا في تفسير الفقيه أبي الليث رحمة الله تعالى عليه (قوله ولا يقتل صـيدا) لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم الصيد المصيد وسمي به باعتبار عاقبته وهو اسم للوحشي الممتنع بقوائمه أو بجناحه وحرم أي محرمون جمع حرام كردح جمع رداح ولا يشير اليه ولا يدل عليه الاشارة تقتضي الحضرة

وهن يمشين بنا هميسا
ان يصدق الطير ننك لميسا
فقيل له أترفث وأنت محرم فقال انما الرفث ما كان بحضرة النساء ومعنى قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم لا تقتلوا الصيد وأنتم محرمون وقوله (ولا يشير اليه) الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة

(قال المصنف والفسوق المعاصي) أقول تفسير الفسوق يشعر أن يكون الفسوق جمع فسق كعلم وعلوم الا أن المناسب من حيث اللفظ والمعنى أن يكون مصدرا كالدخول

لحديث أبي قتادة رضي الله عنه أنه أصاب حمار وحش وهو حلال وأصحابه محرمون فقال النبي عليه الصلاة والسلام لأصحابه هل أشرتم هل دللتم هل أعنتم فقالوا لا فقال إذا فكلوا ولأنه ازالة الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعده عن الاعين قال (ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة (١) ولا خفين الا أن لا يجد نعلين فيقطعهما أسفل من الكعبين لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى أن يلبس المحرم هذه الاشياء وقال في آخره ولا خفين الا أن لا يجد نعلين فليقطعهما أسفل من الكعبين والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك دون الناتئ فيما روى هشام عن محمد رحمه الله قال (ولا يغطي وجهه ولا رأسه) وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه الصلاة والسلام احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها

الادهان على ما نذكر من تفصيله (قوله لحديث أبي قتادة) أخرج الستة في كتبهم عن أبي قتادة رضي الله عنه أنهم كانوا في مسير لهم بعضهم محرم وبعضهم ليس بمحرم قال أبو قتادة فرأيت حمار وحش فركبت فرسي وأخذت الرمح فاستعنتهم فأبوا أن يعينوني فاختلست سوطا من بعضهم وشددت على الحمار فأصبته فأكلوا منه واستبقوا قال فسئل عن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي لفظ لمسلم هل أشرتم هل أعنتم قالوا لا قال فكلوا وفيه دلالة نذكرها في جزاء الصيد ان شاء الله تعالى (قوله لما روى) أخرج الستة عن ابن عمر رضي الله عنهما قال رجل يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الاحرام قال لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم ولا البرانس ولا الخفاف الا أن يكون أحد ليس له نعلان فليلبس الخفين وليقطع أسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئا مسه زعفران ولا ورس زادوا الا مسلما وابن ماجه ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازين قيل قوله ولا تنتقب المرأة الحرام مدرج من قول ابن عمر رضي الله عنهما ودفع بأنه خلاف الظاهر وكأنه نظر الى الاختلاف في رفعه ووقفه فان بعضهم رواه موقوفا لكنه غير قادح اذ قد يفتي الراوي بما يرويه من غير أن يسنده أحيانا مع أن هنا قرينة على الرفع وهي أنه ورد افراد النهي عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أخرج أبو داود عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين ولأنه قد جاء النهي عنهما في صدر الحديث أخرج أبو داود بالاسناد المذكور وأيضا أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم ينهى النساء في احرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب ولتلبس بعد ذلك ما شاءت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو سراويل أو حلي أو قميص أو خف قال المنذري رجاله رجال الصحيحين ما خلا ابن اسحق اه وأنت علمت أن ابن اسحق حجة (قوله والكعب هنا) قيد بالظرف لانه في الطهارة يراد به العظم الناتئ ولم يذكر هذا في الحديث لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الناتئ حمل عليه احتياطا وعن هذا قال المشايخ يجوز للمحرم لبس المكعب لان الباقي من الخف بعد القطع كذلك مكعب ولا يلبس الجورب ولا البرنس لكنهم أطلقوا جواز لبسه ومقتضى المذكور في النص أنه مقيد بما اذا لم يجد نعلين (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها) رواه الدارقطني والبيهقي موقوفا

والدلالة تقتضي الغيبة (قوله لحديث أبي قتادة انه أصاب حمار وحش وهو حلال وأصحابه محرمون فقال النبي عليه السلام لأصحابه هل أشرتم هل دللتم هل أعنتم فقالوا لا فقال اذا فكلوا) علق حل التناول بعدم الاشارة والدلالة فدل انهما لو وجدا يحرم والا لكان غير مفيد لانه يكون تعليلا بما ليس بعلة ولانه علق حل التناول بعدم الاشارة والدلالة عند السؤال عن الاباحة فعلم ان لا اباحة معهما اذ لو كانت عامة لما حل له البيان خاصا وقت الحاجة اليه فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال والصيد لا يحرم باشارة المحرم ودلالته فيما فيه روايتان ولان المحرم على المحرم التعرض للصيد بما يزيل الامن عنه وذا يحصل بالدلالة والاشارة (قوله احرام الرجل في رأسه) أي أثر احرامه واحرام المرأة في وجهها أي أثر احرامها

وقوله (ولانه) أي المذكور من الاشارة والدلالة والاعانة (ازالة الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعده عن الاعين) وهو حرام وقوله (ولا يلبس قميصا) ظاهر

(١) في بعض نسخ المتن هنا زيادة ولا قلنسوة ولا قباء كتبه مصححه

ولنا

وقوله (قاله في محرم توفى) هو الاعرابي الذي وقصته ناقته في أخافيق الجرذان وهو محرم فمات والوقص كسر العنق والاخافيق شقوق في الارض والجرذان جمع جرذ وهو ضرب من الفأر فان قيل كيف يتمسك أصحابنا بهذا الحديث ومذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث في محرم يموت في احرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال من تغطية رأسه ووجهه بالكفن عندنا خلافا للشافعي وهو يتمسك هنا بهذا الحديث أجيب بان الحديث فيه دلالة على أن للاحرام تأثيرا في ترك تغطية الرأس والوجه فانه عليه السلام علل لترك التغطية بانه يبعث ملبيا والجنة لنافي تغطية رأس المحرم ووجهه اذا مات ما روى عطاء أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن محرم مات فقال خمروا رأسه ووجهه ولا تشبهوه باليهود ولقائل أن يقول لو كان للاحرام تأثير في ترك تغطية الرأس والوجه لما أمر بتخميرهما وقوله (ولان المرأة لا تغطي وجهها) ظاهر وقوله (وفائدة ما روى) يعني احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها (الفرق في تغطية الرأس) يعني الفرق بين احرامي الرجل والمرأة بحيث يجوز للمرأة تغطية الرأس ولا يجوز للرجل ذلك لا أن يغطي الرجل وجهه في الاحرام وقوله (ولا يمس طيبا) الطيب ماله رائحة طيبة (لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل) والشعث بالكسر نعت وبالفتحة مصدر وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد والتفل من التفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة (وكذا لا يدهن لما روينا) يعني الحاج الشعث التفل قال (ولا يحلق رأسه) المحرم لا يحلق شعره مطلقا (لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الآية) وهو بعبارته ينهى عن حلق الرأس وبدلالته عن حلق شعر البدن لان شعر الرأس مستحق الامن عن الازالة لكونه ناميا يحصل الارتفاق بازالته وهذا المعنى

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا قاله في محرم توفى ولان المرأة لا تغطي وجهها مع أن في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى وفائدة ما روى الفرق في تغطية الرأس قال (ولا يمس طيبا) لقوله عليه الصلاة والسلام الحاج الشعث التفل (وكذا لا يدهن) لما روينا (ولا يحلق رأسه ولا شعر بدنه) لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الآية

على ابن عمر وقول الصحابي عندنا حجة اذا لم يخالف وخصوصا فيما لم يدرك بالرأي واستدل الشافعي أيضا بما أسنده من حديث ابراهيم بن أبي حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي وقص خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه وابراهيم هذا وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم وأخرج الدارقطني في العلل عن ابن أبي ذئب عن الزهري عن أبان بن عثمان بن عفان عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخمر وجهه وهو محرم قال والصواب أنه موقوف وروى مالك في الموطأ عن القاسم بن محمد قال أخبرني الفرافصة بن عمير الحنفي أنه رأى عثمان بن عفان رضي الله عنه بالعرج يغطي وجهه وهو محرم ولنا قوله عليه السلام فيما أخرج مسلم والنسائي وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا وقصته راحلته وفي رواية فأقعصته وهو محرم فمات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا أفاد أن للاحرام أثرا في عدم تغطية الوجه وان كان أصحابنا قالوا لو مات المحرم يغطي وجهه لدليل آخر نذكره ان شاء الله تعالى ورواه الباقون ولم يذكروا فيه الوجه فلذا قال الحاكم فيه تصحيف فان الثقات من أصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه ولا تغطوا رأسه وهو المحفوظ ودفع بأن الرجوع الى مسلم والنسائي أولى منه الى الحاكم فانه كان يهم رحمه الله كثيرا وكيف يقع التصحيف ولا مشابهة بين حروف الكلمتين ثم مقتضاه أن يقتصر على ذكر الرأس وهي رواية في مسلم لكن في الرواية الاخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوي فيقدم على معارضه من مروي الشافعي لانه أثبت سندا وفي فتاوى قاضيخان لا بأس بأن يضع يده على أنفه ولا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه فيجب حمل التغطية المروية عمن ذكرنا من الصحابة على مثله يعني على أنه صلى الله عليه وسلم انما كان يغطي أنفه بيده فوارت بعض أجزائه اطلاقا لاسم الكل على الجزء جمعا (قوله وفائدة ما روى الفرق) بين الرجل والمرأة (في تغطية الرأس) أي احرامه في رأسه فيكشفه واحرامها في وجهها فتكشفه ففي جانبها قيد فقط مراد

(قوله ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيامة محرما ملبيا قاله في محرم توفى) فان قيل كيف يتمسك أصحابنا بهذا الحديث ومذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث في محرم يموت في احرامه حيث يصنع ما يصنع بالحلال من تغطية رأسه ووجهه بالكفن عندنا لما روى عطاء ان النبي عليه السلام سئل عن محرم مات فقال خمروا رأسه ووجهه ولا تشبهوه باليهود قلنا في الحديث دليل على ان للاحرام تأثيرا في ترك تغطية الرأس والوجه فانه عليه السلام علل لترك التغطية بانه يبعث ملبيا أي محرما وتأويل حديث الاعرابي أن النبي عليه السلام عرف بطريق الوحي خصوصيته ببقاء احرامه بعد موته وقد كان رسول الله عليه السلام يخص بعض أصحابه بأشياء (قوله وفائدة ما روى الفرق في تغطية الرأس) أي الفرق بين الرجل والمرأة انه يجوز لها تغطية الرأس لان أثر احرامها في وجهها لا في رأسها ولا يجوز له لان أثر احرامه في رأسه (قوله ولا يحلق رأسه ولا شعر بدنه) لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فان قيل ما وجه التمسك بالآية في شعر البدن قلنا يتمسك بها في شعر الرأس من حيث العبارة وفي شعر البدن من حيث الدلالة لان النهي عن حلق شعر الرأس أعني الارتفاق وانه حاصل في شعر البدن (قوله الحاج الشعث) مبتدأ وخبر والشعث

موجود فى شعر البدن فيلحق به دلالة وقوله (ولا يقص من لحيته) ظاهر وقوله (قضاء التفث) يعنى ازالة الوسخ والورس صبغ أصفر وقيل
نبت طيب الرائحة وفى القانون الورس شئ أحمر قانئ يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب من اليمن وقوله (لا ينفض) أى لا يوجد

(ولا يقص من لحيته) لانه فى معنى الحلق ولان فيه ازالة الشعث وقضاء التفث قال (ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر) لقوله عليه الصلاة والسلام لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس قال (الا أن يكون غسيلا لا ينفض) لان المنع للطيب لا للون وقال الشافعى رحمه الله لا بأس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له ولنا أن له رائحة طيبة قال (ولا بأس بان يغتسل و يدخل الحمام)

وفى جانبه معنى لفظ أيضا مرادو حديث الحاج الشعث التفل قدمناه من رواية عمر رضى الله عنه مما أخرج البزار والشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعاهده فافاد منع الادهان ولذا قال وكذا لا يدهن لما رويناه والتفل ترك الطيب حتى توجد منه رائحة كريهة فيفيد منع التطيب (قوله لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم الخ) تقدم فى ضمن الحديث الطويل قريبا (قوله الا أن يكون غسيلا لا ينفض) أى لا تظهر له رائحة عن محمد وهو المناسب لتعليل المصنف بان المنع للرائحة لا للون ألا ترى أنه يجوز لبس المصبوغ بمغرة لانه ليس له رائحة طيبة وانما فيه الزينة والاحرام لا يمنعها حتى قالوا يجوز للمعتزمة أن تحلى بانواع الحلى وتلبس الحرير وهو موافق لما قدمناه من حديث أبى داود بخلاف المعتدة لانها منهية عن الزينة وعن محمد أيضا أن معناه أن لا يتعدى منه الصبغ وكلا التفسيرين صحيح وقد وقع الاستثناء فى نص حديث ابن عباس فى البخارى فى قوله الا المزعفرة التى (١) تردع الجلد وقال الطحاوى حدثنا فهد وساقه الى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلبسوا ثوبا مسه ورس ولا زعفران الا أن يكون غسيلا يعنى فى الاحرام قال ابن أبى عمران ورأيت يحيى بن معين يتعجب من الحمانى أن يحدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن هذا عندى ثم ذهب من فوره فجاء باصله فخرج هذا الحديث عن أبى معاوية كما ذكر الحمانى فكتبه عنه يحيى بن معين قال وقد روى ذلك عن جماعة من المتقدمين ثم اخرج عن سعيد بن المسيب وطاوس والنخعى اطلاقه فى الغسيل (قوله ولنا أن له رائحة طيبة) فبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أولا فقلنا نعم فلا يجوز وعن هذا قلنا لا يختضب المحرم لان الحناء طيب ومذهبنا مذهب عائشة رضى الله عنها فى هذا ثم النص ورد بمنع المورس على ما قدمناه وهو دون المعصفر فى الرائحة فيمنع المعصفر بطريق أولى لكن تقدم فى حديث أبى داود قوله عليه الصلاة والسلام ولتلبس بعد ذلك ما شاءت من ألوان الثياب من معصفر الخ وكذا حديث ابن عباس رضى الله عنه حيث قال فلم ينه عن شئ من الاردية والازر تلبس الا المزعفرة التى تردع الجلد قلنا أما الثانى فقد ثبت تخصيصه فانه قد ثبت منع المورس فيمنع المعصفر بدلالته أى بفحواه بل التحقيق أنه لا تخصيص اذ لا تعارض أصلا لان النص لا يفيد أكثر من أن النهى كان وقع عن المزعفرة التى تردع وسكت عن غيرها وذلك أن قوله لم ينه الا عن المزعفرة التى تردع انما هو قول الراوى حكاية عن الحال وهو صادق اذا كان الواقع منه عليه السلام النهى عن المزعفرة من غير تعرض

بكسر العين البعيد العهد بالدهن والمشط و بفتحها المصدر والتفل بكسر الفاء نعت من التفل بفتحها وهو أن يترك التطيب حتى توجد منه رائحة كريهة وامرأة تفلة غير مطيبة ومنها الحديث اذا خرجت النساء فليخرجن تفلات أى لا رائحة لهن (قوله وقضاء التفث) هو الوسخ والشعث ومنه رجل تفث أى مغبر شعث لم يدهن ولم يستحد عن ابن سهيل وقضاء التفث ازالة بعض الشارب والاظفار ونتف الابط والاستحداد الورس صبغ أصفر وقيل نبت طيب الرائحة وفى القانون الورس شئ أحمر قانئ يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب من اليمن و يقال انه ينحت من أشجاره (قوله الا أن يكون غسيلا لا ينفض) أى لا يتناثر صبغه وعن محمد رحمه الله ان لا يتعدى أثر الصبغ الى غيره أولا تفوح منه رائحة الطيب والهميان بكسر الهاء فعلان من همى الماء

منه رائحة الورس والزعفران والعصفر وعن محمد أن لا يتعدى أثر الصبغ الى غيره أولا تفوح منه رائحة الطيب والثانى مختار المصنف لانه قال (لان المنع للطيب لا للون) واعترض على المروى عن القدورى وهو ينفض على بناء الفاعل لانهم يقولون نفضت الثوب أنفضه نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب ليس بناقض وأنكر هذه الرواية وقيل بل هى على بناء المفعول ولئن كانت كان اسنادا مجازيا (وقال الشافعى لا بأس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له) فلا يكون فى معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران ليلحق به وقلنا حديث الورس دليل فى العصفر بالاولوية لانه فوق الورس فى طيب الرائحة وهو مذهب عائشة وقوله (ولا بأس بان يغتسل) ظاهر

(قوله لان المنع للطيب لا للون) أقول فان قلت ما يقول المصنف فى تفسير محمد النفض بان لا يتعدى الخ فان قوله لا للون يخالفه قلنا لعله يدعى أن المقصود من نفى التعدية نفى أن تفوح الرائحة فانه اذا لم يتعدلونه لا تفوح رائحته فليتأمل (قوله بل هى على بناء المفعول)

أقول فيه بحث (قوله كان اسنادا مجازيا) أقول كقولك أقدمنى بلدك حق لى على فلان على ما حقق فى كتب البلاغة لان

(١) قوله تردع الجلد تردع من الردع وهو اللطخ بطيب أو زعفران أو غيره وفى نهاية ابن الاثير المزعفرة التى تردع على الجلد أى تنفض صبغها عليه اه والعين فى هذه المادة مهملة كما فى كتب الحديث واللغة واعجامها كما وقع فى بعض النسخ تحريف اه من هامش الاصل

لان عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم (و) لا بأس بان (يستظل بالبيت والمحمل) وقال مالك يكره أن يستظل بالفسطاط وما أشبه ذلك لانه يشبه تغطية الرأس ولنا أن عثمان رضى الله تعالى عنه كان يضرب له فسطاط فى احرامه ولانه لا يمس بدنه فاشبه البيت ولو دخل تحت أستار الكعبة حتى غطته

لغيرها بان لم يكن المثير للجواب الا فى المزعفر وليس فى هذا أنه صرح باطلاق غيره فيكون حينئذ نص المورس ونحواه فى المعصفر خاليين عن المعارض وليسا تخصيصا أيضا وأما الاول ففى موطا مالك أن عمر رضى الله عنه رأى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم فقال ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة فقال يا أمير المؤمنين انما هو مدر فقال عمر رضى الله عنه أيها الرهط انكم أئمة يقتدى بكم الناس فلو أن رجلا جاهلا رأى هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة فى الاحرام فلا تلبسوا أيها الرهط شيأ من هذه الثياب المصبغة اه فان صح كونه بمحضر من الصحابة أفاد منع المتنازع فيه وغيره ثم يخرج الازرق ونحوه بالاجماع عليه و يبقى المتنازع فيه داخلا فى المنع والجواب المحقق ان شاء الله سبحانه أن نقول ولتلبس بعد ذلك الخ مدرج فان المرفوع صريحا هو قوله سمعته ينهى عن كذا وقوله ولتلبس بعد ذلك ليس من متعلقاته ولا يصح جعله عطفا على ينهى لكمال الانفصال بين الخبر والانشاء فكان الظاهر أنه مستأنف من كلام ابن عمر رضى الله عنهما فتخلو تلك الدلالة عن المعارض الصريح أعنى منطوق المورس ومفهومه الموافق فيجب العمل به (قوله لان عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم) أسند الشافعى رحمه الله الى عمر رضى الله عنه أنه قال ليعلى بن أمية اصبب على رأسى فقلت أمير المؤمنين أعلم فقال والله ما يزيد الماء الشعر الا شعثا فسمى الله ثم أفاض على رأسه وروا ه مالك فى الموطا بمعناه وفى الصحيحين ما يغنى عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما والمسور بن مخرمة اختلفا بالابواء فقال ابن عباس يغتسل المحرم وقال المسور لا يغتسل فارسله ابن عباس الى أبى أيوب الانصارى رضى الله عنه فوجده يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب قال فسلمت عليه فقال من هذا قلت أنا عبد الله بن حنين أرسلنى اليك عبد الله بن عباس يسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل وهو محرم قال فوضع أبو أيوب يده على الثوب فطأطأ حتى بدا لى رأسه ثم قال لانسان يصب عليه اصبب فصب على رأسه ثم حرك أبو أيوب رضى الله عنه رأسه بيديه فاقبل بهما وأدبر ثم قال هكذا رأيته صلى الله عليه وسلم يفعل والاجماع على وجوب اغتسال المحرم من الجنابة ومن المستحب الاغتسال لدخول مكة مطلقا وانما كره مالك رحمه الله أن يغيب رأسه فى الماء لتوهم التغطية وقتل القمل فان فعل أطعم ويجوز للمحرم أن يكتحل بما لا طيب فيه و يجبر الكسر و يعصبه وينزع الضرس و يختتن و يلبس الخاتم و يكره تعصيب رأسه ولو عصبه يوما أو ليلة فعليه صدقة ولا شئ عليه لو عصب غيره من بدنه لعلة أو لغير علة لكنه يكره بلا علة (قوله وقال مالك رحمه الله يكره أن يستظل) و به قال أحمد رحمه الله و بقولنا قال الشافعى رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله عن عثمان رضى الله عنه أنه كان يضرب له فسطاط فى مسند ابن أبى شيبة حدثنا وكيع حدثنا الصلت عن عقبة بن صهبان قال رأيت عثمان رضى الله عنه بالابطح وان فسطاطه مضروب وسيفه معلق بالشجرة اه ذكره فى باب المحرم يحمل السلاح والظاهر أن الفسطاط انما يضرب للاستظلال واستدل أيضا بحديث أم الحصين فى مسلم حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فرأيت أسامة و بلالا وأحدهما آخذ بخطام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة الحديث وفى لفظ مسلم والآخر رافع ثوبه على رأس النبى صلى الله عليه وسلم يظله من الشمس ودفع بتجويز كون هذا الرمى فى قوله حتى رمى جمرة العقبة كان فى غير يوم النحر فى اليوم الثانى أو الثالث فيكون بعد احلاله اللهم الا أن يثبت من ألفاظه جمرة العقبة يوم النحر

والدمع يهمى هميا اذا سال و يسمى به لانه يهمى بما فيه وقولهم هممن بمعنى جعل الشئ فى الهميان على توهم اصالة النون كقولهم برهن من البرهان

والهميان معروف وهو ما يوضع فيه الدراهم والدنانير وسئلت عائشة رضى الله عنها هل يلبس المحرم الهميان فقالت استوثق فى نفقتك بما شئت ولانه ليس فى معنى لبس المخيط والمنهى عنه الاستمتاع بلبس المخيط ونوقض بشد الازار والرداء بحبل أو غيره فانه مكروه بالاجماع وليس فى معنى لبس المخيط وبما اذا عصب العصابة على رأسه فانه مكروه فلو فعله يوما كاملا لزمه الصدقة وليس فى معنى لبس المخيط وأجيب عن الاول بأن الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه وهو ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال ألق هذا الحبل و يلك وعن الثانى بان لزوم الصدقة انما هو باعتبار تغطية بعض الرأس بالعصابة والمحرم ممنوع من ذلك الا أن ما يغطيه جزء يسير يكتفى فيه بالصدقة

ان كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به لانه استظلال (و) لا بأس بأن (يشد فى وسطه الهميان) وقال مالك رحمه الله يكره اذا كان فيه نفقة غيره لانه لا ضرورة ولنا أنه ليس فى معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان (ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمى) لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس قال (و يكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا أو هبط واديا أو لقى ركبا و بالاسحار) لان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلبون فى هذه الاحوال والتلبية فى الاحرام على مثال التكبير فى الصلاة فيؤتى بها عند الانتقال

وحينئذ يبعد و يكون منقطعا باطنا وان كان السند صحيحا من جهة أن رميها يوم النحر يكون أول النهار فى وقت لا يحتاج فيه الى تظليل فالاحسن الاستدلال بما فى الصحيحين من حديث جابر الطويل حيث قال فيه فأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أن قال فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزلها الحديث ونمرة بفتح النون وكسر الميم موضع بعرفة وروى ابن أبى شيبة حدثنا عبدة بن سليمان عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن عامر قال خرجت مع عمر رضى الله عنه فكان يطرح النطع على الشجرة فيستظل به يعنى وهو محرم (قوله ان كان لا يصيب رأسه ولا وجهه) يفيد أنه ان كان يصيب يكره وهذا لان التغطية بالمماسة يقال لمن جلس فى خيمة ونزع ما على رأسه جلس مكشوف الرأس وعلى هذا قالوا لا يكره له أن يحمل نحو الطبق والاجانة والعدل المشغول بخلاف حمل الثياب ونحوها لانها تغطى عادة فيلزمه الجزاء (قوله ولنا أنه ليس فى معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان) قد يقال الكراهة ليس لذلك بل لكراهة شد الازار والرداء بحبل أو غيره اجماعا وكذا عقده والهميان حينئذ من هذا القبيل قلنا ذاك بنص خاص سببه شبهته حينئذ بالمخيط من جهة أنه لا يحتاج الى حفظه وعن ذلك كره تخليل الرداء أيضا وليس فى شد الهميان هذا المعنى لانه يشد تحت الازار عادة وأما عصب العصابة على رأسه فانما كره تعصيب رأسه ولزمه اذا دام يوما كفارة للتغليظ وقالوا لا يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم وعلى هذا فما قدمناه من كراهة عصب غير الرأس من بدنه انما هو لكونه نوع عبث (قوله لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس) فلوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبى حنيفة رحمه الله اذا غسل رأسه بالخطمى فان له رائحة ملتذة وان لم تكن ذكية وفى قول أبى يوسف رحمه الله عليه صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به الرأس ولكنه يقتل الهوام (قوله كانوا يلبون الخ) فى مصنف ابن أبى شيبة حدثنا أبو معاوية عن الاعمش عن خيثمة قال كانوا يستحبون التلبية عند ست دبر الصلاة واذا استقلت بالرجل راحلته واذا صعد شرفا أو هبط واديا واذا لقى بعضهم بعضا وبالاسحار ثم المذكور فى ظاهر الرواية فى أدبار الصلوات من غير تخصيص كما هو هذا النص وعليه مشى فى البدائع فقال فرائض كانت أو نوافل وخصه الطحاوى بالمكتوبات دون النوافل والفوائت فأجراها مجرى التكبير فى أيام التشريق وعزى الى ابن ناجية فى فوائده عن جابر قال كان

(قوله ولنا أنه ليس فى معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان) أى اذا كان فيه نفقة نفسه ونفقة غيره و يكره شد الازار والرداء بحبل وغيره لما روى عن النبى عليه السلام انه رأى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال ألق ذلك الحبل ويلك وكذلك يكره له أن يخل رداءه بخلال ولو فعل لا شئ عليه لان المحظور عليه الاستمتاع بلبس المخيط ولم يوجد ذلك ولا يشكل على هذا عصب العصابة على رأسه فان ذلك مكروه ولو فعل يوما الى الليل فعليه صدقة مع انه لم يوجد الاستمتاع بلبس المخيط هنا أيضا لان وجوب الصدقة هناك باعتبار تغطية بعض الرأس بالعصابة وهو ممنوع عن تغطية الرأس الا ان ما يغطى به جزء يسير من رأسه فتكفيه الصدقة لعدم تمام جنايته كذا فى المبسوط وعلى هذا لو حمل المحرم شيأ على رأسه فان كان من جنس ما لا يغطى به الرأس كالطست والاجانة ونحوهما فلا شئ عليه وان كان من جنس ما يغطى به الرأس من الثياب فعليه الجزاء لان ما لا يغطى به الرأس يكون هو حاملا لا مستعملا ألا ترى ان الامين لو فعل ذلك لا يصير ضامنا كذا فى المبسوط (قوله كلما علا شرفا) روى الاعمش عن خثيمة كانوا يستحبون التلبية عند ست فى ادبار الصلاة فاذا استعطف

وقوله (لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس) قيل لوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند أبى حنيفة اذا غسل رأسه بالخطمى فان له رائحة وان لم تكن ذكية وفى قول أبى يوسف عليه صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان ولكنه يقتل الهوام قال (و يكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا) المحرم يكثر التلبية فى خمسة أوقات على ما ذكره فى الكتاب وزاد الاعمش عن خيثمة سادسا وهو ما اذا استعطف الرجل راحلته والتعليل فى الكتاب ظاهر

من

من حال الى حال (و يرفع صوته بالتلبية) لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الحج العج والثج فالعج رفع الصوت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر اذا لقى ركبا وذكر الكل سوى استقلال الراحلة وذكره الشيخ تقى الدين فى الامام ولم يعزه وذكر فى النهاية حديث خيثمة هذا وذكر مكان استقلت راحلته اذا استعطف الرجل راحلته والحاصل أنا عقلنا من الآثار اعتبار التلبية فى الحج على مثال التكبير فى الصلاة فعقلنا السنة أن يأتى بها عند الانتقال من حال الى حال والحاصل أنها مرة واحدة شرط والزيادة سنة قال فى المحيط حتى تلزمه الاساءة بتركها وروى الامام أحمد رحمه الله عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم من أضحى يوما محرما ملبيا حتى غربت الشمس غربت بذنوبه فعاد كما ولدته أمه وعن سهل بن سعد عنه عليه السلام ما من ملب يلبى الا لبى ما عن يمينه وعن شماله صححه الحاكم وهذا دليل ندب الاكثار منها غير مقيد بتغير الحال فظهر أن التلبية فرض وسنة ومندوب و يستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات و يأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام فى خلالها جاز ولكن يكره لغيره السلام عليه فى حالة التلبية واذا رأى شيأ يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الآخرة كما قدمناه عنه عليه السلام (قوله و يرفع صوته بالتلبية) وهو سنة فان تركه كان مسيأ ولا شئ عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كى لا يتضرر على أنه ذكر ما يفيد بعض ذلك قال أبو حازم كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبلغون الروحاء حتى تبح حلوقهم من التلبية الا أنه يحمل على الكثرة مع قلة المسافة أو هو عن زيادة وجدهم وشوقهم بحيث يغلب الانسان عن الاقتصاد فى نفسه وكذا العج فى الحديث الذى رواه فانه ليس مجرد رفع الصوت بل بشدة وهو ما أخرج الترمذى وابن ماجه عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قام رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال من الحاج قال الشعث التفل فقام آخر فقال أى الحج أفضل يا رسول الله قال العج والثج فقام آخر فقال ما السبيل يا رسول الله قال الزاد والراحلة قال الترمذى غريب لا نعرفه الا من حديث ابراهيم بن يزيد الجوزى المكى وقد تكلم فيه من قبل حفظه وأخرجا أيضا عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل أى الحج أفضل قال العج والثج ورواه الحاكم وصححه وقال الترمذى لا نعرفه الا من حديث ابن أبى فديك عن الضحاك بن عثمان ومحمد بن المنكدر وهو الذى روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع وفى مسند ابن أبى شيبة حدثنا أبو أسامة عن أبى حنيفة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم قال أفضل الحج العج والثج والعج العجيج بالتلبية والثج نحر الدماء وفى الكتب الستة أنه عليه السلام قال أتانى جبريل عليه السلام فأمرنى أن آمر أصحابى ومن معى أن يرفعوا أصواتهم بالاهلال أو قال بالتلبية وفى صحيح البخارى عن أنس قال صلى النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر أربعا والعصر بذى الحليفة ركعتين وسمعتهم يصرخون بهما جميعا بالحج والعمرة فى التلبية وعن ابن عباس رضى الله عنهما رفع الصوت بالتلبية زينة الحج وعنه خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين مكة والمدينة فمررنا بواد فقال أى واد هذا قالوا وادى الازرق قال كأنى أنظر الى موسى بن عمران واضعا اصبعه فى أذنه له جؤار الى الله بالتلبية مارا بهذا الوادى ثم سرنا الوادى حتى أتينا على ثنية فقال أى ثنية هذه قالوا هرشى أو لفت فقال كأنى أنظر الى يونس على ناقة حمراء خطام ناقته ليف خلبة وعليه جبة له من صوف مارا بهذا الوادى ملبيا أخرجه مسلم ولا يخفى أنه لا منافاة بين قولنا لا يجهد نفسه بشدة رفع صوته وبين الادلة الدالة على استحباب رفع الصوت بشدة اذ لا تلازم بين ذلك وبين الاجهاد اذ قد يكون الرجل جهورى الصوت عاليه طبعا فيحصل الرفع

الرجل راحلته واذا صعد شرفا واذا هبط واديا واذا لقى بعضهم بعضا وبالاسحار (قوله و يرفع صوته بالتلبية) المستحب عندنا فى الدعاء والاذكار الخفية الا فيما تعلق باعلانه مقصود كالاذان والخطبة وغيرهما والتلبية أيضا للشروع فيما هو من اعلام الدين فلهذا كان المستحب رفع الصوت بها كذا فى المبسوط (قوله أفضل الحج) أى أفضل أعمال الحج

وقوله (و يرفع صوته بالتلبية) المستحب عندنا فى الدعاء والاذكار الاخفاء الا اذا تعلق باعلانه مقصود كالاذان والخطبة وغيرهما والتلبية للاعلام بالشروع فيما هو من أعلام الدين فكان رفع الصوت بها مستحبا

بالتلبية والثج اسالة الدم قال (فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد الحرام) لما روى أن النبي عليه السلام كما دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو فيه ولا يضره ليلا دخلها أو نهارا لانه دخول بلدة فلا يختص باحدهما (واذا عاين البيت كبر وهلل) وكان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما يقول اذا لقي البيت باسم الله والله أكبر ومحمد رحمه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيأ من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن

الرفع العالي مع عدم تعبه به والمعنى فيه أنهما من شعائر الحج والسبيل فيما هو كذلك الاظهار والاشهار كالاذان ونحوه ويستحب أن يصلي على النبي المعلم للخير صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من التلبية ويخفض صوته بذلك (قوله فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد) يخرج من عموم ما في الصحيحين كان عليه السلام اذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل أن يجلس ثم يجلس للناس وذكر المصنف فيه نصا خاصا عنه عليه السلام ومعناه ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أول شئ بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت وروى أبو الوليد الازرقي في تاريخ مكة بسنده عن عطاء مرسلا لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لم يلو على شئ ولم يعرج ولا بلغنا أنه دخل بيتا ولا لهى بشئ حتى دخل المسجد فبدأ بالبيت فطاف به ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك ويستحب أن يغتسل لدخول مكة لحديث ابن عمر رضي الله عنهما كان لا يقدم مكة الا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا ويذكر أنه عليه السلام فعله في الصحيحين ويستحب للحائض والنفساء كما في غسل الاحرام ويدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف وبعد الالف همزة وهي الثنية العليا على درب المعلى وانما سن لانه يكون في دخوله مستقبل باب البيت وهو بالنسبة الى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة الى قاصده وكذا تقصد كرام الناس واذا خرج فمن السفلى لما سنذكره في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله ولا يضره ليلا دخلها أو نهارا) لما روى النسائي أنه عليه السلام دخلها ليلا ونهارا دخلها في حجه نهارا وليلا في عمرته وهما سواء في حق الدخول لا داعما به الاحرام ولانه دخول بلد وما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السراق ويقول عند دخوله اللهم أنت ربي وأنا عبدك جئت لأؤدي فرضك وأطلب رحمتك وألتمس رضاك متبعا لامرك راضيا بقضائك أسألك مسئلة المضطرين المشفقين من عذابك أن تستقبلني اليوم بعفوك وتحفظني برحمتك وتتجاوز عني بمغفرتك وتعينني على أداء فرائضك اللهم افتح لي أبواب رحمتك وأدخلني فيها وأعذني من الشيطان الرجيم وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مسجد وكل لفظ يقع به التضرع والخشوع ويستحب أن يدخل من باب بني شيبة منه دخل عليه السلام (قوله واذا عاين البيت كبر وهلل) ثلاثا ويدعو بما بدا له وعن عطاء أنه عليه السلام كان يقول اذا لقي البيت أعوذ برب البيت من الكفر والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ويرفع يديه ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب فان الدعاء مستجاب عند رؤية البيت (قوله ولم يعين محمد رحمه الله لمشاهد الحج شيأ من الدعوات لان توقيتها يذهب بالرقة) لانه يصير كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له متضرعا (وان تبرك بالمأثور منها فحسن) أيضا ولنسق نبذة منها في مواطنها ان شاء الله تعالى أسند البيهقي الى سعيد بن المسيب قال سمعت من عمر رضي الله عنه كلمة ما بقي أحد من الناس سمعها غيري سمعته يقول اذا رأى البيت اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام وأسند الشافعي عن ابن جريج أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رأى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما وبرا ومهابة وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتعظيما

(قوله واذا عاين البيت كبر وهلل) لئلا يتوهم ان الكعبة هي المقصودة بالعبادة والمعنى فيه ان العظمة والكبرياء لله تعالى وان المقصود تعظيم الله تعالى بواسطة تعظيم بيته ومعنى التهليل الاشارة الى قطع

وقوله (فاذا دخل مكة) واضح وقوله (وان تبرك بالمنقول منها) أي من الدعوات (فحسن) ومن المنقول أنه اذا وقع بصره على البيت يقول اللهم زد بيتك تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا ومهابة وزد من شرفه وكرمه وعظمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا ومهابة باسم الله والله أكبر وعن عطاء أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا لقي البيت أعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر

قال

 أو مسحه بالكف من السلمة بفتح السين

قال (ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل) لما روى أن النبي عليه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل (ويرفع يديه) لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر قال (واستلمه ان استطاع من غير أن يؤذي مسلما) لما روى أن النبي عليه السلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه

وتكريما وبرا ورواه الواقدي في المغازي موصولا حدثني ابن أبي سبرة عن موسى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه عليه السلام دخل مكة نهارا من كداء فلما رأى البيت قال الحديث ولم يذكر فيه رفع اليدين (قوله ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روى الخ) أما الابتداء بالحجر ففي حديث جابر الطويل المتقدم ما يدل عليه فارجع اليه ولانه لما كان أول ما يبدأ به الداخل الطواف لما قدمناه من قريب لزم أن يبدأ الداخل بالركن لانه مفتتح الطواف قالوا أول ما يبدأ به داخل المسجد محرما كان أو لا الطواف لا الصلاة اللهم الا ان دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف فوت المكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فيقدم كل ذلك على الطواف ثم يطوف فان كان حلالا فطواف تحية أو محرما بالحج فطواف القدوم وهو أيضا تحية الا أنه خص بهذه الاضافة هذا ان دخل قبل يوم النحر فان دخل فيه فطواف الفرض يغني كالبداءة بصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فبطواف العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم وأما التكبير والتهليل ففي مسند أحمد رحمه الله عن سعيد بن المسيب عن عمر أنه عليه السلام قال له انك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف ان وجدت خلوة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل وعند البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار اليه بشئ في يده وكبر وعند أبي داود أنه صلى الله عليه وسلم اضطبع فاستلم وكبر ورمل وقال الواقدي حدثني محمد بن عبد الله عن الزهري عن سالم بن عمر عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى الى الركن استلمه وهو مضطبع بردائه وقال باسم الله والله أكبر ايمانا بالله وتصديقا بما جاء به محمد ومن المأثور عند الاستلام اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله والله أكبر اللهم اليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل دعوتي وأقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك وأعذني من مضلات الفتن (قوله ويرفع يديه) يعني عند التكبير لافتتاح الطواف (لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن) تقدم في الصلاة وليس فيه استلام الحجر ويمكن أن يلحق بقياس الشبه لا العلة ويكون باطنهما في هذا الرفع الى الحجر كهيئتهما في افتتاح الصلاة وكذا يفعل في كل شوط اذا لم يستلمه (قوله واستلمه) يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يستلمه وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله لما في الصحيحين أن عمر رضي الله عنه جاء الى الحجر فقبله وقال اني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وروى الحاكم حديث عمر رضي الله عنه وزاد فيه فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه بلى يا أمير المؤمنين يضر وينفع ولو علمت تأويل ذلك من كتاب الله لعلمت انه كما أقول قال الله تعالى واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى فلما أقروا أنه الرب عز وجل وأنهم العبيد كتب ميثاقهم في رق وألقمه في هذا

شركة الغير في الالوهية وكمال العظمة والجلال (قوله واستلمه) أي ان استطاع استلم الحجر تناوله باليد أو القبلة أو مسحه بالكف من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر كذا في المغرب وعن عمر رضي الله عنه انه استلم الحجر وقال رأيت أبا القاسم بكي حفيا وعن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفته عليه وبكى طويلا ثم نظر فاذا هو بعمر فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات وان عمر رضي الله عنه في خلافته لما أتى الحجر الاسود وقف فقال أما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله

وكسر اللام وهي الحجر وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وروى أن عمر رضي الله عنه في خلافته أتى الحجر الاسود ووقف فقال أما اني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك فبلغ مقالته عليا رضي الله عنه فقال أما ان الحجر ينفع فقال له عمر وما منفعته يا ختن رسول الله فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى لما أخذ الذرية من ظهر آدم عليه السلام

قال المصنف واستلمه أن استطاع) أقول قال ابن الهمام يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل يستلمه وكيفيته أن يضع يده على الحجر ويقبله ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته وقال رأيت عمر رضي الله عنه قبله وسجد عليه ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وصححه الا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية من المشاهير ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه اه ونحن نقول لكن ما رواه لا يدل على هذه الكيفية

وقال لعمر رضي الله عنه انك رجل أيد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب قال (وان أمكنه أن يمس الحجر شيأ في يده) كالعرجون وغيره (ثم قبل ذلك فعل) لما روى أنه عليه السلام طاف على راحلته

الحجر وانه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان يشهدان وافاده فهو أمين الله تعالى في هذا الكتاب فقال له عمر رضي الله عنه لا أبقاني الله بارض لست بها يا أبا الحسن وقال ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فانهما لم يحتجا بابي هرون العبدي ومن غرائب المتون ما في ابن أبي شيبة في آخر مسند أبي بكر رضي الله عنه عن رجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم وقف عند الحجر فقال اني لاعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله ثم حج أبو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر فقال اني لاعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك فليراجع اسناده فان صح يحكم ببطلان حديث الحاكم لبعد أن يصدر هذا الجواب عن علي رضي الله عنه أعني قوله بل يضر وينفع بعد ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يضر ولا ينفع لانه صورة معارضة لا جرم أن الذهبي قال في مختصره عن العبدي انه ساقط وعمر رضي الله عنه انما قال ذلك أو النبي صلى الله عليه وسلم ازالة لوهم الجاهلية من اعتقاد الحجارة التي هي الاصنام ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته وقال رأيت عمر رضي الله عنه قبله ثم سجد عليه ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وصححه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر وصححه يحمل على انه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر الا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه (قوله وقال لعمر) في رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات (قوله وان أمكنه أن يمس الحجر شيأ في يده) أو يمسه بيده (ويقبل ما مس به فعل) أما الاول فلما أخرج الستة الا الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لان يراه الناس وليشرف وليسألوه فان الناس غشوه وأخرجه البخاري عن جابر الى قوله لان يراه الناس وروى مسلم عن أبي الطفيل رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن وههنا اشكال حديثي وهو أن الثابت بلا شبهة أنه عليه السلام رمل في حجة الوداع في غير موضع ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع اليه وهذا ينافي طوافه على الراحلة فان أجيب بحمل حديث الراحلة على العمرة دفعه حديث عائشة رضي الله عنها في مسلم طاف عليه السلام في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية أن يصرف الناس عنه ومرجع الضمير فيه ان احتمل كونه الركن يعني أنه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم توقيرا له أن يزاحم لكنه يحتمل كون مرجعه النبي صلى الله عليه وسلم يعني لو لم يركب لانصرف الناس عنه لان كل من رام الوصول اليه لسؤال أو لرؤية لاقتداء لا يقدر لكثرة الخلق حوله فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما والجواب أن في الحج للآفاقي أطوفة فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذي يفيده حديث جابر الطويل لانه حكى ذلك الطواف الذي بدأ به أول دخوله مكة كما يفيده سوقه

صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك فبلغ مقاله عليا رضي الله عنه فقال أما ان الحجر ينفع فقال له عمر وما منفعته يا ختن رسول الله فقال سمعت رسول الله عليه السلام يقول ان الله تعالى لما أخذ الذرية من ظهر آدم وقررهم بقوله ألست بربكم قالوا بلى أودع اقرارهم الحجر فمن استلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الاقرار والحجر

واستلم

وقررهم بقوله تعالى ألست بربكم قالوا بلى أودع اقرارهم الحجر فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة وقوله (انك رجل أيد) أي قوي والعرجون أصل الكباسة وقوله (واستلم الاركان) يعني الحجر الاسود والركن اليماني وانما جمعه باعتبار تكرر الاشواط وانما قلناه لانه ذكر في الكتاب بعد هذا فانه لا يستلم غيرهما والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم عود معوج الرأس كالصولجان

(قوله وانما جمعه باعتبار تكرر الاشواط) أقول أو أطلق الجمع على المثنى

واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيأ من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه الصلاة والسلام قال (ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطبع رداءه قبل ذلك فيطوف بالبيت سبعة أشواط) لما روى أنه عليه السلام استلم الحجر ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة أشواط (والاضطباع أن يجعل رداءه تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه الايسر) وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال (ويجعل طوافه من وراء الحطيم) وهو اسم لموضع فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت أي كسر وسمي حجرا لانه حجر منه أي منع وهو من البيت

للناظر فيه فان قلت فهل يجمع بين ما عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم انما طاف راكبا ليشرف ويراه الناس فيسألوه وبين ما عن سعيد بن جبير أنه انما طاف كذلك لانه كان يشتكي كما قال محمد أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان أنه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لا يصعد ويصعد حماد المروة وعكرمة لا يصعدها فقال حماد يا أبا عبد الله ألا تصعد الصفا والمروة فقال هكذا كان طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حماد فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له ذلك فقال انما طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته وهو شاك يستلم الاركان بمحجن فطاف بين الصفا والمروة على راحلته فمن أجل ذلك لم يصعد اه فالجواب بان يحمل ذلك على أنه كان في العمرة فان قلت قد ثبت في مسلم عن ابن عباس انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل بالبيت ليرى المشركين قوته وهذا لازم أن يكون في العمرة اذ لا مشرك في حجة الوداع بمكة فالجواب نحمل كلا منهما على عمرة غير الاخرى والمناسب حديث ابن عباس كونه في عمرة القضاء لان الاراءة تفيده فليكن ذلك الركوب للشكاية في غيرها وهي عمرة الجعرانة وستعقل بعد عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب الفوات ان شاء الله تعالى وأما الثاني ففي الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم يقبل يده وقال ما تركته منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله وذكر في فتاوى قاضيخان مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد (قوله فان لم يستطع شيأ من ذلك) أي من التقبيل والمس باليد أو بما فيها (استقبله) ويرفع يديه مستقبلا بباطنهما اياه (وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم) ويفعل في كل شوط عند الركن الاسود ما يفعله في الابتداء (قوله ثم أخذ عن يمينه الخ) أما الاخذ عن اليمين ففي مسلم عن جابر لما قدم عليه السلام مكة بدأ بالحجر فاستلمه ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى أربعا وأما حديث الاضطباع ففي أبي داود عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى سكت عنه أبو داود وحسنه غيره وأخرج هو والترمذي وابن ماجه عن يعلى بن أمية طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطبعا ببرد أخضر حسنه الترمذي وسمي اضطباعا افتعالا من الضبع وهو العضد وأصله اضتباع لكن قد عرف أن تاء الافتعال تبدل طاء اذا وقعت اثر حرف اطباق وينبغي أن يضطبع قبل الشروع في الطواف بقليل ويجب حمل الرمل في حديث الجعرانة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الجمع الذي قدمناه ويقول اذا أخذ في الطواف عند محاذاة الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود والباب من الكعبة اللهم اليك مددت

يشهد له يوم القيامة وفي رواية مناسك البزدوي فقررهم انه الرب وهم العبيد ثم كتب ميثاقهم في رق فقال له افتح فاك فالقمه ذلك الرق فقال تشهد لمن وافاك بالموافاة يوم القيامة واستلام الحجر للطواف بمنزلة التكبير للصلاة ليبدأ به الطواف العرجون العذق الذي يعوج ويقطع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابسا الجن بالتحريك الاعوجاج والمحجن كالصولجان وهو عود معوج الرأس (قوله واستلم الاركان بمحجنه) أراد بالاركان الحجر الاسود والركن اليماني وجمعه باعتبار تكرر الاشواط وانما قلناه لانه ذكر في الكتاب بعيد هذا فانه لا يستلم غيرهما ثم أخذ عن يمينه أي يمين نفسه وهو يمين الطائف ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو اسم لموضع بينه وبين البيت فرجة وتسميته بالحطيم على انه محطوم من البيت أي منكسر منه فعيل بمعنى

وقوله (وان لم يستطع شيأ من ذلك استقبل وكبر وهلل) قيل يجعل باطن كفيه الى الحجر دون السماء ولا يجعل باطن كفيه الى السماء كما كان يفعل في سائر الادعية لان في حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه الى الحجر فكذا في البدل وقوله (ثم أخذ عن يمينه) بيان لبداءة الطواف وهو من الحجر فان افتتح من غيره لم يذكره محمد في الاصل واختلف المتأخرون فيه فقال بعضهم لا يجوز وهكذا ذكر في الرقيات ووجهه أن الامر بالطواف مجمل في حق البداءة فالتحق فعل النبي عليه السلام بيانا له فتفترض البداءة به وقال آخرون يجوز لان الامر بالطواف مطلق لكن السنة ما ذكر في الكتاب وانما قيد باليمين لانه لو أخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة أشواط لا يعتد بطوافه عندنا ويعيده ما دام بمكة وان رجع الى أهله قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي يعتد بطوافه وقوله (وقد اضطبع رداءه) قال في المغرب الصواب بردائه وفي الصحاح انما سمي هذا الصنيع بذلك لابداء الضبعين وهو التأبط أيضا

لقولة عليه السلام في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها فان الحطيم من البيت فلهذا يجعل الطواف من

يدي وثبماء ندك عظمت رغبتي فاقبل دعوتي وأقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك وأعذني من مضلات الفتن اللهم ان لك على حقوقا فتصدق بها على وعند محاذاة الباب يقول اللهم هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن أمنك وهذا مقام العائذ بك من النار يعني نفسه لا ابراهيم عليه السلام أعوذ بك من النار فاعذني منها واذا أتى الركن العراقي وهو الركن الذي من الباب اليه قال اللهم اني أعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق وسوء المنقلب في المال والاهل والولد واذا حاذى الميزاب قال اللهم اني أسألك ايمانا لا يزول ويقينا لا ينفد ومرافقة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم اللهم أظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك واسقني بكأس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا أظمأ بعدها أبدا واذا حاذى الركن الشامي وهو الذي من العراقي اليه قال اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور واذا أتى الركن اليماني وهو الذي من الشامي اليه قال اللهم اني أعوذ بك من الكفر وأعوذ بك من الفقر وأعوذ بك من عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات وأعوذ بك من الخزي في الدنيا والآخرة وأسند الواقدي في كتاب المغازي عن عبيد الله بن السائب المخزومي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيما بين الركن اليماني والاسود ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار * واعلم أنك اذا اردت أن تستوفي ما أثر من الادعية والاذكار في الطواف كان وقوفك في أثناء الطواف أكثر من مشيك بكثير وانما أثرت هذه في طواف فيه تأن ومهلة لا رمل ثم وقع لبعض السلف من الصحابة والتابعين أن قال في موطن كذا كذا ولآخر في آخر كذا ولآخر في نفس أحدهما شيأ آخر فجمع المتأخرون الكل لا أن الكل وقع في الاصل لواحد بل المعروف في الطواف مجرد ذكر الله تعالى ولم نعلم خبرا روي فيه قراءة القرآن في الطواف وروى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولا يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم محيت عنه عشر سيآت وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وسنذكر فروعا تتعلق بالطواف نذكر فيها حكم قراءة القرآن (قوله لقوله عليه السلام) في الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجر أمن البيت هو قال نعم قلت فما بالهم لم يدخلوه في البيت قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت فما شأن بابه مرتفعا قال فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤا ويمنعوا من شاؤا ولولا أن قومك حديث عهد بكفر وأخاف أن تنكره قلوبهم لنظرت أن أدخل الحجر بالبيت وأن ألزق بابه بالارض وفي سنن أبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها كنت أحب أن أدخل البيت وأصلي فيه فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فادخلني في الحجر فقال صلي في الحجر اذا أردت دخول البيت فانما هو قطعة من البيت وان قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت قال الترمذي حسن صحيح وكان عبد الله بن الزبير هدمه في خلافته وبناه على ما أحب عليه السلام أن يكون فلما قتل أعاده الحجاج على ما كان يحبه عبد الملك بن

مفعول وقيل بمعنى فاعل أي حاطم كالعليم بمعنى العالم وبيانه ماجاء في الحديث من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله (قوله لقوله عليه السلام في حديث عائشة رضي الله عنها) وهو ما روي ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان فتح الله مكة على رسول الله أن تصلي في البيت ركعتين فصدها خزنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام فان من تعظيمه أن لا تفتح أبوابه في الليالي فاخذ رسول الله بيدها وأدخلها الحطيم فقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة وأظهرت بناء الخليل وأدخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فلم يعش ولم يفرغ لذلك أحد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن الزبير وكان سمع الحديث ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل وبنى البيت

ورائه

وقوله (في حديث عائشة) يعني ما روي أن عائشة نذرت ان فتح الله مكة على رسوله صلى الله عليه وسلم أن تصلي في البيت ركعتين فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا أن قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت وأظهرت قواعد الخليل عليه السلام وأدخلت الحطيم في البيت وألصقت العتبة بالارض وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك ولم يعش ولم يتفرغ لذلك أحد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن الزبير وكان سمع الحديث منها ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل عليه السلام وبنى البيت على قواعد الخليل بحضر من الناس وأدخل الحطيم في البيت فلما اقتل كره الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير فنقض بناءها وأعاده على ما كان عليه في الجاهلية واذا كان الحطيم من البيت فلابد من دخوله في الطواف وباقي كلامه واضح

ورائه حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز الا أنه اذا استقبل الحطيم وحده لا تجزيه الصلاة لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا والاحتياط في الطواف أن يكون وراءه قال (ويرمل في الثلاثة الاول من الاشواط) والرمل أن يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا أضناهم حمى يثرب ثم

مروان قال عبد الملك لسنا من تخليط أبي خبيب في شيء فهدمها وبناها على ما كانت عليه فلما فرغ جاءه الحرث بن أبي ربيعة المعروف بالقباع وهو أخو عمر بن أبي ربيعة الشاعر ومعه رجل آخر فحدثاه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث المتقدم فندم وجعل ينكت الارض بمخصرة في يده ويقول وددت أني تركت أبا خبيب وما عمل من ذلك ذكر السهيلي هذا وليس الحجر كله من البيت بل ستة أذرع منه فقط لحديث عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستة أذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم (قوله لا يجوز) أي لا يحل له ذلك فتجب اعادة كله ليؤديه على وجهه المشروع فان لم يفعل بل أعاد على الحجر فقط ودخل الفرجتين جاز وان لم يفعل حتى رجع الى أهله فسيأتي في باب الجنايات ان شاء الله تعالى ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل الى بابهما ففي الغاية لا يعتد بعوده شوطا لانه منكوس اه وهو بناء على أن طواف المنكوس لا يصح لكن المذهب الاعتداد به ويكون تاركا للواجب فالواجب هو الاخذ في الطواف من جهة الباب فيكون بناء الكعبة على يسار الطائف فتركه ترك واجب فانما وجب الاثم فيجب اعادته مادام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والافتتاح من غير الحجر اختلف فيه المتأخرون قيل لا يجزيه لان الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بيانا وقيل يجزيه لانها مطلقة لا مجملة غير أن الافتتاح من الحجر واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط (قوله لان فرضية التوجه) تقدم مثله في عدم جواز التيمم على أرض تنجست ثم جفت وتقدم البحث فيه بان قطعية التكليف بفعل يتعلق بشيء لا يتوقف الخروج عن عهدته على القطع بذلك الشيء بل ظنه كاف للقطع بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء ثم يخرج عن عهدته القطع باستعمال ما يظن طهارته منه ويجاب بان الاصل عدم الانتقال عن الشغل المقطوع به الا بالقطع به غير أن ما لم يوجد فيه طريق للقطع يكتفى فيه بالظن ضرورة كحال الماء فانه لا يتيقن بطهارته الا حال نزوله من السماء وكونه في البحر وماله حكمه وليس يتمكن كل أحد من تحصيل ذلك في كل تطهير بخلاف التوجه والتيمم والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وكان سببه الخ) في الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وقد وهنتهم حمى يثرب فقال المشركون انه يقدم عليكم قوم قد وهنتهم الحمى ولقوا منها شدة فجلسوا مما يلي الحجر فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يرملوا ثلاثة أشواط ويمشوا بين الركنين ليرى المشركون جلدهم فقال المشركون هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم هم أجلد من كذا وكذا وقال ابن عباس ولم يمنعهم أن يرملوا الاشواط كلها الا الابقاء عليهم اه ويعني بالركنين اليماني والاسود كما في أبي داود كانوا اذا بلغوا الركن اليماني وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم فيرملون يقول المشركون كانهم الغزلان قال ابن عباس فكانت سنة فعن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير وعطاء الى أنه لا رمل بين الركنين وذهب ابن عباس رضي الله عنهما فيما نقل عنه الى أنه لا رمل أصلا ونقله الكرماني عن بعض مشايخنا وفي الصحيحين عن أبي الطفيل قال قلت لابن عباس يزعم قومك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وأن ذلك سنة قال صدقوا وكذبوا قلت ما صدقوا

على قواعد الخليل عليه وعلى نبينا السلام وأدخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء البيت على ما فعله ابن الزبير فنقض بناء الكعبة وأعاده على ما كان عليه في الجاهلية فاذا ثبت ان الحطيم من البيت والطواف بالبيت ينبغي أن يكون طوافه من وراء الحطيم لا يقال لو استقبل الحطيم في الصلاة لا تجوز صلاته ولو كان من

قال (ويرمل في الثلاثة الاول) قال ابن عباس لا رمل في الطواف وانما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء وهو أنه عليه السلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صده المشركون عن البيت فصالحهم على أن ينصرف ثم يرجع في العام الثاني ويدخل مكة بغير سلاح فيعتمر ويخرج فلما قدم في العام الثاني أخلوا له البيت ثلاثة أيام وصعدوا الجبل وطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه فسمع بعض المشركين يقول لبعض أضناهم حمى يثرب فاضطبع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمل وقال لاصحابه رحم الله امرأ أرى من نفسه قوة فاذا كان ذلك لاظهار الجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلا معنى للرمل فلهذا كرهه ابن عباس هو سببه ولكنه صار سنة بذلك السبب وبقي بعد زواله روى جابر وابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاث الاول ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع

بقي الحكم بعدز وال السبب في زمن النبي عليه السلام و بعده قال (و يمشي في الباقي على هينته) على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله عليه السلام (والرمل من الحجر الى الحجر) هو المنقول من رمل النبي عليه السلام (فان زحمه الناس في الرمل قام فاذا وجد مسلكا رمل) لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له قال (و يستلم الحجر كلما مر به ان استطاع) لان أشواط الطواف كركعات الصلاة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر وان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل على ما ذكرنا (و يستلم الركن اليماني)

وكذبوا قال صدقوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل وكذبوا ليس سنة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم مكة فقال المشركون ان محمدا وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا بالبيت من الهزال وكانوا يحسدونه فامرهم عليه السلام أن يرملوا ثلاثا ويمشوا أربعا فاشار المصنف الى خلاف الفريقين بقوله ثم بقي الحكم بعدز وال السبب في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم و بعده و بقوله والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول أما أنه بقي الحكم بعدز وال السبب في زمنه عليه السلام و بعده فلحديث جابر الطويل أنه رمل في حجة الوداع وتقدم الحديث وكذا الصحابة بعده والخلفاء الراشدون وغيرهم وأخرج البخاري عن ابن عمر أن عمر قال مالنا وللرمل انما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ثم قال شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب أن نتركه وأخرج أبو داود وابن ماجه عن زيد بن أسلم عن أبيه قال سمعت عمر رضي الله عنه يقول فيم الرمل وكشف المناكب وقد أعز الله تعالى الاسلام ونفى الكفر وأهله ومع ذلك فلا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما أنه من الحجر الى الحجر منقولا ففي مسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر قال رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجر الى الحجر ثلاثا ومشى أربعا وأخرج مسلم والترمذي عن جابر مثله وفي مسند الامام أحمد عن أبي الطفيل عامر بن واثلة أنه عليه الصلاة والسلام رمل ثلاثا من الحجر الى الحجر وفي آثار محمد بن الحسن مرسلا أخبرنا أبو حنيفة رحمه الله عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي أن النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الحجر الى الحجر فهذه تقدم على ذلك لانها مثبتة وذلك ناف وأيضا فانما في ذلك الاخبار عن الصحابة رضي الله عنهم والمخبر عنه في هذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ما فسر المصنف الرمل به هو ما فسر به في المبسوط وقيل هو اسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وهذا والرمل بالقرب من البيت أفضل فان لم يقدر فهو بالبعد من البيت أفضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه ولو مشى شوطا ثم تذكر لا يرمل الا في شوطين وان لم يذكر في الثلاثة لا يرمل بعد ذلك (قوله و يستلم الحجر كلما مر به) ذكر في وجهه المعنى دون المنقول وهو الحاق الاشواط بالركعات فيما يفتتح به العبادة وهو الاستلام يفتتح به كل شوط كالتكبير في الصلاة وهو قياس شبه لاثبات استحباب شيء وفتح بابه قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة لكن فيه المنقول وهو ما في مسند أحمد والبخاري وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار اليه بشيء في يده وكبر (قوله وان لم يستطع الاستلام) أي كلما مر (استقبل وكبر وهلل) ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في كل مبدا شوط فان لاحظنا ما رواه من قوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن ينبغي أن ترفع للعموم في استلام الحجر وان لاحظنا عدم صحة هذا اللفظ فيه وعدم تحسينه بل القياس المتقدم لم يفد ذلك اذ لا رفع مع ما به الافتتاح فيها الا في الاول

البيت لجازت لانا نقول كون الحطيم من البيت انما ثبت بخبر الواحد وفرضية استقبال الكعبة ثبت بالنص فلا يتأدى بما ثبت بخبر الواحد فالحاصل انه يحتاط في الصلاة والطواف جميعا (قوله والرمل من الحجر الى الحجر) وهذا عندنا وقال سعيد بن جبير لا رمل بين الركن اليماني والحجر وروي في بعض الآثار ان النبي عليه السلام كان يرمل من الحجر الى الركن اليماني لان المشركين كانوا يطلعون عليه فاذا تحول الى الجانب الآخر حال البيت بينه و بينهم فكان لا يرمل لكنا نأخذ بحديث جابر وابن عمر رضي الله عنهم أنه عليه السلام رمل

وقوله (و يمشي في الباقي على هينته) أي على السكينة والوقار فعلة من الهون (والرمل من الحجر الى الحجر) أي من الحجر الاسود الى الحجر الاسود (فان زحمه الناس في الرمل قام) يعني وقف ولا يطوف بدون الرمل في تلك الثلاث وقوله (و يستلم الركن اليماني) واليمن خلاف الشأم لانها بلاد على يمين الكعبة والنسبة اليها يمني بتشديد الياء أو يمان بالتخفيف على تعويض الالف من احدى ياءي النسبة

وهو

وهو حسن في ظاهر الرواية وعن محمد رحمه الله أنه سنة ولا يستلم غيرهما فان النبي عليه السلام كان يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما (و يختم الطواف بالاستلام) يعني استلام الحجر قال (ثم يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين أو حيث تيسر من المسجد) وهي واجبة عندنا وقال الشافعي رحمه الله سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله عليه الصلاة والسلام وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين والامر للوجوب (ثم يعود الى الحجر

واعتقادي أن هذا هو الصواب ولم أر عنه عليه السلام خلافه (قوله وعن محمد أنه سنة) هذا هو مقابل ظاهر الرواية في قوله وهو حسن في ظاهر الرواية ويقبله مثل الحجر وحديث ابن عمر من رواية الجماعة الا الترمذي لم أر النبي صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد يتوهم اذ ليس فيه سوى اثبات رؤيته استلامه عليه السلام للركنين ومجرد ذلك لا يفيد كونه على وجه المواظبة ولا سنة دونها غير أنا علمنا المواظبة على استلام الاسود من خارج فقلنا باستنانه فيكون مجرد حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية وكذا ما في مسلم عن ابن عمر ما تركت استلام هذين الركنين اليماني والحجر الاسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما فانه لا يزيد على أنه رآه يستلمه فلم يتركه هو وذلك قد يكون محافظة منه على الامر المستحب وكذا ما عن ابن عمر أنه عليه السلام قال مسح الركن اليماني والركن الاسود يحط الخطايا حطا رواه أحمد والنسائي قال هذا ندب والمندوب من المستحب نعم ما في الدارقطني عن ابن عمر كان عليه السلام يقبل الركن اليماني و يضع يده عليه وأخرجه عن ابن عباس رضي الله عنهما وقال و يضع خده عليه ظاهر في المواظبة وأظهر منه ما عن ابن عمر كان عليه السلام لا يدع أن يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه رواه أحمد وأبو داود وعن مجاهد من وضع يده على الركن اليماني ثم دعا استجيب له وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام قال وكل بالركن اليماني سبعون ألف ملك فمن قال اللهم اني أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا آمين و يستحب الاكثار من هذا الدعاء لانه جامع لخيرات الدنيا والآخرة (قوله ولنا قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين) لم يعرف هذا الحديث نعم فعله عليه السلام لهما ثابت في الصحيحين وجميع كتب الحديث الا أن مفيد الوجوب من الفعل أخص من مطلق الفعل اذ هو يفيد المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة وقد يثبت استدلالا بما يستقل باثبات نفس المطلوب فيثبتان معا وهو بما تقدم من حديث جابر الطويل أنه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى نبه بالتلاوة قبل الصلاة على أن صلاته هذه امتثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب أي بالمعنى المصطلح و يلزمه حكمنا بمواظبته من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب وفي الصحيحين من حديث ابن عمر كان عليه السلام اذا طاف في الحج والعمرة أول ما يقدم فانه يسعى ثلاثة أطواف و يمشي أربعا ثم يصلي سجدتين وهو لا يفيد عموم فعله اياهما عقيب كل طواف وروى عبد الرزاق مرسلا أخبرنا مندل عن ابن جريج عن عطاء أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي لكل أسبوع ركعتين وفي البخاري تعليقا قال

في الثلاثة الاول من الحجر الى الحجر (قوله كان يستلم هذين الركنين) أي الركن اليماني والحجر الاسود المقام بالفتح موضع القيام ومنه مقام ابراهيم وهو الحجر الذي فيه أثر قدميه (قوله وهي واجبة عندنا وعند الشافعي رحمه الله سنة) لان الصلاة ليست من الطواف بل هي قربة معلومة في نفسها فكانت سنة لان دليل الوجوب معدوم ولنا ما روي أنه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى المقام وصلى ركعتين وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فبين ان المراد به ركعتا الطواف والامر للوجوب فان قيل هو أمر باتخاذ البقعة مصلى وليس فيه أمر بالصلاة قلنا اتخاذ البقعة مصلى ليس الينا وانما الصلاة الينا وقد كان مصلى قبله فان قيل قوله عليه السلام للاعرابي بعد ما علمه خمس صلوات وقال هل على غيرهن قال لا الا ان تتطوع يقتضي أن لا تكون واجبة قلنا ترك ظاهره فان صلاة العيدين والجنازة واجبة فان قيل ينبغي أن يكون فرضا قضية للامر قلنا هي

وقوله (حسن) أي مستحب وقوله (ثم يأتي المقام) أي مقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام وهو الحجر الذي فيه أثر قدميه (وهي واجبة) أي الصلاة عند المقام واجبة (عندنا وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله صلى الله عليه وسلم وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين والامر للوجوب) واعترض بوجهين أحدهما أن هذا الحديث لا أصل له في كتب الحديث والثاني أن حديث الاعرابي وهو أنه عليه السلام حين علم الاعرابي الصلوات الخمس وقال له هل علي غيرهن قال لا الا أن تطوع يعارضه وهو أقوى منه فكيف يفيد الوجوب وأجيب عن الاول بأن الراوي اذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدح فيه وعن الثاني بأن حديث الاعرابي متروك الظاهر فانا أجمعنا على أن صلاة الجنازة وصلاة العيدين واجبة وليس في هذا الحديث بيانها و يحتمل أن يكون حديث الاعرابي قبل هذا الحديث

(قوله وأجيب عن الاول بأن الراوي اذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدح فيه) أقول وسيجيء في أول أدب القاضي أيضا

فيستلمه) لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر والاصل أن كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا لم يكن بعده سعي قال (وهذا الطواف طواف القدوم) ويسمى طواف التحية (وهو سنة وليس بواجب) وقال مالك رحمه الله انه واجب لقوله عليه السلام من أتى البيت فليحيه بالطواف ولنا أن الله تعالى أمر بالطواف والامر المطلق

اسمعيل قلت للزهري ان عطاء يقول تجزيه المكتوبة من ركعتي الطواف فقال السنة أفضل لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم أسبوعا قط الا صلى ركعتين وقول شذوذ منا ينبغي أن تكونا واجبتين عقب الطواف الواجب لا غير ليس بشئ لاطلاق الادلة ويكره وصل الاسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وسنذكر تمام هذا في فروع تتعلق بالطواف ان شاء الله تعالى ويتفرع على الكراهة أنه لو نسيهما فلم يتذكر الا بعد أن شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا لانه دخل فيه فيلزمه اتمامه وعليه لكل أسبوع منهما ركعتان آخر الا انه لو ترك الاسبوع الثاني بعد أن طاف منه شوطا أو شوطين واشتغل بركعتي الاسبوع الاول لاخل بالسنتين بتفريق الاشواط في الاسبوع الثاني لان وصل الاشواط سنة وترك ركعتي الاسبوع الاول عن موضعهما فان الركعتين واجبتان وفعلهما في موضعهما سنة ولو مضى في الاسبوع الثاني فأتمه لاخل بسنة واحدة فكان الاخلال باحداهما أولى من الاخلال بهما كذا في مناسك الكرماني ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه ويستحب أن يدعو بعد ركعتي الطواف بدعاء آدم عليه السلام اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي اللهم اني أسألك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لا يصيبني الا ما كتبت علي ورضني بما قسمت لي فاوحى الله اليه اني قد غفرت لك ولن يأتي أحد من ذريتك يدعو بمثل ما دعوتني به الا غفرت ذنوبه وكشفت همومه ونزعت الفقر من بين عينيه وأتجرت له كل تاجر وأتته الدنيا وهي راغمة وان كان لا يريدها (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى ركعتين عاد الى الحجر) تقدم في حديث جابر الطويل وقوله والاصل الخ استنباط أمر كلي من فعله هذا وهو ظاهر الوجه ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج الى الصفا فيشرب منها ويتضلع ويفرغ الباقي في البئر ويقول اللهم اني أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء وسنعقد للشرب منها فصلا عند ذكر المصنف الشرب منها عقيب طواف الوداع نذكر فيه ان شاء الله تعالى ما فيه مقنع ثم يأتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي والتزامه أن يتشبث به ويضع صدره وبطنه عليه وخده الايمن ويضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين (قوله وهو سنة) أي للآفاقي لا غير (قوله لقوله عليه السلام من أتى البيت فليحيه) هذا غريب جدا ولو ثبت كان الجواب بان هناك قرينة تصرف الامر عن الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الامر وهو التحية فانه ماخوذ في مفهومها التبرع لانها في اللغة عبارة عن اكرام يبدأ به الانسان على سبيل التبرع كلفظ التطوع فلو قال تطوع أفاد الندب فكذا اذا قال حيه بخلاف قوله تعالى فحيوا باحسن منها لانه وقع جزاء لا ابتداء فلفظة التحية فيه من مجاز المشاكلة مثل جزاء سيئة سيئة وهذا هو الجواب الثاني في الكتاب وأما الجواب الذي تضمنه الدليل القائل ان الامر بالطواف لا يقتضي التكرار في

مؤولة فقيل مقام ابراهيم هو الموضع الذي جعل فيه المسجد الحرام فامرنا باتخاذ ذلك مسجدا (قوله لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به) لان السعي مرتب على الطواف فكان متصلا بالاشواط والسنة أن يستلم بين كل شوطين فكذا بين الطواف والسعي فكما يفتتح طوافه باستلام الحجر فكذا يفتتح السعي باستلام الحجر فاما اذا لم يكن بعده سعي فلا يعود الى استلام الحجر فيه بعد الصلاة لان الطواف الذي ليس بعده سعي عبادة وقد تم فراغه منها حين فرغ من الركعتين فلا معنى للعود الى ما بدأ به الطواف (قوله ويسمى طواف التحية) وله أربعة أسام هذان وطواف اللقاء وطواف أول العهد

وقوله (وهذا الطواف طواف القدوم) هذا الطواف له أربعة أسماء طواف القدوم وطواف التحية وطواف اللقاء وطواف أول العهد وقوله (وهو سنة) ظاهر

لا

لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب (وليس على أهل مكة طواف القدوم) لانعدام القدوم في حقهم قال (ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته) لما روى أن النبي عليه السلام صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله ولان الثناء والصلاة يقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والرفع سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود ويخرج الى الصفا من أي باب شاء وانما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا لانه كان أقرب الابواب الى الصفا لا أنه سنة قال (ثم ينحط نحو المروة ويمشي على هينته فاذا بلغ بطن الوادي يسعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يمشي على هينته حتى

قوله تعالى وليطوفوا وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع فلا يكون غيره كذلك فانما يفيد لو ادعى في طواف القدوم الركنية بدعوى الافتراض لكنه ليس مدعاه (قوله ثم يخرج الى الصفا) مقدما رجله اليسرى حال الخروج من المسجد قائلا باسم الله والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك وأدخلني فيها وأعذني من الشيطان (قوله ويكبر ويهلل) وفي الاصل قال فيحمد الله ويثني عليه ويكبر ويهلل ويلبي ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو الله لحاجته وقدمنا من حديث جابر الطويل قوله فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده أنجز وعده ونصر عبده وأعز جنده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل ذلك ثلاث مرات ومن المأثور أن يقول لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ويرفع يديه جاعلا باطنهما الى السماء كما للدعاء ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو وفي البدائع الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شئ عليه ويقول في هبوطه اللهم استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته وأعذني من مضلات الفتن برحمتك يا أرحم الراحمين فاذا وصل الى بطن الوادي بين الميلين الاخضرين قال رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الاعز الاكرم يؤثر ذلك عن ابن عمر ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا وأما أنه عليه السلام خرج من باب بني مخزوم فاسنده الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد الى الصفا من باب بني مخزوم وأسند أيضا عن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم الى أن قال ثم خرج من باب الصفا وروى

(قوله وفيما رواه سماه تحية) وهو دليل الاستحباب لان التحية في اللغة اسم لاكرام يبتدأ به الانسان على سبيل التبرع فلا يدل على الوجوب وان كان على صيغة الامر كما في قوله اكرموا الشهود فان قيل يشكل على هذا قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها وجواب السلام واجب وان كان بلفظ التحية قلنا فيه وجهان أحدهما ان الجواب المقيد بالاحسن ليس بواجب فكانت التحية بمعنى الاحسن والثاني ان لفظ التحية هنا خرج على طريق المطابقة لقوله تعالى واذا حييتم فلا يدل على عدم الوجوب (قوله ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه) وذكر في التحفة والمفرد بالحج اذا طاف طواف اللقاء تحية للبيت فالافضل له أن لا يسعى بين الصفا والمروة لان طواف اللقاء سنة والسعي واجب فما ينبغي أن يجعل الواجب تبعا للسنة ولكن يؤخر الى طواف الزيارة لانه ركن والواجب يجوز أن يجعل تبعا للفرض ومتى أخر السعي عن طواف اللقاء فانه لا يرمل فيه وانما الرمل سنة في طواف يعقبه السعي عرفناه بالنص بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ولكن العلماء رخصوا في السعي عقيب طواف اللقاء لان يوم النحر وهو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فكان فيه تخفيف بالناس (قوله يسعى بين الميلين الاخضرين) روى جابر ان النبي عليه السلام لما

وقوله (وفيما رواه سماه تحية) جواب عن استدلال مالك بالحديث وهذا لان التحية في اللغة اسم لاكرام يبتدئ به الانسان على سبيل التبرع فلا يدل على الوجوب وان كان على صيغة الامر كما في قوله أكرموا الشهود فان قيل قوله تعالى فحيوا باحسن منها ورد بلفظ التحية ورد السلام واجب أجيب بان المأمور به الاحسن وهو ليس بواجب سلمناه ولكن ذكر لفظ التحية وقع بطريق المشاكلة وقوله (وليس على أهل مكة) ظاهر وقوله (ثم يخرج الى الصفا) ظاهر وقال في التحفة تاخير السعي بين الصفا والمروة الى طواف الزيارة أولى لكونه واجبا فجعله تابعا للفرض أولى لكن العلماء رخصوا في اتيان السعي عقيب طواف القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فكان في جعله تابعا للسنة وهو طواف القدوم تخفيف على الناس وقوله (ثم ينحط) أي ينزل (نحو المروة ويمشي على هينته) أي على السكينة والوقار (فاذا بلغ بطن الوادي سعى بين الميلين الاخضرين) روى جابر لما صعد النبي صلى الله عليه وسلم على الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده أنجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرأ مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة فلما انصبت قدماه في بطن الوادي سعى حتى التوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الاعز الاكرم

وقوله (ويفعل كمافعل على الصفا) أى من التكبير والتهليل والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والدعاء لحاجته وقوله (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة) فيه اشارة الى نفى قول الطحاوى انه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا الى الصفا وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطا آخر والاصح ماذكر فى الكتاب لان رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام طاف بينهما سبعة أشواط وعلى ماقاله الطحاوى يصير أربعة عشر شوطا كذا فى المبسوط فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعى حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعى أجيب بان الطواف دوران لا يتأتى الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعى فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضى عوده على بدئه وقوله (لما روينا) اشارة الى قوله ويسعى فى بطن الوادى وقوله (وانما يبدأ بالصفا) ظاهر

يأتى المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا) لما روى أن النبى عليه السلام نزل من الصفا وجعل يمشى نحو المروة وسعى فى بطن الوادى حتى اذا خرج من بطن الوادى مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة أشواط قال (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة) ويسعى فى بطن الوادى فى كل شوط لما روينا وانما يبدأ بالصفا

ابن أبى شيبة عن عطاء مرسلا أنه عليه السلام خرج الى الصفا من باب بنى مخزوم وأما عدد الاشواط ففى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما قدم النبى صلى الله عليه وسلم مكة فطاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين وطاف بين الصفا والمروة سبعا هذا والافضل للمفرد أن لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم بل يؤخر السعى الى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لان السعى واجب فجعله تبعا للفرض أولى من جعله تبعا للسنة وانما جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كثرة ما على الحاج من الاعمال يوم النحر فانه يرمى وقد يذبح ثم يحلق بمنى ثم يجىء الى مكة فيطوف الطواف المفروض ثم يرجع الى منى ليبيت بها فاذا لم يكن من غرضه أن يسعى بعد طواف القدوم أخذا بالاولى فلا يرمل فيه لان الرمل انما شرع فى طواف بعده سعى ويرمل فى طواف الزيارة على ما سنذكر هذا وشرط جواز السعى أن يكون بعد طواف أو أكثره ذكره فى البدائع (قوله وهذا شوط) ظاهر المذهب أن كلا من الذهاب الى المروة والمجىء منه الى الصفا شوط وعند الطحاوى لا فقيل الرجوع الى الصفا ليس معتبرا من الشوط بل لتحصيل الشوط الثانى ويعطى بعض العبارات أنه من الصفا الى الصفا لما ذكر وافى وجه الحاقه بالطواف حيث كان من المبدا أعنى الحجر الى المبدا (١) وعنده فى مراده من ذلك اشتباه وأياما كان فابطاله بحديث جابر الطويل حيث قال فيه فلما كان آخر طوافه بالمروة قال لو استقبلت من أمرى الحديث لا ينتهض أما على الاول فلان آخر السعى عند الطحاوى لا شك أنه بالمروة ورجوعه عنها الى حال سبيله فانه انما كان يحتاج الى الرجوع الى الصفا ليفتتح الشوط وقد تم السعى وعلى الثانى اذا كان الشوط الاخير صح أن يقال عند رجوعه فيه من المروة هذا آخر طوافه بالمروة لانه لا يرجع بعد هذه الوقفة بها ان احتاج الى رجوعه الى الصفا لتتميم الشوط وما دفع به أيضا من أنه لو كان كذلك لكان الواجب أربعة عشر شوطا وقد اتفق رواة نسكه عليه السلام أنه انما طاف سبعة موقوف على أن مسمى الشوط ما من الصفا الى المروة أو من الصفا الى الصفا فى الشرع وهو ممنوع اذ يقول هذا اعتباركم لا اعتبار الشرع لعدم النقل عنه عليه السلام فى ذلك وأقل الامور اذا لم يثبت عن الشارع تنصيص فى مسماه أن يثبت احتمال أنه كما قلتم وكما قلت فيجب الاحتياط فيه وذلك باعتبار قولى فيه ويقويه أن لفظ الشوط أطلق على ما حوالى البيت وعرف قطعا أن المراد به ما من المبدا الى المبدا فكذا اذا أطلق فى السعى اذ لا منص على المراد فيجب أن يحمل على المعهود منه فى غيره فالوجه أن اثبات مسمى الشوط فى اللغة يصدق

صعد الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شىء قدير لا اله الا الله وحده أنجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرأ مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشى نحو المروة فلما انصبت قدماه فى بطن الوادى سعى حتى التوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الاعز الاكرم والميلان الاخضران هما شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة فى بطن الوادى وقالوا أصل السعى فى بطن الوادى من فعل أم اسمعيل عليه السلام هاجر حين كانت فى طلب الماء فلما صار الجبل حائلا بينها وبين النظر الى ولدها سعت حتى تنظر الى ولدها شفقة على الولد فصار ذلك سنة والاصح أن يقول فعله رسول الله عليه السلام فى نسكه وأمر أصحابه أن يفعلوا ذلك ففعلوا اتباعا له ولا يشتغل لطلب المعنى فيه كما لا يشتغل بطلب المعنى فى تقدير الطواف والسعى بسبعة أشواط (قوله كما فعل على الصفا) أى من التكبير والتهليل والصلاة على النبى عليه السلام (قوله وهذا شوط واحد) فيطوف سبعة أشواط يبدأ

(قوله وقوله لما روينا اشارة الى قوله ويسعى فى بطن الوادى) أقول فيه بحث

(١) قول صاحب الفتح وعنده كذا فى جميع النسخ الحاضرة ولعل الظاهر وعندى بضمير المتكلم فليحرر كذا بهامش نسخة العلامة الشيخ البحراوى حفظه الله

لقوله

(ثم السعى بين الصفا والمروة واجب وليس بركن) عندنا (وقال الشافعى انه ركن لقوله عليه السلام ان الله كتب عليكم السعى فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما) ووجه الاستدلال بما ذكره أن مثله يستعمل للاباحة كما فى قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وما يستعمل للاباحة (ينفى الركنية والايجاب الا أنا عدلنا عنه) أى عن ظاهر الآية (فى الايجاب) أى تركنا العمل بظاهرها فى نفى الايجاب ولم يذكر ما أوجب العدول واختلف فيه الشارحون فمنهم من قال عملا بما رواه لانه خبر واحد يوجب الايجاب ومنهم من قال بأول الآية وهو قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر جمع شعيرة وهى العلامة وذلك يكون فرضا فأول الآية يدل على الفرضية وآخرها على الاباحة فعملنا بهما وقلنا بالوجوب لانه ليس بفرض علما وهو فرض عملا فكان فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب وقيل بالاجماع لان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وما رويتم ليس كذلك وقوله (ثم معنى ما روى) تأويل للحديث وقيل فى قوله (كما فى قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت) نظر لان الوصية للوالدين والاقربين كانت فرضا ثم نسخت فكان كتب دالا على الفرضية والجواب أن ذلك ليس بمجمع عليه بل قال بعضهم ليست بمنسوخة بل يجمع للوارث بين الوصية والميراث وللمانع يكفيه ذلك فان قيل ما بال المصنف أعرض عن الاستدلال بحديثه فانه لكونه خبر واحد أدل على الوجوب من الركنية فالجواب أنه انما أعرض عنه لان راويه عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قاله النسائى ويحيى بن معين

لقوله عليه الصلاة والسلام فيه ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ثم السعى بين الصفا والمروة واجب وليس بركن وقال الشافعى رحمه الله انه ركن لقوله عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومثله يستعمل للاباحة فينفى الركنية والايجاب الا أنا عدلنا عنه فى الايجاب ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد ثم معنى ما روى كتب استحبابا كما فى قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت الآية

على كل من الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا وليس فى الشرع ما يخالفه فيبقى على المفهوم اللغوى وذلك أنه فى الاصل مسافة يعدوها الفرس كالميدان ونحوه مرة واحدة ومنه قول سليمان بن صرد لعلى رضى الله عنه ان الشوط بطىء أى بعيد وقد بقى من الامور ما تعرف به صديقك من عدوك فسبعة أشواط حينئذ قطع مسافة مقدرة سبع مرات فاذا قال طاف بين كذا وكذا سبعا صدق بالتردد من كل من الغايتين الى الاخرى سبعا بخلاف طاف بكذا فان حقيقته متوقفة على أن يشمل بالطواف ذلك الشىء فاذا قال طاف به سبعا كان بتكريره تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم فى شوطه كونه من المبدا الى المبدا والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك *(فرع)* اذا فرغ من السعى يستحب له أن يدخل فيصلى ركعتين ليكون ختم السعى كختم الطواف كما ثبت أن مبدأه بالاستلام كمبدئه عنه عليه السلام ولا حاجة الى هذا القياس اذ فيه نص وهو ما روى المطلب بن أبى وداعة قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين فى حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفين أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال فى روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى حذو الركن الاسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه أنه رآه عليه السلام يصلى مما يلى باب بنى سهم والناس يمرون الخ وباب بنى سهم هو الذى يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام ابدؤا) اعلم أنه روى بصيغة الخبر أبدأ فى مسلم من حديث جابر الطويل ونبدأ فى رواية أبى داود والترمذى وابن ماجه ومالك فى الموطأ وبصيغة الامر وهو المذكور فى الكتاب وهو عند النسائى والدارقطنى وهو مفيد الوجوب خصوصا مع ضميمة قوله عليه السلام لتأخذوا عنى مناسككم فانى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه أخرجه مسلم فعن هذا مع كون نفس السعى واجبا لو افتتح من المروة لم يعتبر ذلك الشوط الى الصفا وهذا لان ثبوت شرط الواجب بمثل ما يثبت به أقصى حالاته وهو مما يثبت بالآحاد فكذا شرطه (قوله وقال الشافعى انه ركن الخ) قال الشافعى رحمه الله أخبرنا عبد الله بن المؤمل العابدى عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبى رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت أبى (١) تجرأة احدى نساء بنى عبد الدار قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه وهو وراءهم وهو

بالصفا ويختم بالمروة ظاهر ما قال فى الكتاب ان ذهابه من الصفا الى المروة شوط ورجوعه من المروة الى الصفا شوط آخر وذكر الطحاوى أن يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا الى الصفا ولا يعتبر الرجوع ولا

(قوله فمنهم من قال عملا بما رواه الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلان قول المصنف ثم معنى ما روى كتب استحبابا يرد هذا القول وأما ثانيا فلان دلالة الآية لما كانت على الاباحة ودلالة الحديث على الوجوب فالذى يرجح الثانية على الاولى الا أن يدعى التأخر أو الشهرة فتأمل (قوله فالجواب أنه انما أعرض عنه الخ) أقول فيه بحث (١) قوله تجرأة قال فى القاموس فى مادة ج ز أ وحبيبة بنت أبى تجرأة بضم التاء وسكون الجيم صحابية اه وما وقع فى بعض النسخ من رسمها شجرأة بالشين قبل الجيم وبالراء المهملة بعدها تحريف لا يعول عليه اه من هامش الاصل

قال (ثم يقيم بمكة حراما) لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله قال (ويطوف بالبيت كلما بدا له) لانه

يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة ما يسعى وهو يقول اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا محمد بن بشر حدثنا عبد الله بن المؤمل حدثنا عبد الله بن أبي حسين عن عطاء عن حبيبة بنت أبي تجزأة فذكره وخطئ ابن أبي شيبة فيه حيث أسقط صفية بنت شيبة وجعل مكان ابن محيصن ابن أبي حسين قال ابن القطان نسبة الوهم الى ابن المؤمل أولى وطعن في حفظه مع أنه اضطرب في هذا الحديث كثيرا فأسقط عطاء مرة وابن محيصن أخرى وصفية بنت شيبة وأبدل ابن محيصن بابن أبي حسين وجعل المرأة عبدرية تارة ويمنية أخرى وفي الطواف تارة وفي السعي بين الصفا والمروة أخرى اه وهذا لا يضر بعد الحديث اذ بعد تجويز المتقنين له لا يضره تخليط بعض الرواة وقد ثبت من طرق عديدة منها طريق الدارقطني عن ابن المبارك أخبرني معروف بن مشكان أخبرني منصور بن عبد الرحمن عن أخته صفية قالت أخبرني نسوة من بني عبد الدار اللاتي أدركن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن دخلنا دار ابن أبي حسين فرأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف الخ قال صاحب التنقيح اسناده صحيح والجواب أنا قد قلنا بموجبه اذ مثله لا يزيد على افادة الوجوب وقد قلنا به أما الركن فانما يثبت عندنا بدليل مقطوع به فاثباته بهذا الحديث اثبات بغير دليل فحقيقة الخلاف في أن مفاد هذا الدليل ماذا والحق فيه ما قلنا لان نفس الشئ ليس الاركنه وحده أو مع شئ آخر فاذا كان ثبوت ذلك الشئ قطعيا لزم في ثبوت أركانه القطع لان ثبوتها هو ثبوته فاذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها وتقدم مثل هذا في مسئلة قراءة الفاتحة في الصلاة واذا تحققت هذا فجواب المصنف بتأويله بمعنى كتب استحبابا كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية مناف لمطلوبه فكيف يحمل عليه بعض الادلة بل العادة التأويل بما يوافق المطلوب فكيف ولا مفيد للوجوب فيما نعلم سواه فنحن محتاجون اليه في اثبات الدعوى فان الآية وهي فلا جناح عليه أن يطوف بهما وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في مصحفه فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما لا يفيد الوجوب والاجماع لم يثبت على الوجوب بالمعنى الذي يقول به اذ ليس هو معنى الفرض الموجب فواته عدم الصحة فالثابت الخلاف والفريقان متمسكهم الحديث المذكور فلا يجوز أن يصرف عن الوجوب مع أنه حقيقته الى ما ليس معناه بلا موجب بل مع ما يوجب عدم الصرف بخلاف لفظ كتب في الوصية للصارف هناك * واعلم أن سياق الحديث يفيد أن المراد بالسعي المكتوب الجري الكائن في بطن الوادي اذا راجعته لكنه غير مراد بلا خلاف يعلم فيحمل على أن المراد بالسعي التطوف بينهما اتفق أنه عليه السلام قاله لهم عند الشروع في الجري الشديد المسنون لما وصل الى محله شرعا أعني بطن الوادي ولا يسن جري شديد في غير هذا المحل بخلاف الرمل في الطواف انما هو مشي فيه شدة وتصلب ثم قيل في سبب شرعية الجري في بطن الوادي ان هاجر رضي الله عنها لما تركها ابراهيم عليه السلام عطشت فخرجت تطلب الماء وهي تلاحظ اسمعيل عليه السلام خوفا عليه فلما وصلت الى بطن الوادي تغيب عنها فسعت لتسرع الصعود فتنظر اليه فجعل ذلك نسكا اظهارا لشرفهما وتفخيما لامرهما وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن ابراهيم عليه السلام لما أمر بالمناسك عرض الشيطان له عند السعي فسابقه فسبقه ابراهيم عليه السلام أخرجه أحمد وقيل انما سعى سيدنا ونبينا عليه السلام اظهارا للمشركين الناظرين اليه في الوادي الجلد ومحمل هذا الوجه ما كان من السعي في عمرة القضاء ثم بقي بعده كالرمل اذ لم يبق في حجة الوداع مشرك بمكة والمحققون على أن لا يشتغل بطلب المعنى فيه وفي نظائره من الرمي وغيره بل هي أمور توقيفية يحال العلم فيها الى الله تعالى (قوله ثم يقيم بمكة حراما لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بأفعاله) خلافا للحنابلة والظاهرية وعامة أهل الحديث في قولهم انه يفسخ

يجعل ذلك شوطا آخر والاصح ما ذكر في الكتاب لان رواة نسك رسول الله عليه السلام اتفقوا على انه طاف بهما سبعة أشواط وعلى ما قاله الطحاوي يصير أربعة عشر شوطا كذا في المبسوط ومعنى قوله يبدأ بالصفا

والدارقطني وقال أحمد أحاديثه منكرة وقوله (ثم يقيم بمكة حراما) أي محرما (لانه محرم بالحج) لشروعه فيه وكل من كان كذلك (لا يتحلل قبل الاتيان بافعاله) وهذا لم يات بها

يشبه

يشبه الصلاة

الحج اذا طاف للقدوم الى عمرة وظاهر كلامهم أن هذا واجب وقال بعض الحنابلة نحن نشهد الله أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا فسخه الى عمرة تفاديا من غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أن في السنن عن البراء بن عازب رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فاحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة قال اجعلوها عمرة فقال الناس يا رسول الله قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة قال انظروا ما آمركم به فافعلوا فردوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة رضي الله عنها غضبان فرأت الغضب في وجهه فقالت من أغضبك أغضبه الله قال ومالي لا أغضب وأنا آمر أمرا فلا أتبع وفي لفظ لمسلم دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو غضبان فقلت ومن أغضبك يا رسول الله أدخله الله النار قال أوما شعرت أني أمرت الناس بامر فاذا هم يترددون الحديث وقال سلمة بن شبيب لاحمد كل أمرك عندي حسن الا خلة واحدة قال وما هي قال تقول بفسخ الحج الى العمرة فقال يا سلمة كنت أرى لك عقلا عندي في ذلك أحد عشر حديثا صحاحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتركها لقولك ولنورد منها ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله أي الحل قال الحل كله وفي لفظ وأمر أصحابه أن (١) يحلوا احرامهم بعمرة الا من كان معه الهدي وفي الصحيحين عن جابر رضي الله عنه أهل عليه السلام وأصحابه بالحج وليس مع أحد منهم هدي غير النبي صلى الله عليه وسلم وطلحة الى أن قال فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعلوها عمرة الحديث وفيه قالوا ننطلق الى منى وذكر أحدنا يقطر يعنون الجماع جاء مفسرا في مسند أحمد قالوا يا رسول الله أيروح أحدنا الى منى وذكره يقطر منيا قال نعم عاد للحديث قبله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معي الهدي لاحللت وفي لفظ فقام فينا فقال قد علمتم أني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم ولولا هديي لحللت كما تحلون وفي لفظ في الصحيح أيضا أمرنا لما أحللنا أن نحرم اذا توجهنا الى منى قال فاهللنا من الابطح فقال سراقة بن مالك بن جعشم يا رسول الله ألعامنا هذا أم للابد وفي لفظ أرأيت متعتنا هذه لعامنا هذا أم للابد وفي السنن عن الربيع بن سبرة عن أبيه خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كان بعسفان قال له سراقة بن مالك المدلجي يا رسول الله اقض لنا قضاء قوم كأنما ولدوا اليوم فقال ان الله عز وجل قد أدخل عليكم في حجكم عمرة فاذا قدمتم فمن تطوف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة فقد حل الا من كان أهدى وظاهر هذا أن مجرد الطواف والسعي يحلل المحرم بالحج وهو ظاهر مذهب ابن عباس رضي الله عنهما قال عبد الرزاق حدثنا معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس قال من جاء مهلا بالحج فان الطواف بالبيت يصيره الى العمرة شاء أو أبى قلت ان الناس ينكرون ذلك عليك قال هي سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم وان رغموا وقال بعض أهل العلم كل من طاف بالبيت ممن لا هدي معه من مفرد أو قارن أو متمتع فقد حل اما وجوبا واما حكما وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم اذا أدبر النهار من ههنا وأقبل الليل من ههنا فقد أفطر الصائم أي حكما أي دخل وقت فطره فكذا الذي طاف اما أن يكون قد حل واما أن يكون ذلك الوقت في حقه ليس وقت احرام وعامة الفقهاء المجتهدين على منع الفسخ والجواب أولا بمعارضة أحاديث الفسخ بحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من أهل بالحج ومنا من أهل بالعمرة ومنا من أهل بالحج والعمرة وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من أهل بالعمرة فاحلوا حين طافوا بالبيت وبالصفا والمروة وأما من أهل بالحج أو بالحج والعمرة فلم يحلوا الى يوم النحر وبما صح عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال لم يكن لاحد بعدنا أن يصير حجته عمرة انها كانت رخصة لنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وعنه كان يقول فيمن حج ثم فسخها

ويختم بالمروة يبدأ الشوط الاول من الصفا ويختم الشوط السابع بالمروة ولو كان الامر على ما قاله

(١) قوله يحلوا كذا في النسخ بأيدينا والذي في صحيح مسلم يحلوا فليحرر لفظ الحديث اه من هامش الاصل

قال عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا أنه لا يسعى عقيب هذه الاطوفة فى هذه المدة لان السعى لا يجب فيه الا مرة والتنفل بالسعى غير مشروع ويصلى لكل أسبوع

عمرة لم يكن ذلك الا للركب الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه أبو داود عنه وروى النسائى عنه باسناد صحيح نحوه ولابى داود باسناد صحيح عن عثمان رضى الله عنه أنه سئل عن متعة الحج فقال كانت لنا ليست لكم وفى سنن أبى داود والنسائى من حديث بلال بن الحرث عن أبيه قال قلت يا رسول الله أرأيت فسخ الحج فى العمرة لنا خاصة أم للناس عامة فقال بل لنا خاصة ولا يعارضه حديث سراقة حيث قال ألعامنا هذا أم للابد فقال له للابد لان المراد ألعامنا فعل العمرة فى أشهر الحج أم للابد لا أن المراد فسخ الحج الى العمرة وذلك أن سبب الامر بالفسخ ما كان الا تقرير الشرع العمرة فى أشهر الحج ما لم يكن مانع سوق الهدى وذلك أنه كان مستعظما عندهم حتى كانوا يعدونها فى أشهر الحج من أفجر الفجور فكسر سورة ما استحكم فى نفوسهم من الجاهلية من انكارها بحملهم على فعله بانفسهم يدل على هذا ما فى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كانوا يرون العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور فى الارض ويجعلون المحرم صفرا ويقولون اذا برأ الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لصبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم أن يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله أى الحل قال الحل كله فلو لم يكن حديث بلال بن الحرث ثابتا كما قال الامام أحمد حيث قال لا يثبت عندى ولا يعرف هذا الرجل كان حديث ابن عباس هذا مما يحاقى كون سبب الامر بالفسخ هو قصد محو ما استقر فى نفوسهم فى الجاهلية بتقرير الشرع بخلافه ألا ترى الى ترتيبه الامر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك بالفاء غير أنه رضى الله عنه بعد ذلك ظن أن هذا الحكم مستمر بعد اثارة السبب اياه كالرمل والاضطباع فقال به وظهر لغيره كأبى ذر وغيره أنه منقض بانقضاء سببه ذلك ومشى عليه محققو الفقهاء المجتهدين وهو أولى لو كان قول أبى ذر عن رأى لا عن نقل عنه عليه السلام لان الاصل المستمر فى الشرع عدم استحباب قطع ما شرع فيه من العبادات وابدالها بغيرها مما هو مثلها فضلا عما هو أخف منها بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهيه واذا كان الفسخ ينافى هذا مع كون المثير له سببا لم يستمر وجب أن يحكم برفعه مع ارتفاعه ثم بعد هذا رأيت التصريح فى حديث سراقة بكون المسؤل عنه العمرة لا الفسخ فى كتاب الآثار فى باب التصديق بالقدر محمد بن الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة قال حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال سأل سراقة بن مالك بن جعشم المدلجى قال يا رسول الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألعامنا هذا أم للابد فقال للابد فقال أخبرنا عن ديننا هذا كانما خلقنا له فى أى شئ العمل فى شئ قد جرت به الاقلام وثبتت به المقادير أم فى شئ يستأنف له العمل قال فى شئ جرت به الاقلام وثبتت به المقادير وساق الحديث الى آخره فقول أحمد رحمه الله عندى أحد عشر حديثا الخ لا يفيد لان مضمونها الا يزيد على أمرهم بالفسخ والعزم عليهم فيه وغضبه على من تردد استشفاقا لاستحكام نفرتهم من العمرة فى أشهر الحج ونحن لا ننكر ذلك وان كان حديث عائشة الذى عارضنا به يفيد خلافه وانما الكلام فى أنه شرع فى عموم الزمان ذلك الفسخ أولا وشئ منها لا يعمه سوى حديث سراقة بتلك الرواية وقد بينا المراد به وأثبتناه مرويا وثبت أنه حكم كان لقصد تقرير الشرع المستحكم فى نفوسهم ضده وكذا عادة الشارع اذا أورد حكما يستعظم لاحكام ضده المنسوخ فى شريعتنا يرد باقصى المبالغات ليفيد استئصال ذلك التمكن المرفوض كما فى الامر بقتل الكلاب لما كان التمكن عندهم مخالطتها وعدها من أهل البيت حتى انتهوا فنسخ فكذا هذا لما استقر الشرع عندهم وانقشع عما كان فى نفوسهم من منعه رجع الفسخ وصار الثابت مجرد جواز العمرة فى أشهر الحج والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله قال عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة) الا أن الله قد أحل فيه المنطق فمن نطق

الطحاوى لقال يبدأ كل شوط بالصفا كذا فى مبسوط البكرى فان قيل الواجب فى الطواف أن ينتهى الى

وقوله (والصلاة خير موضوع فكذا الطواف) قيل الا أن طواف التطوع أفضل للغرباء وصلاة التطوع أفضل لاهل مكة لان الغرباء يفوتهم الطواف ولا تفوتهم الصلاة وأهل مكة لا يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلاة أفضل وقوله (والتنفل بالسعى غير مشروع) لانه ثبت بالنص مرة فالتكرار لا يكون الا بالقياس على الطواف ولا مجال له فيه

ركعتين

ركعتين وهى ركعتا الطواف على ما بينا قال (فاذا كان قبل يوم التروية بيوم خطب الامام خطبة يعلم فيها الناس الخروج الى منى والصلاة بعرفات والوقوف والافاضة) والحاصل أن فى الحج ثلاث خطب أولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة والثالثة بمنى فى اليوم الحادى عشر فيفصل بين كل خطبتين بيوم وقال زفر رحمه الله يخطب فى ثلاثة أيام متوالية

فلا ينطق الا بخير هذا الحديث روى مرفوعا وموقوفا أما المرفوع فمن رواية سفيان عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما أخرجها الحاكم وابن حبان ومن رواية موسى بن أعين عن ليث ابن أبى سليم عن عطاء عن طاوس مرفوعا باللفظ المذكور أخرجها البيهقى ومن رواية الباغندى يبلغ به ابن عيينة عن ابراهيم بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا رواه البيهقى وقال ولم يصنع الباغندى شيأ فى رفعه لهذا الحديث فقد رواه ابن جريج وأبو عوانة عن ابراهيم بن ميسرة موقوفا وبهذا عرف وقفه ولا يخفى أن عطاء بن السائب من الثقات غير أنه اختلط فمن روى عنه قبل الاختلاط فحديثه صحيح قيل وجميع من روى عنه روى بعد الاختلاط الا شعبة وسفيان وهذا من حديث سفيان عنه وأيضا فقد تابعه على رفعه من سمعت فيقوى ظن رفعه ولو لم يكن من رواية سفيان عنه وأسنده الطبرانى من حديث طاوس عن ابن عمر رضى الله عنهما لا أعلمه الا عن النبى صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة فاقلوا فيه الكلام وسنذكره من رواية الترمذى أيضا (قوله فاذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من

الدوران حول البيت فلا بد أن يدور حول كل البيت وانما يكون هكذا اذا عاد الى ما بدأ به وههنا الواجب هو ما بدأ به حتى يعد شوطا واحدا فالسعى ينبغى أن يكون كذلك قلنا الواجب هنالك الطواف بالبيت وهو السعى بين الصفا والمروة وهو ساع بينهما فى كل مرة حقيقة فاذا فرغ من السعى يدخل المسجد ويصلى ركعتين كذا فى فتاوى قاضيخان رحمه الله (قوله ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومثله يستعمل للاباحة) كما فى قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاقتضى ظاهر الآية أن لا يكون واجبا ولكنا تركنا هذا الظاهر بدليل الاجماع ويدل على الايجاب قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقوله من شعائر الله يقتضى ان يكون علما من أعلام الدين وذا بالفرضية أو الوجوب ولا جناح بينهما لانه يستعمل فى مباح يسع تركه وتركنا ظاهره فى الايجاب اجماعا فبقى ما وراءه على ظاهره أو يقال اول الآية يقتضى الفرضية وآخرها يقتضى الاباحة فجعلناه بين الفرض والمباح وهو الواجب وما رواه الشافعى رحمه الله دليلنا لان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به لكن الدليل لما كان من اخبار الآحاد جعلناه واجبا ليثبت الحكم بقدر دليله كما قلنا فى الفاتحة وغيرها وقوله كتب لا يقتضى الفرضية لا محالة كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت فان هذه الآية نزلت فى الوصية فى حق من ليس باهل لاستحقاق الارث بالكفر لانهم كانوا حديثى عهد بالاسلام يسلم الرجل ولا يسلم أبوه وقرابته والاسلام قطع الارث فشرع الوصية فيما بينهم لقضاء حق القرابة من حيث الندب وعلى هذا لم تكن الآية منسوخة وانما ذكر هذا النظم والله أعلم لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يتحرزون عن الطواف بهما لمكان الصنمين عليهما فى الجاهلية اساف ونائلة وفيه رد على من قال ان الطواف بهما فرض (قوله فاذا كان قبل يوم التروية بيوم) أى اليوم السابع من عشر ذى الحجة كذا فى المغرب روى ان ابراهيم عليه السلام رأى ليلة التروية كان قائلا يقول له ان الله يأمرك بذبح ابنك هذا فلما أصبح روى فى ذلك من الصباح الى الرواح أمن الله هذا الحلم أم من الشيطان فمن ثم سمى يوم التروية فلما أمسى رأى مثل ذلك فعرف انه من الله فمن ثمة سمى يوم عرفة ثم رأى مثله فى الليلة الثالثة فهم بنحره فسمى اليوم يوم النحر كذا فى الكشاف وانما سمى منى لان جبرائيل عليه السلام لما أراد أن يفارق آدم عليه السلام قال له ماذا تتمنى فقال آدم عليه السلام الجنة فسمى ذلك الموضع منى وقيل انما سمى به لما يمنى فيه من الدماء أى تراق وهى قرية فيها ثلاث سكك وبينه وبين مكة فرسخ وهو فى الحرم لانه منحر والمنحر يكون فى الحرم وجمع اسم للمزدلفة وتسمى به لان آدم عليه السلام اجتمع فيه مع حواء وازدلف اليها أى دنا منها (قوله خطب الامام خطبة) أى خطبة واحدة من غير أن يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر وكذلك فى

وقوله (فاذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذى الحجة (خطب الامام) يعنى خطبة واحدة من غير أن يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر وكذلك فى الخطبة الثالثة التى تخطب بمنى وأما فى خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهى قبل صلاة الظهر وقوله (والحاصل أن فى الحج ثلاث خطب) ظاهر

أولها يوم التروية لانها أيام الموسم ومجتمع الحاج ولنا أن المقصود منها التعليم ويوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال فكان ماذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع (فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج الى منى فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة) لما روى أن النبي عليه السلام صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات (ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا الى عرفات ومر بمنى أجزأه) لانه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم اقامة نسك ولكنه أساء بتركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم

ذي الحجة ويوم التروية هو الثامن سمي به لانهم كانوا يروون ابلهم فيه استعدادا للوقوف يوم عرفة وقيل لان رؤيا ابراهيم كانت في ليلته فتروى فيه في أن ما رآه من الله أولا من الرأي وهو مهموز ذكره في طلبة الطلبة وقيل لان الامام يروي للناس مناسكهم من الرواية وقيل غير ذلك وهذه الخطبة خطبة واحدة بلا جلوس وكذا خطبة الحادي عشر (١) وأما خطبة عرفة فيجلس بينهما وهي قبل صلاة الظهر والخطبتان الاوليان بعده (قوله أولها يوم التروية) قلنا خلاف المروي عنه صلى الله عليه وسلم فانه روي عنه أنه خطب في السابع وكذا أبو بكر وقرأ علي رضي الله عنه عليهم سورة براءة قرواه ابن المنذر وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما ولان تلك الايام أيام اشتغال على ما لا يخفى فيكون داعية تركهم الحضور فيفوت المقصود من شرع الخطب (فكان ماذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع) أي أبلغ (قوله فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج الى منى) ظاهر هذا التركيب اعقاب صلاة الفجر بالخروج الى منى وهو خلاف السنة والحديث الذي ذكره المصنف في الاستدلال أخص من الدعوى ليفيد أن مضمونه هو السنة ولم يبين في المبسوط خصوص وقت الخروج واستحب في المحيط كونه بعد الزوال وليس بشيء وقال المرغيناني بعد طلوع الشمس وهو الصحيح لما عن ابن عمر رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح يوم عرفة وكأن مستند الاول ما في حديث جابر أنه عليه الصلاة والسلام توجه قبل صلاة الظهر فانه لا يقال في التخاطب لما بعد طلوع الشمس حينئذ قبل صلاة الظهر ولا لما قبل الاذان ودخول الوقت وانما يقال اذ ذاك قبل الظهر أو أذان الظهر فانما يقال ذلك عرفا لما بعد الوقت قبل الصلاة لكن حديث ابن عمر رضي الله عنه صريح فيقضي به على المحتمل وفي الكافي للحاكم الشهيد ويستحب أن يصلي الظهر بمنى يوم التروية هذا ولا يترك التلبية في أحواله كلها حال اقامته بمكة في المسجد وخارجه الا حال كونه في الطواف ويلبي عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويقول اللهم اياك أرجو واياك أدعو واليك أرغب اللهم بلغني صالح عملي وأصلح لي في ذريتي فاذا دخل منى قال اللهم هذا منى وهذا ما دللتنا عليه من المناسك فمن علينا بجوامع الخيرات وبما مننت به على ابراهيم خليلك ومحمد حبيبك وبما مننت به على أهل طاعتك فاني عبدك وناصيتي بيدك جئت طالبا مرضاتك ويستحب أن ينزل عند مسجد الخيف (قوله لما روي الخ) في حديث جابر الطويل قال لما كان يوم التروية توجهوا الى منى فاهلوا بالحج فركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وأمر بقبة من شعر فضربت له بنمرة الحديث وذكر المصنف رحمه الله لهذا الحديث يفيد أن السنة عنده الذهاب من منى الى عرفة بعد طلوع الشمس وصرح به في الايضاح وعن ذلك حمل في النهاية مرجع ضمير قبله على طلوع الشمس ثم اعترضه بانه كان من حق الكلام أن يقول قبل طلوع الشمس لانه لم يتقدم ذكر طلوع الشمس لكنه تبع صاحب الايضاح لان طلوع الشمس مذكور في الايضاح متقدما اه ولا يخفى أن قوله ثم يتوجه الى عرفات متصل في المتن بقوله حتى يصلي الفجر من يوم

الخطبة الثالثة التي تخطب بمنى وأما في خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهي قبل صلاة الظهر كذا في

وقوله (فاذا صلى الفجر يوم التروية) وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قيل انما سمي بذلك لان ابراهيم عليه الصلاة والسلام رأى ليلة التروية كان قائلا يقول له ان الله يأمرك بذبح ابنك هذا فلما أصبح تروى أي تفكر في ذلك من الصباح الى الرواح أمن الله تعالى هذا الحلم أم من الشيطان فمن ثمة سمي يوم التروية فلما أمسى رأى مثل ذلك فعرف أنه من الله تعالى فمن ثم سمي يوم عرفة ثم رأى مثله في الليلة الثالثة فهم بنحره فسمي اليوم بيوم النحر وقيل انما سمي يوم التروية بذلك لان الناس يروون بالماء من العطش في هذا اليوم ويحملون الماء بالزوايا الى عرفات ومنى وانما سمي يوم عرفة به لان جبريل عليه السلام علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام المناسك كلها يوم عرفة فقال له أعرفت في أي موضع تطوف وفي أي موضع تسعى وفي أي موضع تقف وفي أي موضع تنحر وترمي فقال عرفت فسمي يوم عرفة

(قوله أمن الله هذا الحلم أم من الشيطان) أقول قال السروجي وفيه بعد من جهة أن رؤيا الانبياء حق اه

(١) قوله وأما خطبة عرفة الخ عبارة الزيلعي الا خطبة يوم عرفة فانها خطبتان فيجلس بينهما اه من هامش الاصل

وسمي يوم الاضحى به لان الناس يضحون فيه بقرابينهم وقوله (ثم يتوجه الى عرفات) أي يتوجه من منى بعد صلاة الفجر يوم عرفة الى عرفات (فيقيم بها لما روينا) أنه عليه الصلاة والسلام راح الى عرفات (وهذا بيان الاولوية أما لو دفع قبله) أي قبل طلوع الشمس وهذا اضمار قبل الذكر وكان من حق الكلام أن يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا أي التوجه بعد طلوع الشمس وقوله أما لو دفع قبله عليه قال بعض الشارحين ترك هذا القيد سهو من الكاتب وقوله (لانه) الضمير للشأن وقوله (لا يتعلق بهذا المقام) يعني منى (حكم) من المناسك فيجوز الذهاب قبل طلوع الشمس الى عرفات للوقوف فيها وهو الركن الاعظم لا يقال لم لا يجوز أن يكون المكث نفسه الى طلوع الشمس من المناسك كالوقوف بالمزدلفة لان ذلك انما يثبت بدليل منقول ولم يوجد وقوله (وينزل بها) أي بعرفة (مع الناس لان الانتباذ) أي الانفراد (تجبر) وقوله (وقيل مراده) يعني من قوله مع الناس (أن لا ينزل على الطريق) وقوله (واذا زالت الشمس) يعني في عرفات (يصلي الامام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة) يعني قبل الصلاة ولفظ يبتدئ يشير الى ذلك

قال (ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها) لما رويناه وهذا بيان الاولوية أما لو دفع قبله جاز لانه لا يتعلق بهذا المقام حكم قال في الاصل وينزل بها مع الناس لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة في الجمع أرجى وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المارة قال (واذا زالت الشمس يصلي الامام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة

عرفة امابناء على عدم توقيت وقت الخروج الى منى أو توقيته بما بعد صلاة الفجر كما هو مقتضى التركيب الشرطي كما قدمناه وقول المصنف وهذا بيان الاولوية يتعلق به شرحا فرجع ضمير قبله البتة صلاة الفجر من يوم عرفة ولا شك أنه أخذ في بيان حكم هذا الجواز والجواز محقق في التوجه قبل الصلاة كما هو محقق فيه قبل الشمس والاساءة لازمة في الوجهين فلا حاجة الى الزامه أن مرجع الضمير طلوع الشمس ثم اعتراضه وقد استفيد من مجموع ما قلنا أن السنة الذهاب الى عرفات بعد طلوع الشمس أيضا ويقول عند التوجه الى عرفات اللهم اليك توجهت وعليك توكلت ووجهك أردت فاجعل ذنبي مغفورا وحجي مبرورا وارحمني ولا تخيبني واقض بعرفات حاجتي انك على كل شيء قدير ويلبي ويهلل ويكبر لقول ابن مسعود رضي الله عنه حين أنكر عليه التلبية أجهل الناس أم نسوا والذي بعث محمدا بالحق لقد خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا أن يخلطها بتكبير أو تهليل رواه أبو ذر ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيد اذا ذهب الى المصلى فاذا قرب من عرفات ووقع بصره على جبل الرحمة قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ثم يلبي الى أن يدخل عرفات (قال في الاصل وينزل بها مع الناس لان الانتباذ) أي الانفراد عنهم (نوع تجبر والحال حال تضرع) ومسكنة (والاجابة في الجمع أرجى) ولانه يأمن بذلك من اللصوص (وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المارة) والسنة أن ينزل الامام بنمرة ونزول النبي صلى الله عليه وسلم بها لا نزاع فيه (قوله واذا زالت الشمس) ظاهر هذا التركيب الشرطي اعقاب الزوال بالاشتغال بمقدمات الصلاة من غير تأخير ويدل عليه حديث ابن عمر رضي الله عنهما في أبي داود ومسند أحمد غدا عليه الصلاة والسلام من منى حين طلع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتى أتى عرفة فنزل بنمرة وهو منزل الامام الذي ينزل به بعرفة حتى اذا كان عند صلاة الظهر راح عليه الصلاة والسلام مهجرا فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس الحديث وظاهره تأخير الخطبة عن الصلاة وعن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما جاء الى الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وأنا معه فقال الرواح ان كنت تريد السنة فقال هذه الساعة قال نعم قال سالم فقلت للحجاج ان كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلاة فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما صدق رواه البخاري والنسائي رحمهما الله

مبسوط شيخ الاسلام وشرح الطحاوي رحمه الله (قوله ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها) لما رويناه وقوله ثم راح الى عرفات (قوله وهذا بيان الاولوية) أي أولى أن يقوم بمنى حتى تطلع الشمس من يوم عرفة أما لو دفع قبل طلوع الشمس جاز (قوله يصلي الامام بالناس الظهر والعصر) أي الامام الاعظم وهو الخليفة أو نائبه واعلم ان من شرط الجمع الوقت والمكان والاحرام والامامة والجماعة عند أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليه وعندهما الامام والجماعة ليس بشرط ولا خلاف ان الوقت شرط وهو أن يكون يوم عرفة والمكان شرط

(قوله وهذا بيان الاولوية الخ) أقول وفي غاية السروجي قوله هذا بيان الاولوية يعني أن التوجه الى عرفات بعد ما صلى الفجر بمنى أولى باقتداء النبي صلى الله عليه

وسلم أما لو توجه اليها قبل أن يصلي الفجر بمنى أو بمكة ومر بمنى جاز لانه لا يتعلق بهذا اليوم نسك اه فاندفع ما ذكره الشيخ أكمل الدين بحذافيره (قوله وقوله أما لو دفع قبله عليه) أقول قوله عليه متعلق بقوله بناء في قوله حتى يصح بناء قوله الخ (قوله قال بعض الشارحين ترك هذا القيد سهو من الكاتب) أقول القائل هو الاتقاني

وقوله (هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) روى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما زاغت الشمس امر بالقصواء فرحلت له فركب حتى أتى بطن الوادي فخطب للناس ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر وقوله (ولنا ما روينا) اشارة الى قوله هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٧٠) (وفى ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما فى الجمعة وعن أبي يوسف أنه يؤذن

قبل خروج الامام) من الفسطاط فاذا فرغ المؤذن خرج الامام لان هذا الاذان لاداء الظهر كما فى سائر الايام (وعنه أنه يؤذن بعد الخطبة) قال بعض الشارحين وهذا أصح عندي وان كان على خلاف ظاهر الرواية لما صح من حديث جابر قال المصنف (والصحيح ما ذكرنا) يعني ظاهر الرواية (لان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج واستوى على ناقته أذن المؤذنون بين يديه) ووجه الصحة أن رواية جابر تقتضي الاذان بعد الخطبة وهذه الرواية تقتضيه قبلها فتعارضتا فصرنا الى ما بعدهما من الحجة وهو القياس على الجمعة (ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه أوان الشروع فى الصلاة فأشبه الجمعة) قال (ويصلي بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر) أي يصلي الامام بالقوم الظهر والعصر فى وقت الظهر (باذان واقامتين) أما نفس الجمع بين الصلاتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما وأما كونه باذان واقامتين فلما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما باذان واقامتين وبيانه ما ذكر فى الكتاب (ولا يتطوع بين الصلاتين) يعني لا الامام ولا القوم خلافا

يخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما فى الجمعة) هكذا فعله رسول الله عليه الصلاة والسلام وقال مالك رحمه الله يخطب بعد الصلاة لانها خطبة وعظ وتذكير فأشبه خطبة العيد ولنا ما روينا ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها وفى ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما فى الجمعة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه يؤذن قبل خروج الامام وعنه أنه يؤذن بعد الخطبة والصحيح ما ذكرنا لان النبي عليه الصلاة والسلام لما خرج واستوى على ناقته أذن المؤذنون بين يديه ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه أوان الشروع فى الصلاة فأشبه الجمعة قال (ويصلي بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر بأذان واقامتين) وقد ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلاتين وفيما روى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما بأذان واقامتين ثم بيانه أنه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس (ولا يتطوع بين الصلاتين) تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته فلو أنه فعل فعل مكروها وأعاد الاذان للعصر فى ظاهر الرواية

(قوله فيخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة) ثم قال المصنف (هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولا يحضرني حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة بل ما أفاد أنه خطب قبل صلاة الظهر من حديث جابر الطويل وحديث عبد الله بن الزبير من المستدرك وحديث أبي داود عن ابن عمر رضي الله عنهما يفيد أنهما بعد الصلاة وقال فيه فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف من عرفة وهو حجة لمالك فى الخطبة بعد الصلاة قال عبد الحق وفى حديث جابر الطويل أنه خطب قبل الصلاة وهو المشهور الذي عمل به الائمة والمسلمون وأعله هو وابن القطان حديث ابن عمر رضي الله عنه بابن اسحق نعم ذكر صاحب المنتقى عن جابر قال راح النبي صلى الله عليه وسلم الى الموقف بعرفة فخطب الناس الخطبة الاولى ثم أذن بلال ثم أخذ النبي صلى الله عليه وسلم فى الخطبة الثانية ففرغ من الخطبة الثانية وبلال من الاذان ثم أقام بلال فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر رواه الشافعي وهذا يقتضي أنه عليه الصلاة والسلام ساوق الاذان بخطبته فكأنها والله أعلم اذا كان الامر على ظاهر اللفظ كانت قصيرة جدا كتسبيحة وتهليلة وتحميدة بحيث كانت قدر الاذان ولا بعد فى تسميته مثله خطبة والخطبة الاولى الثناء كالتهليل والتكبير والتحميد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوعظ ثم تعليم المناسك التي ذكرها المصنف ثم ظاهر المذهب عندنا اذا صعد الامام المنبر جلس وأذن المؤذن كما فى الجمعة فاذا فرغ أقام وعن أبي يوسف رحمه الله يؤذن والامام فى الفسطاط ثم يخرج فيخطب قال فى المبسوط هذا ظاهر قوله الاول وروى الطحاوي عنه أن الامام يبدأ بالخطبة قبل الاذان فاذا مضى صدر خطبته أذنوا ثم يتم الخطبة بعده فاذا فرغ أقاموا وهذا على مساوقة ما روى الشافعي رحمه الله والصحيح أنه معهم لحديث جابر الطويل ذكر فيه أنه عليه الصلاة والسلام خطب الناس وهو راكب على القصواء الى أن قال ثم أذن ثم أقام والوجه فى ذلك الحديث أن يحمل أذان بلال ذلك على الاقامة فيكون عليه الصلاة والسلام ساوق الاقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر الاقامة تحميدا وتسبيحا وفى حديث جابر رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما باذان واقامتين ولم يصل بينهما شيأ وعنه قلنا لا يتطوع بين الصلاتين وما فى الذخيرة والمحيط من أنه يصلي بهم العصر فى وقت الظهر من غير أن يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير

وهو عرفات والاحرام شرط وهو أن يكون محرما باحرام الحج (قوله والجمع منها) أي الجمع بين الظهر والعصر

(قال المصنف ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها) أقول فلم لم يذكره فى قوله ويعلم الناس الوقوف الخ (قوله قال بعض الشارحين وهذا أصح عندي الخ) أقول القائل هو الاتقاني (قوله قال المصنف والصحيح ما ذكرنا الخ) أقول المصنف جعل وجه الصحة هذه الرواية وعلى ما ذكره الشارح يكون القياس فلا تطابق بين الشرح والمشروح

وقوله (خلافا لما روى عن محمد) فانه يقول لا يعيد الاذان لان الوقت قد جمعهما فيكتفي باذان واحد كما فى العشاء مع الوتر ووجه الظاهر ما ذكره (أن الاشتغال بالتطوع أو بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول) وقطع فور الاذان الاول يوجب اعادته للعصر لان الاذان للاعلام وكل صلاة أصل بنفسها الا أنه اذا جمع بينهما استغنيا عن الاعلام واذا قطع عاد حكمه الاصلي وقوله (فان صلى بغير خطبة) ظاهر وقوله (ومن صلى الظهر فى رحله) أي فى منزله (وحده صلى العصر فى وقته عند أبي حنيفة وقالا المنفرد وغيره سيان فى الجمع بينهما) ومبنى الاختلاف على أن تقديم العصر على وقته لاجل محافظة الجماعة أو لامتداد الوقوف فعنده للاول وعندهما الثاني لهما أن جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف بدليل أنه لا جمع على من ليس عليه الوقوف وأن الحاج يحتاج الى الدعاء فى وقت الوقوف فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء والمنفرد وغيره فى هذه الحاجة سواء فيستويان فى جواز الجمع (ولابي حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص) قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقال تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه الا بدليل قطعي وذلك فيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين مع وفور الصحابة من الجمع بالجماعة مع الامام فلا يجوز بدونه وقوله (والتقديم لصيانة الجماعة) جواب عن قولهما وتقريره لا نسلم أن جواز الجمع بالتقديم لامتداد الوقوف (٣٧١) بل لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا لان الموقف موضع واسع ذو طول وعرض فلا يمكنهم اقامة الجماعة الا بالاجتماع وانه يتعذر مرتين فى العادة فجعلوا العصر لئلا تفوتهم فضيلة الجماعة لحق الوقوف لان الجماعة تفوت لا الى خلف وحق الوقوف يتأدى قبل وبعد ومعه اذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة لان الوقوف لا ينقطع بالاشتغال بالصلاة كما لا ينقطع بالاكل والشرب والتوضي وغير ذلك وفى كلامه تسامح لانه جعل علة تقديم العصر تحصيل مقصود الوقوف حيث قال ولهذا قدم العصر على وقته وههنا جعل علته صيانة الجماعة فان كان المقصود من الوقوف صيانة الجماعة صح الكلام لكن ليس كذلك لان المقصود منه أداء أعظم ركني الحج وان كان غير ذلك تناقض كلامه وتوارد علتان على معلول واحد بالشخص وذلك غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بأن المقصود من الوقوف شيآن أحدهما عاجل والثاني آجل والاول هو امتداد المكث لاجل الدعاء لمصالح دينه ودنياه والثاني أداء الركن وصيانة الجماعة فيجوز أن يكون تقديم العصر معلولا لتحصيل مقصود الوقوف من حيث المقصود الاول ولصيانة الجماعة من حيث الثاني واذا اختلفت الجهة اندفع التناقض وتوارد العلتين والحاصل أنهم اتفقوا على أن المقصود منه للمكلف هو الامتداد فى المكث لاجل الدعاء ولكنهم اختلفوا فى وجود غيره فقالا ما ثمة غيره وفيه المنفرد والجماعة سواء وقال بل ثمة غيره وهو ماله من صيانة الجماعة وليس المنفرد فيه كالجماعة

خلافا لما روى عن محمد رحمه الله لان الاشتغال بالتطوع أو بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول فيعيده للعصر (فان صلى بغير خطبة أجزأه) لان هذه الخطبة ليست بفريضة قال (ومن صلى الظهر فى رحله وحده صلى العصر فى وقته) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقالا يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه ولابي حنيفة رحمه الله أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فى الموقف لا لما ذكراه اذ لا منافاة

سنة الظهر ينافي حديث جابر الطويل اذ قال فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيأ وكذا ينافي اطلاق المشايخ رضي الله عنهم فى قولهم ولا يتطوع بينهما فان التطوع يقال على السنة (قوله خلافا لما روى عن محمد رحمه الله) وجه قوله أنه قد جمعهما وقت واحد فيكفيهما أذان واحد قلنا الاصل أن كل فرض بأذان ترك فيما اذا جمع بينهما على وجه معين فعند عدمه يعود الاصل (قوله فرض بالنصوص) لقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أي فرضا موقتا وفى حديث من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر (قوله والتقديم الخ) لا حاجة الى تعليل الجمع الوارد بأنه لصيانة الجماعة ابطالا لتعليلهما بل يكفي فى بيان أنه لا يجوز ارتكابه فى غير مورده من حالة الانفراد بيان ثبوته على خلاف القياس ثم انه يتراءى أن ما أبداه سببا للجمع مناف لما ذكره آنفا من قوله ولهذا أي لتحصيل مقصود الوقوف قدم العصر على وقته الا أن يدعى أن ذلك خرج على قولهما الا قوله ثم ما عينه أولى لما ذكر من أنه لا منافاة أي بين الوقوف والصلاة فانه واقف بعرفة حال كونه نائما أو مغمى عليه فكيف لا يكون حال كونه

فى وقت الظهر من المناسك (قوله لا لما ذكرا) من ان الجمع لامتداد الوقوف اذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة فان المصلي واقف ولا ينقطع وقوفه بالاشتغال بالصلاة كما لا ينقطع بالاكل والحدث والحديث بل أولى (قوله

(قوله وفى كلامه تسامح الى قوله لان المقصود منه أداء أعظم ركني الحج) أقول ولك أن تقول تعليل التقديم بتحصيل مقصود الوقوف خرج على مذهبهما فلا غبار (قوله وان كان غير ذلك تناقض كلامه الخ) أقول فيه بحث فانه انما يلزم التناقض والتوارد لو جعل كل منهما علة مستقلة للتقديم لم لا يجوز أن يكون جزء علة (قوله ولكنهم اختلفوا فى وجود غيره الى آخر قوله وقال بل ثمة غيره) أقول قوله اذ لا منافاة لا يناسب هذا الكلام اذ مفاده عدم توقف هذا المقصود على التقديم مطلقا (قوله وهو ماله من صيانة الجماعة الخ) أقول ولك أن تقول اذا فات المقصود

(ثم عند أبي حنيفة الامام شرط فى الصلاتين جميعا وقال زفر فى العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته) واشتراط الامام للتغير (ولابى حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام فى حالة الاحرام بالحج) وكل ما كان شرعه على خلاف القياس بالنص يقتصر على مورده (وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج) قال أبو حنيفة الاحرام شرط فيهما جميعا وقال زفر هو شرط فى صلاة العصر وثمرته تظهر فى حلال مكى صلى الظهر مع الامام ثم أحرم بالحج فصلى العصر معه أو المحرم بالعمرة صلى الظهر ثم أحرم فصلى العصر مع الامام لم يجزه العصر الا فى وقتها عند أبى حنيفة وعند زفر تجوز (ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال فى رواية) لان الاحرام شرط جواز الجمع وشرط الشئ يسبقه وجواز (٣٧٢) الجمع يتحقق اذا زالت الشمس مقارنا والمتقدم على أحد المتقارنين متقدم على الآخر

(وفى) رواية (أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لان المقصود هو الصلاة) قال (ثم يتوجه الامام الى الموقف) أى بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه الامام الى الموقف (فيقف بقرب الجبل لان النبي صلى الله عليه وسلم راح الى الموقف عقيب الصلاة) وقوله والجبل يسمى جبل الرحمة) ظاهر وقوله (بطن عرنة) واد بحذاء عرفات قيل رأى النبي صلى الله عليه وسلم فيه الشيطان فكان هذا نظير النهى عن الصلاة فى الساعات الثلاث

ثم عند أبي حنيفة رحمه الله الامام شرط فى الصلاتين جميعا وقال زفر رحمه الله فى العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج ولابى حنيفة رحمه الله أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام فى حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال فى رواية تقديما للاحرام على وقت الجمع وفى أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لان المقصود هو الصلاة قال (ثم يتوجه الى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصرافهم من الصلاة) لان النبي عليه الصلاة والسلام راح الى الموقف عقيب الصلاة والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف الاعظم قال (وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة)

مصليا وان أراد الوقوف المتوجه فيه الى الدعاء وكل ذلك فضيلة وامتداده وعدم تفريقه قلنا تفريقه بالنوم والحديث ليس بمكروه وترك الجماعة مكروه ولانها واجبة أو فى حكم الواجب على ما أسلفناه فى باب الامامة وعدم خروج الصلاة عن وقتها فرض فاذا ثبت بلا مرد اخراجها فى صورة فالحكم بانه لتحصيل واجب أو ما هو قريب منه أولى من جعله لتحصيل فضيلة ولذا لم يختلف فيه مع الجماعة بخلافه مع الانفراد فيه اختلاف روى عن ابن مسعود رضى الله عنه منعه (قوله وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج) الحاصل أن جواز الجمع مشروط عند أبى حنيفة بالاحرام بالحج فى الصلاتين جميعا وعندهما فى العصر فقط و بالجماعة فيهما عنده وهذا قول زفر رحمه الله أيضا غير أنه يشترطهما فى العصر ليس غير (قوله ولابى حنيفة رحمه الله) تقريره ظاهر وفى المبسوط وجه قول أبى حنيفة أن العصر فى هذا اليوم كالتبع للظهر لانهما صلاتان أديتا فى وقت واحد والثانية مرتبة على الاولى فكانا كالعشاء مع الوتر وينبغى أن يزاد بعد قوله صلاتان واجبتان قال ولما جعل الامام شرطا فى التبع كان شرطا فى الاصل بطريق الاولى ودليل التبعية لغيره أنه لا يجوز العصر فى هذا اليوم الا بعد صحة الظهر حتى لو تبين لهم أنهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم اعادة الصلاتين وكذا لو جددوا الوضوء بين الصلاتين ثم ظهر أن الظهر صلى بغير وضوء لزمه اعادة الصلاتين (١) بخلاف الوتر فيما تقدم لا يعيده عند الامام والفرق أن الوتر أداؤه فى وقته بخلاف العصر ولما كان فى لزوم الاولوية خفاء اقتصر المصنف على ما ذكره (قوله عقيب انصرافهم من الصلاة) ظرف ليتوجه (لانه عليه الصلاة والسلام راح الى الموقف عقيب الصلاة) هو فى حديث جابر *

وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج) أى الاحرام بالحج شرط فى الصلاتين حتى ان الحلال اذا صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه لم يجزه العصر الا فى وقتها وعند زفر رحمه الله يجزيه وحاصله ان جواز الجمع عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى معلق باحرام الحج فى الصلاتين لا غير وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى معلق

ينبغى أن يجتهد فى تحصيل المقصود الاول حتى لا يخلو الوقوف عن مقاصده بالكلية فان ما لا يدرك كله لا يترك كله (قوله وشرط الشئ يسبقه الخ) أقول منقوض بالوضوء فانه شرط جواز الصلاة وشرط الشئ يسبقه وجواز الصلاة يتحقق اذا زالت الشمس مقارناله مع أنه لا يلزم أن يتقدم الزوال (قال المصنف ثم يتوجه الى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه) أقول فى لقوله غاية السروجى عن طلحة بن عبد الله بن كريز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أفضل الايام يوم عرفة وافق يوم جمعة وهو أفضل من سبعين حجة فى غير جمعة خرجه رزين بن معاوية فى تجريد الصحاح بعلامة الموطأ وفى مناسك النووى وقيل اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل الموقف اه قال ابن جماعة فى مناسكه الكبير وسأل بعض الطلبة والدى رحمه الله تعالى فقال قد جاء أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف مطلقا فما وجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة فى هذا الحديث فاجابه بانه يحتمل أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فى يوم الجمعة بغير واسطة وفى غير يوم الجمعة يهب قوما لقوم والله أعلم اه

(١) قوله بخلاف الوتر الى قوله بخلاف العصر هذه زيادة ثبتت فى بعض النسخ وسقطت من غالبها اه من هامش الاصل

لقوله عليه الصلاة والسلام عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر قال (وينبغى للامام أن يقف بعرفة على راحلته) لان النبي عليه الصلاة والسلام وقف على ناقته (وان وقف على قدميه جاز) والاول أفضل لما بينا (وينبغى أن يقف مستقبل القبلة) لان النبي عليه السلام وقف كذلك وقال النبي عليه السلام خير المواقف ما استقبلت به القبلة (ويدعو ويعلم الناس المناسك) لما روى أن النبي عليه السلام كان يدعو يوم عرفة مادا يديه كالمستطعم المسكين ويدعو بما شاء وان ورد الآثار ببعض الدعوات وقد أوردنا تفصيلها فى كتابنا المترجم بعدة الناسك فى عدة من المناسك

(والمزدلفة) انما سميت بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى وأزلفنا ثم الآخرين أى جمعناهم وقيل من الازدلاف بمعنى التقرب ومنه قوله تعالى وأزلفت الجنة للمتقين أى قربت وسميت بها لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة من عرفات (ووادى محسر) بكسر السين وتشديدها وهو بين مكة وعرفات وقوله (كالمستطعم المسكين) فى تقديم الصفة فائدة وهى المبالغة فى تحقيق المدفان التشبيه حينئذ انما يحصل بحالة الاستطعام وهى حالة الاحتياج وقوله (وان ورد الآثار ببعض الدعوات) عن على أنه عليه الصلاة والسلام قال ان أكثر دعائى ودعاء الانبياء من قبلى عشية عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لا يموت بيده الخير وهو على كل شئ قدير اللهم اجعل فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا اللهم اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى وأعوذ بك من وسواس الصدر وشتات الامر وفتنة القبر اللهم انى أعوذ بك من شر ما يلج فى الليل وشر ما تهب به الرياح

واعلم أن أول وقت الوقوف اذا زالت الشمس ويمتد الى طلوع فجر يوم النحر فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم والركن ساعة من ذلك والواجب ان وقف نهارا مده الى الغروب وأما ليلا فلا واجب فيه (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام عرفة كلها موقف) روى من طرق عديدة من حديث جابر عند ابن ماجه قال عليه الصلاة والسلام كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر وكل منى منحر الا ما وراء العقبة وفيه القاسم بن عبد الله بن عمر العمرى متروك ومن حديث جبير بن مطعم وفيه وكل فجاج منى منحر ولم يستثن وكل أيام التشريق ذبح رواه أحمد عن سليمان بن موسى الاشدق عن جبير بن مطعم وهو منقطع فان ابن الاشدق لم يدرك جبيرا ورواه ابن حبان فى صحيحه وأدخل فيه بين سليمان وجبير عبد الرحمن بن أبى حسين وكذا رواه الترمذى لكن قال البزار ابن أبى حسين لم يلق جبير بن مطعم قال وانما ذكرنا هذا الحديث لانا لا نحفظ عنه عليه الصلاة والسلام فى كل أيام التشريق ذبح الا فيه فذكرناه وبينا العلة فيه اه وروى أيضا من حديث ابن عباس رضى الله عنهما فرواه الطبرانى والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعا عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر اه ومن حديث ابن عمر أخرجه ابن عدى فى الكامل بلفظ حديث ابن عباس وفى سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمرى المضعف ومن حديث أبى هريرة رضى الله عنه أخرجه ابن عدى أيضا نحوه سواء وأعله بيزيد ابن عبد الملك فثبت بهذا كله ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة أعنى كل أيام التشريق ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاستثناء (قوله لان النبى صلى الله عليه وسلم وقف على ناقته) هو فى حديث جابر الطويل فارجع اليه (قوله وقال عليه الصلاة والسلام الخ) روى الحافظ أبو نعيم فى تاريخ أصبهان من حديث محمد بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا خير المجالس ما استقبل به القبلة وأما خير المواقف فالله سبحانه أعلم به وروى الحاكم فى الادب حديثا طويلا وسكت عنه أوله عنه عليه الصلاة والسلام ان لكل شئ شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة وأعل بهشام بن زياد وعن ابن عمر يرفعه أكرم المجالس ما استقبل به القبلة وهو معلول بحمزة النصيبينى ونسب للوضع (قوله ويدعو) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كان أكثر دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة لا اله

باحرام الحج وبالجماعة وبالامام الاكبر وهو قول زفر رحمه الله أيضا غير أنه يشترط هذه الشرائط فى العصر لا غير وأبو حنيفة رحمه الله يشترط فى الظهر والعصر جميعا والموقف الموقف الاعظم أى يسمى الموقف الاعظم وعرفات كلها موقف الا بطن عرفة وهو واد بحذاء عرفات قيل رأى النبى عليه السلام فيه الشيطان فكان هذا نظير النهى عن الصلاة فى الاوقات المكروهة المنسوبة الى الشيطان (قوله ووادى محسر) بكسر السين وتشديدها (قوله ويدعو) أى بعد الحمد والتهليل والتكبير والصلاة على النبى عليه السلام (قوله وان وردت الآثار ببعض الدعوات) روى على رضى الله تعالى عنه أن النبى عليه السلام قال أفضل دعائى ودعاء الانبياء قبلى بعرفات لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لا يموت بيده الخير وهو على كل شئ قدير اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا اللهم اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى (قوله فاستجيب له الا فى الدماء والمظالم) أى الا فى حق الدم الذى وجب لبعضهم على بعض

بتوفيق الله تعالى قال (وينبغى للناس أن يقفوا بقرب الامام) لانه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا (وينبغى أن يقف وراء الامام) ليكون مستقبل القبلة وهذا بيان الافضلية لان عرفات كلها موقف على ماذكرنا قال (ويستحب أن يغتسل قبل الوقوف ويجتهد فى الدعاء) أما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب ولو اكتفى بالوضوء جاز كما فى الجمعة والعيدين وعند الاحرام وأما الاجتهاد فلانه صلى الله عليه وسلم اجتهد فى الدعاء فى هذا الموقف لامته فاستجيب له الا فى الدماء والمظالم (ويلبى فى موقفه ساعة بعد ساعة) وقال مالك رحمه الله تعالى يقطع التلبية

الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت بيده الخير وهو على كل شئ قدير رواه أحمد والترمذى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ماقلت أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير وقيل لابن عيينة هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء فقال الثناء على الكريم دعاء لانه يعرف حاجته وعن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مامن مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبلا بوجهه ثم يقول لا اله الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير مائة مرة ثم يقرأ قل هو الله أحد مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة الا قال الله تعالى ياملائكتى ماجزاء عبدى هذا سبحنى وهللنى وكبرنى وعظمنى وعرفنى وأثنى على وصلى على نبيى اشهدوا ياملائكتى أنى قد غفرت له وشفعته فى نفسه ولوسألنى عبدى هذا لشفعته فى أهل الموقف رواه البيهقى وهو متن غريب فى اسناده من اتهم بالوضع وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال جاء رجل من الانصار الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله كلمات أسأل عنهن فقال عليه السلام اجلس وجاء رجل من ثقيف فقال يارسول الله كلمات أسأل عنهن فقال عليه السلام سبقك الانصارى فقال الانصارى انه رجل غريب وان للغريب حقا فابدأ به فاقبل على الثقفى وساق الحديث الى أن قال ثم أقبل على الانصارى فقال ان شئت أخبرتك عما جئت تسألنى وان شئت تسألنى فاخبرك فقال لايانبى الله أخبرنى عما جئت أسألك فقال جئت تسأل عن الحاج ماله وساق الحديث الى أن قال فاذا وقف بعرفة فان الله عز وجل ينزل الى سماء الدنيا فيقول انظروا الى عبادى شعثا غبرا اشهدوا أنى قد غفرت لهم ذنوبهم وان كانت عدد قطر السماء ورمل عالج واذا رمى الجمار لايدرى أحد ماله حتى يتوفاه الله تعالى واذا قضى آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه رواه البزار وابن حبان فى صحيحه واللفظ له وروى أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس رضى الله عنهما كان فلان ردف النبى صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن أخى ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له * ومن مأثورات الادعية اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا اللهم اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى اللهم انى أعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر اللهم انى أعوذ بك من شر مايلج فى الليل وشر مايلج فى النهار وشر ماتهب به الرياح وشر بوائق الدهر اللهم انى أعوذ بك من تحول عافيتك وفجأة نقمتك وجميع سخطك وأعطنى فى هذه العشية أفضل ماتؤتى أحدا من خلقك وكل حاجة فى نفسه يسألها فانه يوم افاضة الخيرات من الجواد العظيم وحديث كان عليه السلام يدعو ماداً يديه كالمستطعم رواه البزار بسنده عن ابن عباس عن الفضل قال رأيت رسول الله عليه السلام واقفا بعرفة مادا يديه كالمستطعم أو كلمة نحوها وأعل بحسين بن عبد الله ضعفه النسائى وابن معين قال ابن عدى هو حسين ابن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمى وهو ممن يكتب حديثه فانى لم أر له حديثا منكرا جاوز المقدار وأخرجه البيهقى عن ابن عباس رضى الله عنهما رأيته عليه السلام يدعو بعرفة يداه الى صدره كالمستطعم المسكين (قوله وينبغى للناس أن يقفوا بقرب الامام) وكلما كان الى الامام أقرب فهو أفضل وغسل عرفة تقدم فى باب الغسل (قوله فاستجيب له الا فى الدماء والمظالم) روى ابن ماجه فى سننه عن عبد الله

وقوله (الا فى الدماء والمظالم) أى الا فى حق الدم الذى وجب لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه وفى حق المظلمة التى وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف وقيل قد استجيب له فى ذلك أيضا فى المزدلفة وقوله (ويلبى فى موقفه) يعنى يستديم ذلك الى أن يرمى أول حصاة من جمرة العقبة وقال مالك يقطعها كما يقف بعرفة لان التلبية اجابة باللسان والاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان) كتكبيرة الافتتاح فى الصلاة

قصاصا وعجزوا عن استيفائه وفى حق المظلمة التى وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف لم يستجب

ابن

كما يقف بعرفة لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان ولنا ماروى أن النبى عليه السلام مازال يلبى حتى أتى جمرة العقبة ولان التلبية فيه كالتكبير فى الصلاة فيأتى بها الى آخر جزء من الاحرام قال (فاذا غربت الشمس أفاض الامام والناس معه على هينتهم حتى يأتوا المزدلفة) لان النبى عليه السلام دفع بعد غروب الشمس

ابن كنانة بن عباس بن مرداس أن أباه أخبره عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لامته عشية عرفة فاجيب انى قد غفرت لهم ماخلا المظالم فانى آخذ للمظلوم منه فقال أى رب ان شئت أعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم فلم يجب عشية عرفة فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فاجيب الى ماسأل قال فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال فتبسم فقال له أبو بكر رضى الله عنه بأبى أنت وأمى ان هذه لساعة ماكنت لتضحك فيها فما الذى أضحكك أضحك الله سنك قال ان عدو الله ابليس لما علم أن الله قد استجاب دعائى وغفر لامتى أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور فاضحكنى مارأيت من جزعه ورواه ابن عدى وأعله بكنانة وقال ابن حبان فى كتاب الضعفاء كنانة بن عباس بن مرداس السلمى يروى عن أبيه وروى عنه ابنه منكر الحديث جدا فلا أدرى التخليط فى حديثه منه أو من أبيه ومن أيهما كان فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ماأتى من المناكير عن المشاهير ورواه البيهقى وفيه فلما كان غداة المزدلفة أعاد الدعاء فاجابه الله تعالى انى قد غفرت لهم قال فتبسم الحديث ثم قال وهذا الحديث له شواهد كثيرة وقد ذكرناها فى كتاب الشعب فان صح بشواهده ففيه الحجة وان لم يصح فقد قال الله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وظلم بعضهم بعضا دون الشرك اه قال الحافظ المنذرى وروى ابن المبارك عن سفيان الثورى عن الزبير بن عدى عن أنس بن مالك قال وقف النبى صلى الله عليه وسلم بعرفات وقد كادت الشمس أن تؤوب فقال يابلال أنصت الناس فقام بلال رضى الله عنه فقال انصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنصت الناس فقال معاشر الناس أتانى جبريل آنفا فاقرأنى من ربى السلام وقال ان الله عز وجل قد غفر لاهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات فقام عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال يارسول الله هذا لنا خاصة قال هذا لكم ولمن أتى من بعدكم الى يوم القيامة فقال عمر بن الخطاب كثر خير ربنا وطاب وفى كتاب الآثار قال محمد أخبرنا أبو حنيفة رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن مالك الهمدانى عن أبيه قال خرجنا فى رهط نريد مكة حتى اذا كنا بالربذة رفع لنا خباء فاذا فيه أبو ذر فاتيناه فسلمنا عليه فرفع جانب الخباء فرد السلام فقال من أين أقبل القوم فقلنا من الفج العميق قال فاين تؤمون قلنا البيت العتيق قال آلله الذى لا اله الا هو ما أشخصكم غير الحج فذكر ذلك علينا مرارا فحلفناله فقال انطلقوا الى نسككم ثم استقبلوا العمل وفى موطا مالك عن طلحة بن عبيد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مارؤى الشيطان يوما هو أصغر ولا أدحر ولا أغيظ منه فى يوم عرفة وماذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عز وجل عن الذنوب العظام الا مارؤى يوم بدر فانه قد رأى جبريل يزع الملائكة (قوله ولنا ماروى) أخرجه الائمة الستة فى كتبهم عن الفضل بن العباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة وقد قدمناه من حديث ابن مسعود رضى الله عنه وحلفه عليه فزاد فيه ابن ماجه فلما رماها قطع التلبية والوجه الذى ذكره المصنف من المعنى يقتضى أن لا يقطع الا عند الحلق لان الاحرام باق قبله والاولى أن يقول فيأتى بها الى آخر الاحوال المختلفة فى الاحرام فانها كالتكبير وآخره مع القعدة لانها آخر الاحوال (قوله فاذا غربت الشمس أفاض الامام والناس معه على هينتهم) أخرج الامام أبو داود والترمذى وابن ماجه عن على رضى الله عنه قال وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أن قال ثم أفاض حين غربت الشمس وأردف خلفه أسامة بن زيد وجعل يشير بيده

ولنا ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم أردف الفضل فاخبر الفضل أنه (لم يزل يلبى حتى رمى الجمرة ولان التلبية فى الحج كالتكبير فى الصلاة) فى كونه ذكرا مفعولا فى افتتاح العبادة ويتكرر فى أثنائها فكان القياس أن يكون الى آخر جزء من الاحرام وذلك انما يكون عند الرمى وقيل كان القياس أن يكون الى آخره كالتكبير فى الصلاة الا أن القياس ترك فيما بعد الرمى بالاجماع فيبقى فيما وراءه على أصل القياس وقوله (والناس معه على هينتهم) انما هو اتباع للسنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيها الناس ليس البر فى ايجاف الخيل وفى ايضاع الابل عليكم بالسكينة والوقار (والنبى عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس) ومشى على هينته فى الطريق

(قوله ليس البر فى ايجاف الخيل الخ) أقول الايجاف الاسراع وكذا الايضاع

دعاء النبى عليه السلام لهم بالمغفرة لهم لعظم هذه الذنوب وتعلق حقوق العباد بها (قوله فاذا غربت الشمس أفاض الامام والناس معه على هينتهم) روى أنه عليه السلام خطب عشية عرفة فقال أيها الناس ان أهل

ولان فيه اظهار مخالفة المشركين وكان النبي عليه السلام يمشى على راحلته فى الطريق على هينته فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه لانه لم يفض من عرفة والافضل أن يقف فى مقامه كى لا يكون آخذا فى الاداء قبل وقتها ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس وافاضة الامام لخوف الزحام فلا باس به لما روى أن عائشة رضى الله عنها بعد افاضة الامام دعت بشراب فافطرت ثم أفاضت

على هينته والناس يضربون يمينا وشمالا فجعل يلتفت اليهم ويقول أيها الناس عليكم السكينة ثم أتى جمعا فصلى بهم الصلاتين جميعا فلما أصبح أتى قزح فوقف عليه صححه الترمذى وفى حديث جابر الطويل فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس الى أن قال ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصواء الزمام حتى ان رأسها ليصيب مورك رحله وهو يقول بيده اليمنى أيها الناس السكينة السكينة كلما أتى حبلا أرخى لها حتى تصعد وأخرج مسلم أيضا عن الفضل بن العباس رضى الله عنهما وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عشية عرفة وغداة جمع للناس حين أفاض عليكم بالسكينة وهو كاف ناقته حتى دخل محسرا وهو من منى فقال عليكم بحصى الخذف فما فى الصحيحين أنه عليه السلام كان يسير العنق فاذا وجد فجوة نص وفسر بان العنق خطا فسيحة محمول على خطا الناقة لانها فسيحة فى نفسها اذا لم تكن مثقلة جدا (قوله ولان فيه اظهار مخالفة المشركين) فانهم كانوا يدفعون قبل الغروب على ما روى الحاكم فى المستدرك عن المسور بن مخرمة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد فان أهل الشرك والاوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع اذا كانت الشمس على رؤس الجبال كانها عمائم الرجال على رؤسها وانا ندفع بعد أن تغيب الشمس وكانوا يدفعون من المشعر الحرام اذا كانت الشمس (١) منبطة وقال صحيح على شرط الشيخين قال وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما يتوهم رعاع أصحابنا أن له رؤية بلا سماع (قوله فان خاف الزحام فدفع قبل الامام) أى قبل الغروب (ولم يجاوز حدود عرفة) قيد به لانه لو جاوزها قبل الامام وقبل الغروب وجب عليه دم وحاصله أنه اذا دفع قبل الغروب وان كان لحاجة بان ند بعيره فتبعه ان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شئ عليه وان جاوز قبله فعليه دم فان لم يعد أصلا أو عاد بعد الغروب لم يسقط الدم وان عاد قبله فدفع مع الامام بعد الغروب سقط على الصحيح لانه تداركه فى وقته ووجه مقابله أن الواجب مد الوقوف الى الغروب وقد فات ولم يتدارك فيتقرر موجبه وهو الدم قلنا وجوب المد مطلقا ممنوع بل الواجب مقصود النفر بعد الغروب ووجوب المد ليقع النفر كذلك فهو لغيره وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعى للجمعة فى حق من فى المسجد وغاية الامر فيه أن يهدر ما وقفه قبل دفعه فى حق الركن ويعتبر عوده الكائن فى الوقت ابتداء وقوفه أليس بذلك يحصل الركن من غير لزوم دم ولو تأخر الامام عن الغروب دفع الناس قبله لدخول وقته ويكثر من الاستغفار والذكر من حين يفيض قال الله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله وقال تعالى ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم (قوله لما روى أن عائشة) روى ابن أبى شيبة بسنده عنها أنها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض فحمله المصنف على أن فعلها كان لقصد التأخير لخفة الزحام ويجوز أنه كان للاحتياط فى تمكن الوقت وفيه دليل على عدم كراهة صوم يوم عرفة بعرفة لمن يأمن على نفسه سوء خلقه وقزح غير منصرف للعلمية والعدل من قازح اسم فاعل من قزح الشئ اذا ارتفع وهو جبل صغير فى آخر

الجاهلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تعممت بها رؤس الجبال كعمائم الرجال فى وجوههم وان هدينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس (قوله فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه) وانما قيد به لانه لو جاوز حدود عرفة قبل غروب الشمس وجب عليه الدم وسميت المزدلفة مزدلفة وجمعا لان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها أى دنا منها (قوله كيلا يكون آخذا فى الاداء) لان الوقوف بالمزدلفة عبادة والشروع فى السعى اليها بمنزلة الشروع فى الاداء كالسعى

(ولان فيه اظهار مخالفة المشركين) فانه روى أنه صلى الله عليه وسلم خطب عشية عرفة فقال أيها الناس ان أهل الجاهلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تعممت بها رؤس الجبال كعمائم الرجال فى وجوههم وان هدينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك عليه الصلاة والسلام وأمر به اظهارا لمخالفة المشركين فليس لاحد ان يخالف ذلك وقوله (ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه) اشارة الى أنه لو جاوزها قبل الامام وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم ولكن ان عاد الى عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الامام منها بعد الغروب سقط عنه الدم وان عاد بعد الغروب لم يسقط

(٢) قوله منبطة هكذا هو فى بعض النسخ وفى بعضها منبسطة وليحرر لفظ الحديث اه من هامش الاصل

قال

قال (واذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميقدة يقال له قزح) لان النبي عليه الصلاة والسلام وقف عند هذا الجبل وكذا عمر رضى الله تعالى عنه ويتحرز فى النزول عن الطريق كى لا يضر بالمارة فينزل عن يمينه أو يساره ويستحب أن يقف وراء الامام لما بينا فى الوقوف بعرفة قال (ويصلى الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة) وقال زفر رحمه الله باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء فى وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد به لزيادة الاعلام (ولا يتطوع بينهما) لانه يخل بالجمع ولو تطوع أو تشاغل بشئ أعاد الاقامة لوقوع الفصل وكان ينبغى أن يعيد الاذان كما فى الجمع الاول بعرفة الا أنا اكتفينا باعادة الاقامة لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة للعشاء ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند أبى حنيفة رحمه الله لان المغرب مؤخرة عن

المزدلفة والمستحب أن يدخل المزدلفة ماشيا والغسل لدخولها (قوله ولنا رواية جابر) روى ابن أبى شيبة حدثنا حاتم بن اسمعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامة ولم يسبح بينهما وهو متن غريب والذى فى حديث جابر الطويل الثابت فى صحيح مسلم وغيره أنه صلاهما باذان واقامتين وعند البخارى عن ابن عمر رضى الله عنه أيضا قال جمع النبى صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما باقامة ولم يسبح بينهما ولا على أثر واحدة منهما وفى صحيح مسلم عن سعيد بن جبير أفضنا مع ابن عمر رضى الله عنهما فلما بلغنا جمعا صلى بنا المغرب ثلاثا والعشاء ركعتين باقامة واحدة فلما انصرف قال ابن عمر هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا المكان وأخرج أبو الشيخ عن الحسين بن حفص حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع باقامة واحدة وأخرج أبو داود عن أشعث بن سليم عن أبيه قال أقبلت مع ابن عمر من عرفات الى المزدلفة فلم يكن يفتر عن التكبير والتهليل حتى أتينا مزدلفة فاذن وأقام أو أمر انسانا فاذن وأقام فصلى المغرب ثلاث ركعات ثم التفت الينا فقال الصلاة فصلى العشاء ركعتين ثم دعا بعشائه قال وأخبرنى علاج بن عمرو بمثل حديث أبى عن ابن عمر رضى الله عنه فقيل لابن عمر فى ذلك فقال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فقد علمت ما فى هذا من التعارض فان لم يرجح ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم وأبو داود حتى تساقطا كان الرجوع الى الاصل يوجب تعدد الاقامة بتعدد الصلاة كما فى قضاء الفوائت بل أولى لان الصلاة الثانية هنا وقتية فاذا أقيم للاولى المتأخرة عن وقتها المعهود كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها وينبغى أن يصلى الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغى أن يجتهد فى احيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله لما روى أنه عليه السلام الخ) لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو فى البخارى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه فعله وكذا أخرجه ابن أبى شيبة عنه ولفظه قال فلما أتى جمعا أذن وأقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم أذن وأقام فصلى العشاء ركعتين وكيف يسوغ للمصنف أن يعتبر هذا حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصرح بصدور تعدد الاقامة منه عليه السلام فى هاتين الصلاتين والمصنف من قريب يناضل على أنه صلاهما باقامة واحدة ولم يكن منه عليه السلام الا جمعة واحدة فان كان قد ثبت عند المصنف الاول فقد اعتقد أنه صلاهما

الى الجمعة (قوله بقرب الجبل الذى عليها الميقدة يقال له قزح) أى يقال للجبل قزح والميقدة موضع يوقد عليه السرج وهى بالمشعر الحرام على قزح وكانوا فى الجاهلية يوقدون عليها النار (قوله ويستحب أن يقف وراء الامام) لما بينا فى الوقوف بعرفة أى ليكون مستقبل القبلة (قوله ولا يشترط الجماعة بهذا الجمع عند أبى حنيفة رحمه الله) خصه بالذكر وان كان الحكم عندهما كذلك لانه شرط الجماعة فى الجمع الاول فبين انه لا يشترط هنا

قال (واذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميقدة) كلامه واضح وقوله (لما بينا) اشارة الى قوله لانه يدعو ويعلم وقوله (ويصلى الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة) أى فى وقت العشاء وقوله (ثم تعشى) أى أكل العشاء وقوله (ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع) أى لجمع المزدلفة (عند أبى حنيفة لان المغرب مؤخرة عن وقتها) وأداء الصلاة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع فى جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص فالنص وان ورد فى تأخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة وأما تقديم الصلاة على وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فيراعى لذلك فيه جميع ما ورد فيه النص وانما خص أبا حنيفة بالذكر لان الجماعة كانت شرطا عنده فى الجمع بعرفات وقوله (ومن صلى المغرب فى الطريق) أى فى طريق المزدلفة وحده

(قوله وقوله لما بينا اشارة الى قوله لانه يدعو الخ) أقول فيه بحث بل هو اشارة الى قوله ليكون مستقبل القبلة اذ أولوية الوقوف وراء الامام كان معللا به وأما قوله لانه يدعو الخ فانه كان علة لاولوية الوقوف بقرب الامام

(لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد وعليه اعادتها مالم يطلع الفجر وقال أبو يوسف يجزيه وقد أساء) وكذلك لو صلاها بعرفات وكذلك لو صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها (لابي يوسف أنه أداها في وقتها) ومن أدى صلاة في وقتها (لا تجب عليه اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا أن التأخير من السنة فيصير مسيأ بتركه ولهما ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال لاسامة) بن زيد حين أفاض من عرفة ومال الى الشعب فقضى حاجته وتوضأ وقال له أسامة يارسول الله أتصلي (الصلاة أمامك) يعني وقت الصلاة أمامك لان الصلاة فعل المصلي فلا يتصور أن تكون أمامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة وفسره بعضهم بان معناه مكان الصلاة أمامك وهو مزدلفة فيكون من باب ذكر الحال وارادة المحل (وهذا) (٣٧٨) أى قول النبي صلى الله عليه وسلم (اشارة الى أن التأخير واجب) لانه لو لم يكن كذلك كان معناه القضاء بعد خروج الوقت وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلا عنه عليه الصلاة والسلام فيجب النظر في سببه فاما أن يكون اتصال السير أو امكان الجمع بين الصلاتين في المزدلفة لا سبيل الى الاول لان ميله عليه الصلاة والسلام الى الشعب وقضاء حاجته يأباه فتعين الثاني فمهما كان ممكنا لا يصار الى غيره والامكان مالم يطلع الفجر فتجب الاعادة مالم يطلع وأما اذا طلع فقد فات الامكان فسقطت الاعادة واعترض بان هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وأجاب شيخ شيخي العلامة بانه من المشاهير تلقته الامة بالقبول في الصدر الاول وعملوا به فجاز أن يزاد به على كتاب الله تعالى وأقول قوله تعالى ان الصلاة كانت الآية ونحوها ليس فيها دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على أن للصلاة

وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم على وقته قال (ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعليه اعادتها مالم يطلع الفجر) وقال أبو يوسف رحمه الله يجزيه وقد أساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات لابي يوسف أنه أداها في وقتها فلا تجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا أن التأخير من السنة فيصير مسيأ بتركه ولهما ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال لاسامة رضي الله عنه في طريق المزدلفة الصلاة أمامك معناه وقت الصلاة وهذا اشارة الى أن التأخير واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة مالم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة

من غير تخلل عشاء بينهما باقامة واحدة فيستحيل اعتقاد الثاني والالزم اعتقاد أنه تعشى ولا تعشى وأفرد الاقامة ولا أفردها وهذا الاثر رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته (قوله لان المغرب مؤخرة عن وقتها) وأداء صلاة بعد وقتها على وفق القياس (قوله لم يجزه) الخارج من الدليل والتقرير صريحا أن الاعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الاجزاء والاوجب الاعادة مطلقا بل لم تكن اعادة بل أداء في الوقت وقضاء خارجه وحاصل الدليل أن الظني أفاد تأخر وقت المغرب في خصوص هذا اليوم ليتوصل الى الجمع بجمع واعمال مقتضاه واجب مالم يلزم تقديم على القاطع وهو بايجاب أداء المغرب بعد الكون بمزدلفة مالم يطلع الفجر فاذا طلع الفجر انتفى امكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذلو وجب بعده كان حقيقة عدم الاجزاء فيما هو موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وعن ذلك قلنا اذا بقي في الطريق طويلا حتى علم أنه لا يدرك مزدلفة قبل الفجر جاز له أن يصلي المغرب في الطريق واذ قد عرفت هذا فلولا تعليل ذلك الظني بان التأخر والتأخير للجمع لوجب أن الاعادة لازمة مطلقا لكن ماوجب لشئ ينتفي وجوبه عند تحقق انتفاء ذلك الشئ بقي الكلام في افادة صورة ذلك الظني وهو مافي الصحيحين عن أسامة بن زيد قال دفع عليه السلام من عرفة حتى اذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء فقلت له الصلاة فقال الصلاة أمامك فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فاسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم أناخ كل انسان بعيره في منزله ثم أقيمت الصلاة فصلاها ولم يصل بينهما شيأ اه وقوله الصلاة أمامك المراد وقتها وقد يقال مقتضاه وجوب الاعادة مطلقا لانه أداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بانه للجمع فاذا فات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على

وذكر الامام المحبوبي ولا يشترط لجمع المزدلفة الخطبة والسلطان والجماعة والاحرام (قوله وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات أى المغرب (قوله معناه وقت الصلاة) لانها حركات توجد من المصلي فلا تتصف بالقبلية قبل الوجود ويمكن أن يقال معناه مكان الصلاة فان كان المراد به الوقت فيظهر ان وقت المغرب في حق الحاج

قال

(قوله ولهما ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قال لاسامة الى قوله وقال يارسول الله أتصلي الصلاة أمامك) أقول قوله الصلاة أمامك مقول قال لاسامة (قوله يعني وقت الصلاة الخ) أقول لا يلزم من هذا نفي كون ذلك الوقت وقته ألا ترى الى قوله سحبان لمعاوية رضي الله عنه يوم الجمعة وقد بالغ في الوعظ وقرب العصر فقال له معاوية الصلاة الصلاة أمامك فتأمل ثم اعلم أن قوله الصلاة أمامك مقول قول سحبان (قوله وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلا عنه صلى الله عليه وسلم) أقول يعني بلا عذر والا فقد شغل صلى الله عليه وسلم يوم الخندق عن الصلاة ثم قضاها (قوله فيجب النظر في سببه) أقول أى في سبب وجوب التأخير (قوله لا يصار الى غيره) أقول الضمير في غيره راجع الى الجمع في قوله أو امكان الجمع (قوله والامكان مالم يطلع الفجر) أقول يعني والامكان ثابت مالم يطلع الفجر

أوقاتا وتعيينها ثبت اما بخبر جبريل عليه الصلاة والسلام أو بغيره من الآحاد أو بفعله عليه الصلاة والسلام ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز أن يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بفعله عليه السلام وهو أنه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك وقته وشكل عن أبي يوسف بان صلاة المغرب التي صلاها في الطريق اما أن وقعت صحيحة أولا فان كان الاول لا تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ماوقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت وأجيب بان الفساد موقوف يظهر أثره في ثاني الحال كما مر في مسئلة الترتيب قال (واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس) أى اذا طلع الفجر يوم النحر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس والغلس ظلمة آخر الليل وفي بعض الشروح ناقلا عن الديوان آخر ظلمة الليل وهو أوفق لما نحن فيه على ماسيظهر قوله (لرواية ابن مسعود) قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لوقتها الا بجمع فانه عليه الصلاة والسلام جمع المغرب (٣٧٩) والعشاء وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها ولقائل أن يقول الدليل المنقول والمعقول اللذان ذكرهما المصنف غير مطابقين للمدلول أما المنقول فلانه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام صلاها بغلس والمدلول قوله واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس وأما المعقول فلان تقريره في التغليس دفع حاجة الوقوف ودفع الحاجة يجوز التقديم كتقديم العصر بعرفة وتقديم العصر كان على وقته فيكون ههنا كذلك تصحيحا للتشبيه وهو خلاف المطلوب والجواب عن الاول أن الراوي عن ابن مسعود هو عبد الرحمن بن يزيد وقد روى البخاري عنه في صحيحه أنه قال خرجت مع عبد الله الى مكة ثم قدمنا جمعا فصلى الصلاتين ثم صلى الفجر حين طلع الفجر وقائل يقول لم يطلع الفجر وهذا يدل على أن المراد بقوله قبل وقتها قبل وقتها المستحب لان الظاهر أن الراوي لا يعمل على خلاف ماروى ويؤيده حديث جابر في الصحيحين فصلى الفجر حين تبين الصبح وعن الثاني بان معناه لما جاز تعجيل العصر على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها فلان يجوز التغليس بالفجر وهو في وقتها أولى وقوله (ثم وقف ووقف معه الناس) ظاهر وقوله (حتى الدماء والمظالم) بالرفع أى حتى يدخل في المستجاب بان يرضى الخصوم بالازدياد في مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم

قال (واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام صلاها يومئذ بغلس ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة (ثم وقف ووقف معه الناس ودعا) لان النبي عليه الصلاة والسلام وقف في هذا الموضع يدعو حتى روى في حديث ابن عباس رضي الله عنهما فاستجيب له دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم

النص وكلمتهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو أجريناه في اطلاقه أدى الى تقديم الظني على القاطع لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم بالاجزاء ونوجب اعادة ماوقع مجزيا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلاة أديت مع كراهة التحريم حيث يحكم باجزائها وتجب اعادتها مطلقا والله تعالى أعلم (قوله واذا طلع الفجر) أى فجر يوم النحر (قوله لرواية ابن مسعود رضي الله عنه) في الصحيحين عنه ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها يريد قبل وقتها الذي اعتاد صلاتها فيه كل يوم لانه غلس بها يبينه لفظ البخاري والفجر حين بزغ الفجر وفي لفظ لمسلم قبل ميقاتها بغلس فافاد أن المعتاد في غير ذلك اليوم الاسفار بالفجر وأخرجا أنه صلى بجمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر (قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) تقدم في حديث جابر الطويل قوله فصلى الفجر حين تبين له الصبح باذان واقامة ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا

لا يدخل بغروب الشمس وأداء الصلاة قبل الوقت لا يجوز وان كان المراد به المكان فقد ظهر اختصاص هذه الصلاة بالمكان وهو المزدلفة فلا يجوز في غيرها الا أن خبر الواحد يوجب العمل لا العلم فامر بالاعادة مابقي الوقت ليصير جامعا بين الصلاتين بالمزدلفة اذ التأخير انما وجب ليمكنه الجمع بينهما بالمزدلفة وبعد طلوع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة ولانا لو أمرنا بالاعادة بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما أدى وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فاما وجوب الاعادة في الوقت فمن باب العمل والاخذ بالاحتياط فيعيد (قوله فاستجيب له دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم) بان يرضى الخصوم بالازدياد في مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم فاستوجب المغفرة من هذا من عليه الدماء والمظالم (قوله ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن وقال الشافعي رحمه الله تعالى عليه انه ركن لقوله

(قوله وتعيينها ثبت اما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد الخ) أقول بل بالنقل المتواتر المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل بنظم القرآن اذ فسر دلوك الشمس بغروبها (قوله ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام) أقول المعلوم من فعله صلى الله عليه وسلم كون الوقت الذي صلى المغرب فيه وقته أيضا ولا يدل على كون وقته المعهود وقتا وما المطلوب الا ذلك (قوله وفي بعض الشروح ناقلا عن الديوان) أقول يعني غاية البيان (قوله أما المنقول فلانه يدل الخ) أقول فيه بحث

وقوله (وقال الشافعي انه ركن) قال في النهاية ونسبة هذا القول اليه سهو وقع من الكاتب لما أنه ذكر في كتبهم أن الوقوف بالمزدلفة سنة وذكر في المبسوط الليث بن سعد رضي الله عنه مكان الشافعي وذكر في الاسرار علقمة مكان الشافعي وذكر في فتاوى قاضيخان مالكا مكان الشافعي ويجوز أن يكون المصنف قد اطلع على نقل من مذهبه واستدل (بقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام وبمثله تثبت الركنية) لان الله تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام ولا يمكنه ذلك فيه الا بعد حضوره والوقوف فيه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب

(ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قدم ضعفة أهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك) لان ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر وقوله (والمذكور فيما تلا الذكر) جواب عن استدلاله بالآية وتقريره أن المأمور به في الآية وهو الذكر ليس بركن بالاجماع فكذا ما كان وسيلة اليه وهو الحضور والوقوف وقوله (وانما عرفنا) ظاهر وقوله (لما روينا) يعني به قوله انه عليه الصلاة والسلام قدم ضعفة أهله بالليل فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج في قوله عليه الصلاة والسلام من وقف معنا هذا الموقف الخ من حيث الكمال وهو الاتيان بالواجب لا من حيث الجواز (وقوله لما روينا من قبل)

وقال الشافعي رحمه الله انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام وبمثله تثبت الركنية ولنا ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام من وقف معنا هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وهذا يصلح أمارة للوجوب غير أنه اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شئ عليه لما روينا قال (والمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر) لما روينا من قبل قال (فاذا طلعت الشمس أفاض الامام والناس معه حتى يأتوا منى) قال العبد الضعيف عصمه الله تعالى هكذا وقع في نسخ المختصر

فدفع قبل أن تطلع الشمس الحديث وقول المصنف حتى روى في حديث ابن عباس الخ قالوا هو وهم وانما هو في حديث العباس بن مرداس ولو اتجه أن يقال الحديث من رواية كنانة بن العباس بن مرداس فيصدق أنه من رواية ابن عباس اندفع لكن ابن عباس اذا أطلق لا يراد به الا عبد الله الملقب بالحبر رضي الله عنه (قوله وقال الشافعي انه ركن) هذا سهو فان كتبهم ناطقة بانه سنة وفي المبسوط ذكر الليث بن سعد مكان الشافعي وفي الاسرار ذكر علقمة وجه الركنية قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام قلنا غاية ما يفيد ايجاب الكون في المشعر الحرام بالالتزام لاجل الذكر ابتداء وهذا لان الامر فيها انما هو بالذكر عنده لا مطلقا فلا يتحقق الامتثال الا بالكون عنده فالمطلوب هو المقيد فيجب القيد ضرورة لا قصدا فاذا أجمعنا على أن نفس الذكر الذي هو متعلق الامر ليس بواجب انتفى وجوب الامر فيه بالضرورة فانتفى الركنية والايجاب من الآية وانما عرفنا الايجاب بغيرها وهو ما رواه أصحاب السنن الاربعة عن عروة بن مضرس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه قال الحاكم صحيح على شرط كافة أهل الحديث وهو قاعدة من قواعد (١) أهل الاسلام ولم يخرجاه على أصلهما لان عروة بن مضرس لم يرو عنه الا الشعبي وقد وجدنا عروة بن الزبير قد حدث عنه ثم أخرج عن عروة بن الزبير عن عروة بن مضرس قال جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموقف فقلت يا رسول الله أتيت من جبل طيئ أكللت مطيتي وأتعبت نفسي والله ما بقي جبل من تلك الجبال الا وقفت عليه فقال من أدرك معنا هذه الصلاة يعني صلاة الصبح وقد أتى عرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه علق به تمام الحج وهو يصلح لافادة الوجوب لعدم القطعية فكيف مع حديث البخاري عن ابن عمر أنه كان يقدم ضعفة أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل أن يقف الامام وقبل أن يدفع فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر ومنهم من يقدم بعد ذلك فاذا قدموا رموا الجمرة وكان ابن عمر يقول رخص في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أخرج أصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفة أهله بغلس ويأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس فان بذلك تنتفي الركنية لان الركن لا يسقط للعذر بل ان كان عذر يمنع أصل العبادة سقطت كلها أو أخرت أما ان شرع فيها فلا تتم الا بأركانها وكيف وليست هي سوى أركانها فعند عدم الاركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة أصلا (قوله والمزدلفة الخ) وهي تمتد الى وادي محسر بكسر السين المشددة قبلها

تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر عند المشعر الحرام ولا يمكنه ذلك الا بعد أن يحضر

(قوله لان ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر) أقول منقوض بالركن الزائد كالاقرار في الايمان (قال المصنف علق به تمام الحج) أقول لا يرد عليه ما سيجيء في فصل عقيب هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه لان صدر الحديث يدل على الركنية وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة (قال المصنف وهذا يصلح وهذا أمارة للوجوب) أقول لعدم القطعية أو لانه علق به تمام الحج لا الحج نفسه (قوله فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج الخ) أقول فيه بحث اذ لا حاجة لنا الى ضم هذا الحديث لافادة أن المراد منه ما ذكره بل يفيده تعليق تمام الحج لا الحج نفسه على ما يفهم من تقرير المصنف

(١) قوله أهل الاسلام هكذا في النسخ ولعل لفظ أهل من زيادة الناسخ اهـ من هامش الاصل

وهذا غلط والصحيح أنه اذا أسفر أفاض الامام والناس لان النبي عليه الصلاة والسلام دفع قبل طلوع الشمس قال (فيبتدئ بجمرة العقبة فيرميها من بطن الوادي بسبع حصيات مثل حصى الخذف) لان النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يعرج على شئ حتى رمى جمرة العقبة وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا ولو رمى بأكبر منه جاز لحصول الرمي غير

المشعر الحرام ويقف فيه قلنا المذكور في النص الذكر وهو ليس بركن اجماعا فاذا لم يكن المأمور به ركنا فما ثبت ضمناله أولى ان لا يكون ركنا (قوله والصحيح اذا أسفر) وتاويل قوله اذا طلعت الشمس قرب من الطلوع وأسفر جدا فقد ذكر في المبسوط انه يدفع اذا أسفر جدا وروى انه عليه السلام وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت الشمس تطلع دفع الى منى (قوله مثل حصى الخذف) الخذف أن يرمي بحصاة أو نواة

يعني به قوله عليه الصلاة والسلام والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر وقوله (هكذا وقع في نسخ المختصر) أي في نسخ مختصر القدوري (وهذا غلط) لان النبي صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوع الشمس رواه جابر وابن عمر قالا ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت الشمس تطلع دفع الى منى وأقول معنى قوله واذا طلعت الشمس اذا قربت الى الطلوع وفعل ذلك اعتمادا على ظهور المسئلة وقوله (فيبتدئ بجمرة العقبة) الكلام في الرمي في اثني عشر موضعا أحدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة أيام بعده والثاني في موضع الرمي وهو بطن الوادي يعني من أسفله الى أعلاه والثالث في محل الرمي اليه وهو ثلاثة جمرة العقبة ومسجد الخيف والوسطى والرابع في كمية الحصيات وهي سبعة عند كل جمرة والخامس في المقدار وهو أن يكون مثل

حاء مهملة مفتوحة والمستحب أن يقف وراء الامام بقزح قيل هو المشعر الحرام وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء المزدلفة والمشعر الحرام وجمع والمأزمان بوادي محسر وأول محسر من القرن المشرف من الجبل الذي على يسار الذاهب الى منى سمي به لان فيل أصحاب الفيل أعيا فيه وأهل مكة يسمونه وادي النار قيل لان شخصا اصطاد فيه فنزلت نار من السماء فأحرقته وآخره أول منى وهي منه الى العقبة التي يرمى بها الجمرة يوم النحر وليس وادي محسر من منى ولا من المزدلفة فالاستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر منقطع * واعلم أن ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وكذا عرفة كلها موقف الا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في منى سواء قلنا ان عرنة ومحسرا من عرفة ومزدلفة أولا وهكذا ظاهر الحديث الذي قدمنا تخريجه وكذا عبارة الاصل من كلام محمد ووقع في البدائع وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة الا أنه لا ينبغي أن ينزل في وادي محسر وروى الحديث ثم قال ولو وقف به أجزأه مع الكراهة وذكر مثل هذا في بطن عرنة أعني قوله الا أنه لا ينبغي أن يقف في بطن عرنة لانه عليه السلام نهى عن ذلك وأخبر أنه وادي الشيطان اهـ ولم يصرح فيه بالاجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر ولا يخفى أن الكلام فيهما واحد وما ذكره غير مشهور من كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وأما الذي يقتضيه النظر ان لم يكن اجماع على عدم اجزاء الوقوف بالمكانين هو أن عرنة ووادي محسران كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام يجزي الوقوف بهما ويكون مكروها لان القاطع أطلق الوقوف بمسماهما مطلقا وخبر الواحد منعه في بعضه فقيده والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز فيثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقا والوجوب في كونه في غير المكانين المستثنيين وان لم يكونا من مسماهما لا يجزي أصلا وهو ظاهر والاستثناء منقطع هذا وأول وقت الوقوف بمزدلفة اذا طلع الفجر من يوم النحر وآخره طلوع الشمس منه فلا يجوز قبل الفجر عندنا والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة (قوله وهذا غلط) هو كما قال وقد تقدم في غير حديث أنه عليه السلام أفاض حين أسفر قبل طلوع الشمس كحديث جابر الطويل وغيره فارجع الى استقرائها وعن محمد في حده اذا صار الى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع وهذا بطريق التقريب وهو مروي عن عمر هذا حال الوقوف أما المبيت بها فسنة لا شئ عليه في تركه ولا يشترط النية للوقوف كوقوف عرفة ولو مر بها بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها جاز ولا شئ عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة ولو وقف بعدما أفاض الامام قبل طلوع الشمس أجزأه ولا شئ عليه كما لو وقف بعد افاضة الامام ولو دفع قبل الناس أو قبل أن يصلي الفجر بعد الفجر لا شئ عليه الا أنه خالف السنة اذ السنة مد الوقوف الى الاسفار والصلاة مع الامام (قوله فيرميها من بطن الوادي الخ) في حديث جابر الطويل فدفع قبل أن تطلع الشمس حتى أتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى أتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع

أنه لا يرمي بالكبار من الاحجار كي لا يتأذى به غيره (ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) لان ما حولها موضع النسك والافضل أن يكون من بطن الوادي لما روينا (ويكبر مع كل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم (ولو سبح مكان التكبير أجزأه) لحصول الذكر وهو من آداب الرمي (ولا يقف عندها) لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عندها

حصيات يكبر مع كل حصاة وفي سنن أبي داود عن سليمان بن عمرو بن الاحوص عن أمه قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي الجمرة من بطن الوادي وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره فسألت عن الرجل فقالوا الفضل بن عباس وازدحم الناس فقال عليه السلام يا أيها الناس لا يقتل بعضكم بعضا واذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف وعن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة بمثل حصى الخذف رواه مسلم وفي الصحيح عن ابن مسعود أنه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة فقيل له ان ناسا يرمونها من فوقها فقال عبد الله هذا والذي لا اله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وفي البخاري عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان اذا رمى الجمرة الاولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم ينحدر أمامها فيستقبل القبلة رافعا يديه يدعو وكان يطيل الوقوف ويأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رمى بحصاة ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادي فيقف مستقبل البيت رافعا يديه يدعو ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها (قوله الا أنه لا يرمي بالكبار من الاحجار) أطلق في منع الكبار بعد ما أطلق في تجويز الكبار بقوله ولو رمى بأكبر منها جاز فعلم ارادة تقييد كل منهما فالمراد بالاول الاكبر منها قليلا والمراد بالثاني الاكبر منها كثيرا كالصخرة العظيمة ونحوها وما يقرب منها ويجب كون المنع على وجه الكراهة وذلك لان مقتضى ظاهر الدليل منع الاكبر من حصى الخذف مطلقا وهو ما رويناه آنفا فلما أجاز والاكبر قليلا ولو كان مثل حصاة الخذف علم أن الامر بحصى الخذف محمول على الندب نظرا الى تعليله بتوهم الاذى ويلزمه الاجزاء برمي الصخرات فيكون المنع منها منع كراهة لتوقع الاذى بها (قوله ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) الا أنه خلاف السنة ففعله عليه السلام من أسفلها سنة لا لانه المتعين ولذا ثبت رمي خلق كثير في زمن الصحابة من أعلاها كما ذكرناه آنفا من حديث ابن مسعود رضي الله عنه ولم يأمروهم بالاعادة ولا أعلنوا بالنداء بذلك في الناس وكان وجه اختياره عليه السلام لذلك هو وجه اختياره حصى الخذف فانه يتوقع الاذى اذا رموا من أعلاها لمن أسفلها فانه لا يخلو من مرور الناس فيصيبهم بخلاف الرمي من أسفل مع المارين من فوقها ان كان (قوله ويكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر) تقدم الرواية عنهما آنفا وقدمناه أيضا من حديث جابر وأم سليمان وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير أنه روى عن الحسن بن زياد أنه يقول الله أكبر رغما للشيطان وحزبه وقيل يقول أيضا اللهم اجعل حجي مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا (قوله ولو سبح مكان التكبير أجزأه) وكذا غيره التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهليل للعلم بان المقصود من تكبيره صلى الله عليه وسلم الذكر لا خصوصه ويمكن حمل التكبير في لفظ الرواة على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الافتتاح فيدخل كل ذكر لفظا لا معنى فقط لكن فيه بعد بسبب أن المعروف من اطلاقهم لفظ كبر الله ونحوه ارادة ما كان تعظيما بلفظ التكبير فانه اذا كان غيره قالوا سبح الله ووحده أو ذكر الله فهذا المعتاد يبعد هذا الحمل (قوله ولا يقف عندها) على هذا تظافرت الروايات عنه عليه السلام ولم تظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تخايل أنه في اليوم الاول لكثرة ما عليه من

أو نحوهما تأخذه بين سبابتيك وقيل أن يضع الحصاة طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب من المغرب

حصى الخذف والسادس في كيفية الرمي وهو ما ذكره في الكتاب وقيل يأخذ الحصى بطرف ابهامه وسبابته والسابع مقدار الرمي وقد ذكره في الكتاب والثامن في صفة الرامي وهو أن يكون راكبا أو ماشيا لا فرق بينهما والتاسع في موضع وقوع الحصيات والعاشر في الموضع الذي يؤخذ منه الجمر وهما مذكوران في الكتاب والحادي عشر فيما يرمى به وهو ما كان من جنس الارض والثاني عشر أنه يرمي في اليوم الاول جمرة العقبة لا غير وفي بقية الايام يرمي الجمار كلها وكلامه في الكتاب واضح

(ويقطع

(ويقطع التلبية مع أول حصاة) لما روينا عن ابن مسعود رضي الله عنه وروى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة رمى بها جمرة العقبة ثم كيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة ومقدار الرمي أن يكون بين الرامي وبين موضع السقوط خمسة أذرع فصاعدا كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لان ما دون ذلك يكون طرحا

الشغل كالذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام الا أن يكون كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك الى ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمار فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل منضم عنه والله أعلم (قوله ويقطع التلبية مع أول حصاة لما روينا عن ابن مسعود) يحتمل أن المراد لما ثبت لنا رفع روايته عن ابن مسعود أي لما اشتملت عليه روايتنا له وان لم يكن رواه في هذا الكتاب وهذه عناية دعا اليها أنه لم يتقدم له رواية ذلك عنه في الكتاب وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس في بحث الوقوف بعرفة أنه عليه السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة أخرجه الستة وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود واقتصرنا عليه وفي البدائع فان زار البيت قبل أن يرمي ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة وعن أبي يوسف أنه يلبي ما لم يحلق أو تزول الشمس من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات رواية كأبي حنيفة ورواية ابن سماعة من لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر ورواية هشام اذا مضت أيام النحر وظاهر رواية مع أبي حنيفة وجه أبي يوسف أنه لم يتحلل له بهذا الطواف شيء فكان كعدمه فلا يقطعها الا اذا زالت الشمس لان أصله أن رمي يوم النحر يتوقت بالزوال فيفعل بعده قضاء فصار فواته عن وقته كفعله في وقته وعند فعله فيه يقطعها كذا عند فواته بخلاف ما اذا حلق قبل الرمي لانه خرج عن احرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الاحرام ولهما أن الطواف وان كان قبل الرمي والحلق والذبح لكن وقع به التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدنة فلم يكن الاحرام قائما مطلقا ولم تشرع التلبية الا في الاحرام المطلق ولو ذبح قبل الرمي وهو متمتع أو قارن يقطعها في قول أبي حنيفة لا ان كان مفردا لان الذبح محلل في الجملة في حقهما بخلاف المفرد وعند محمد لا يقطع اذ لا تحلل به بل بالرمي والحلق (قوله ثم كيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر ابهامه ويستعين بالمسبحة) هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الابهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والآخر أن يحلق سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر وقيل يأخذها بطرفي ابهامه وسبابته وهذا هو الاصل لانه أيسر والمعتاد ولم يقم دليل على أولوية تلك الكيفية سوى قوله عليه السلام فارموا بمثل حصى الخذف وهذا لا يدل ولا يستلزم كون كيفية الرمي المطلوبة كيفية الخذف وانما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة اذ كان مقدار ما يخذف به

(قوله ثم كيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة) قال الامام المعروف بخواهر زاده ينبغي أن يضع الحصى على ظفر الابهام اليمنى كأنه عاقد سبعين ويلقيها من أسفل الى أعلى فوق حاجبه الايمن ومنهم من يقول يضع رأس السبابة على رأس الابهام كأنه عاقد ثلاثين ويأخذ الحصاة ويرمي ومنهم من يقول يحلق سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كأنه عاقد عشرة فيرميها والكلام في الرمي في عشرة مواضع الاول انه يرفع الحصاة من قارعة الطريق ولا يرفع من الموضع الذي يرمي اليه والثاني انه يغسل الحصاة والثالث انه يرمي الصغار والرابع انه يرمي بما كان من جنس الارض والخامس يستبطن الوادي فيجعل مكة عن يساره ومنى عن يمينه فيرمي من الاسفل الى الاعلى والسادس في كيفيته وقد بيناها والسابع يكبر عند كل حصاة لما روي ان ابراهيم عليه السلام لما أخرج ولده للذبح جاء ابليس موسوسا اليه فعرفه

ولو طرحها طرحا أجزأه لانه رمي الى قدميه الا أنه مسيء لمخالفته السنة ولو وضعها وضعا لم يجزه لانه ليس برمي ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه لان هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه ولو وقعت بعيدا منها لا يجزيه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال ويأخذ الحصى من أي موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك يكره لان ما عندها من الحصى مردود هكذا جاء في الاثر فيتشاءم به

معلوما لهم وأما ما زاد في رواية صحيح مسلم بعد قوله عليكم بحصى الخذف من قوله ويشير بيده كما يخذف الانسان يعني عندما نطق بقوله عليكم بحصى الخذف أشار بصورة الخذف بيده فليس يستلزم طلب كون الرمي بصورة الخذف لجواز كونه ليؤكد كون المطلوب حصى الخذف كانه قال خذوا حصى الخذف الذي هو هكذا ليشير أنه لا تجوز في كونه حصى الخذف وهذا لانه لا يعقل في خصوص وضع الحصاة في اليد على هذه الهيئة وجه قربة فالظاهر أنه لا يتعلق به غرض شرعي بل بمجرد صغر الحصاة ولو أمكن أن يقال فيه اشارة الى كون الرمي خذفا عارضه كونه وضعا غير متمكن واليوم يوم زحمة يوجب نفي غير المتمكن (قوله ولو طرحها طرحا أجزأه) يفيد أن المروي عن الحسن تعيين الاولى وأن مسمى الرمي لا ينتفي في الطرح رأسا بل انما فيه معه قصور فتثبت الاساءة به بخلاف وضع الحصاة وضعا فانه لا يجزي لانتفاء حقيقة الرمي بالكلية (قوله ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة) قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره كانه اعتمد على اعتبار القرب عرفا وضده البعد في العرف فما كان مثله يعد بعيدا عرفا لا يجوز وهذا بناء على أنه لا واسطة بين البعيد والقريب حتى ان ما ليس بعيدا فهو قريب وما ليس قريبا فهو البعيد ولعله غير لازم اذ قد يكون الشيء من الشيء بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا بعيد والظاهر على هذا التعويل على القرب وعدمه فما ليس بقريب لا يجوز لا على القرب والبعد ولو وقعت على ظهر رجل أو محمل وثبتت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه اعادتها ولو وقعت عليه فنبت عنه ووقعت عند الجمرة بنفسها أجزأه ومقام الرامي بحيث يرى موقع حصاه وما قدر به بخمسة أذرع في رواية الحسن فذاك تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون ألا ترى الى تعليله في الكتاب بقوله لان ما دون ذلك يكون طرحا (قوله ولو رمى بسبع جملة فهي واحدة) فيلزمه ست سواها والسبع وأكثر منها واحد (قوله ويأخذ الحصى من أي موضع شاء الا من عند الجمرة فانه يكره) يتضمن خلاف ما قيل انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق من مزدلفة قال بعضهم جرى التوارث بذلك وما قيل يأخذها من المزدلفة سبعا رمي جمرة العقبة في اليوم الاول فقط فافاد أنه لا سنة في ذلك يوجب خلافها الاساءة وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذها من جمع بخلاف موضع الرمي لان السلف كرهوه لانه المردود وقوله وبه ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس رضي الله عنهما ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه السلام ولم تصر هضابا تسد الافق فقال أما علمت أن من تقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس رضي الله عنه جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيأ

ابراهيم عليه السلام رمى اليه وقال بسم الله والله أكبر رغما للشيطان وارضاء للرحمن والثامن انه لا يقف بعد الرمي والتاسع وقت الرمي وهو بعد طلوع الشمس والعاشر أنه يقطع التلبية عند أول حصاة يرميها (قوله لان ما عندها من الحصى مردود هكذا جاء في الاثر) بيانه في حديث سعيد بن جبير رضي الله عنه قال قلت لابن عباس رضي الله عنهما ما بال الجمار يرمى من وقت الخليل عليه السلام ولم يصر هضابا تسد الافق فقال أما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه حتى قال مجاهد رحمه الله لما سمعت هذا من ابن عباس رضي الله عنه جعلت على حصاى علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك

وقوله (فيتشاءم به) ولا يتبرك بيانه في حديث سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تصر هضابا تسد الافق فقال أما علمت أنه من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه حتى قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميتها من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيأ من الحصى

(قوله فقال أما علمت أن من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه) أقول لك أن تقول أهل الجاهلية كانوا على الاشراك ولا يقبل عمل المشرك فبقي اشكال لم لم تصر هضابا

ومع

وقوله (ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الارض عندنا) اعترض عليه بالفيروزج والياقوت فانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما حتى لم يقع معتدا بهما في الرمي وأجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برميه وذلك لا يحصل برميهما

ومع هذا لو فعل أجزأه لوجود فعل الرمي ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الارض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب أو الفضة لانه يسمى نثارا لا رميا قال (ثم يذبح ان أحب ثم يحلق أو يقصر) لما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال ان أول نسكنا في يومنا هذا أن نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق من أسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهما ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الدم الذي يأتي به المفرد تطوع والكلام في المفرد (والحلق أفضل)

(قوله ومع هذا لو فعل) وأخذها من موضع الرمي (أجزأه) مع الكراهة وما هي الا كراهة تنزيه ويكره أن يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ويستحب أن يغسل الحصيات قبل أن يرميها ليتيقن طهارتها فانه يقام بها قربة ولو رمى بمتنجسة بيقين كره وأجزأ (قوله ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الارض) كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من تراب وظاهر اطلاقه جواز الرمي بالفيروزج والياقوت لانهما من أجزاء الارض وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على أن كون المرمي به يكون الرمي به استهانة شرط وأجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه وقوله بخلاف ما لو رمى بالذهب والفضة لانه يسمى نثارا لا رميا جواب عن مقدر من جهة الشافعي لو تم ما ذكرتم في تجويز الطين من كون الثابت معه فعل الرمي وهو المقصود من غير نظر الى ما به الرمي لجاز بالذهب والفضة بل وبما ليس من أجزاء الارض كاللؤلؤ والمرجان والجوهر والعنبر والكل ممنوع عندكم فاجاب بانه بالذهب والفضة يسمى نثارا لا رميا فلم يجز لانتفاء مسمى الرمي ولا يخفى أنه يصدق اسم الرمي مع كونه يسمى نثارا فغاية ما فيه أنه رمي خص باسم آخر باعتبار خصوص متعلقه ولا تأثير لذلك في سقوط اسم الرمي عنه ولا صورته وأيضا فهو جواب قاصر اذ لا يعم ما ذكرناه مما ليس من أجزاء الارض اللهم الا أن يدعى ثبوت اسم النثار أيضا فيما باللؤلؤ والعنبر أيضا وهو غير بعيد وحينئذ يكون فيه ما ذكرنا من أنه يصدق اسم الخ ولو غير أصل الجواب الى اشتراط الاستهانة اندفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره وليس فيه سوى ثبوت فعله عليه السلام بالحجر اذ لا اجماع فيه وهو لا يستلزم بمجرده التعيين كرميه من أسفل الجمرة لا من أعلاها وغيره ولو استلزمه تعين الحجر وهو مطلوب الخصم ثم لو تم نظرا الى ما أثر من أن الرمي رغما للشيطان اذ أصله رمي نبي الله اياه عند الجمار لما عرض له عندها للاغواء بالمخالفة استلزم جواز الرمي بمثل الخشبة الرثة والبعرة وهو ممنوع على أن أكثر المحققين على أنها أمور تعبدية لا يشتغل بالمعنى فيها والحاصل أنه اما أن يلاحظ مجرد الرمي أو مع الاستهانة أو خصوص ما وقع منه عليه الصلاة والسلام والاول يستلزم الجواز بالجواهر والثاني بالبعرة والخشبة التي لا قيمة لها والثالث بالحجر خصوصا وايكن هذا أولى لكونه أسلم والاصل في أعمال هذه المواطن الا ما قام دليل على عدم تعينه كما في الرمي من أسفل الجمرة مما ذكرنا (قوله لقوله عليه السلام ان أول نسكنا الخ) غريب وانما أخرج الجماعة الا ابن ماجه عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى منى فاتى الجمرة فرماها ثم أتى منزله بمنى فنحر ثم قال للحلاق خذ وأشار الى جانبه الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وهذا يفيد أن السنة في الحلق البداءة بيمين المحلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا الصواب (قوله فيقدم عليه الذبح) حتى يصير كأن الحلق لم يقع في

العلامة شيأ من الحصاة (قوله ومع هذا لو فعل أجزاه) لوجود فعل الرمي ومالك رحمه الله تعالى يقول لا يجزيه وهو عجب من مذهبه فانه يجوز التوضي من الماء المستعمل ولا يجوز الرمي بما قد رمي من الاحجار ومعلوم أن فعل الرمي لا يغير صفة الحجر (قوله ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الارض عندنا) يريد به ما يقع

وقال الشافعي لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا وقلنا سلمنا أنه غير معقول ولكن المنصوص عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر والاصل فيه فعل الخليل عليه الصلاة والسلام ولم يكن في الحجر له بعينه مقصود انما مقصوده فعل الرمي أما اعادة للكبش أو لطرد الشيطان على حسب اختلاف الرواة فقلنا باي شيء حصل فعل الرمي أجزأه ولا يرد الذهب والفضة ولا الجواهر لانه يسمى نثارا لا رميا قال (ثم يذبح ان أحب ثم يحلق أو يقصر) كلامه واضح

(قوله وأجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برميه الخ) أقول لا نسلم ذلك فانه قال في الغاية يجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الارض كالحجر والمدر والطين والمغرة والنورة والزرنيخ والاحجار النفيسة كالياقوت والزمرذ والبلخش ونحوها والملح الجبلي والكحل وقبضة من تراب وبالزبرجد والبلور والعقيق والفيروزج بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ والذهب والفضة والجواهر أما الخشب واللؤلؤ والجواهر وهي كبار اللؤلؤ والعنبر فانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فان فعلهما يسمى نثارا لا رميا اه ومثله في شرح الكنز للامام الزيلعي فاذا عرفت ذلك علمت ما في كلام الشارح رحمه الله

لقوله عليه الصلاة والسلام رحم الله المحلقين الحديث ظاهر بالترحم عليهم ولان الحلق أكمل في قضاء التفث وهو المقصود وفي التقصير بعض التقصير فاشبه الاغتسال مع الوضوء ويكتفي في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام والتقصير أن يأخذ من رؤس شعره مقدار الانملة قال (وقد حل له كل شيء الا النساء) وقال مالك رحمه الله والا الطيب أيضا لانه من دواعي الجماع ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيه حل له كل شيء الا النساء

محض الاحرام (قوله لقوله عليه السلام) في الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يارسول الله قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يارسول الله قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يارسول الله قال والمقصرين وفي رواية البخاري فلما كانت الرابعة قال والمقصرين وقوله ظاهر هو بفتح الهاء فعل ماض ومن لاشعر على رأسه يجري الموسى على رأسه وجوبا لان الواجب شيآن اجراؤه مع الازالة فما عجز عنه سقط دون مالم يعجز عنه وقيل استحبابا لان وجوب الاجراء للازالة لا لعينه فاذا سقط ماوجب لاجله سقط هو على أنه قد يقال بمنع وجوب عين الاجراء وان كان للازالة بل الواجب طريق الازالة ولو فرض بالنورة أو الحرق أو النتف وان عسر في أكثر الرؤس أو قاتل غيره فنتفه أجزأ عن الحلق قصدا ولو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض ومن تعذر اجراء الآلة على رأسه صار محلالا كالذي لا يقدر على مسح رأسه في الوضوء لآفة قال محمد رحمه الله فيمن على رأسه قروح لا يستطيع اجراء الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره حل بمنزلة من حلق والاحسن له أن يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولا شيء عليه أن لم يؤخره ولو لم تكن به قروح لكنه خرج الى البادية فلم يجد آلة أو من يحلقه لا يجزيه الا الحلق أو التقصير وليس هذا بعذر ويعتبر في سنة الحلق البداءة بيمين الحالق لا المحلوق ويبدأ بشقه الايسر وقد ذكرنا آنفا أن مقتضى النص البداءة بيمين الرأس ويستحب دفن شعره ويقول عند الحلق الحمد لله على ماهدانا وأنعم علينا اللهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر لي ذنوبي اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة وامح بها عني سيئة وارفع لي بها درجة اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين ياواسع المغفرة آمين واذا فرغ فليكبر وليقل الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا اللهم زدنا ايمانا ويقينا ويدعو لوالديه والمسلمين (قوله ويكتفي في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم) قال الكرماني فان حلق أو قصر أقل من النصف أجزأ وهو مسيء ولا يأخذ من شعر غير رأسه ولا من ظفره فان فعل لم يضره لانه أوان التحلل وهذا كله مما يحصل به التحلل لانه من قضاء التفث كذا علله في المبسوط وفي المحيط أبيح له التحلل فغسل رأسه بالخطمي أو قلم ظفره قبل الحلق عليه دم لان الاحرام باق لانه لا تحلل الا بالحلق فقد جنى عليه بالطيب وذكر الطحاوي لا دم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيح له التحلل فيقع به التحلل *واعلم أنه اتفق كل من الائمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله على أنه يجزي في الحلق القدر الذي قال انه يجزي في المسح في الوضوء ولا يصح أن يكون هذا منهم بطريق القياس كما تفيده عبارة المصنف لانه يكون قياسا بلا جامع يظهر أثره وذلك لان حكم الاصل على تقدير القياس وجوب المسح ومحله المسح وحكم الفرع وجوب الحلق ومحله الحلق للتحلل ولا يظن أن محل الحكم الرأس اذ لا يتحد الاصل والفرع وذلك أن الاصل والفرع هما محلا الحكم المشبه والمشبه به والحكم هو الوجوب مثلا ولا قياس يتصور عند اتحاد محله اذ لا اثنينية وحينئذ فحكم الاصل وهو وجوب المسح ليس فيه معنى يوجب جواز قصره على الربع وانما فيه نفس النص الوارد فيه وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم بناء اما على الاجمال والتحاق

الاستهانة برميه واهذا لو رمى كفا من تراب مكان حصاة جاز لان الحصاة بمنزلة الكف من التراب ولو رمى بالفيروزج والياقوت لم يعتبر وانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجزي الرمي بهما لعدم الاستهانة برميهما (قوله ظاهر بالترحم عليهم) أي كرر لفظ رحم الله المحلقين فانه صلى الله عليه وسلم لما

وقوله (ظاهر بالترحم عليهم) أي كرر الترحم على المحلقين وروى نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين فقال والمقصرين وفي رواية أخرى كرر عليه الصلاة والسلام ثم قال في الرابع والمقصرين وذلك دليل على أن الحلق أفضل وقوله (مقدار الانملة) قيل هذا التقدير مروي عن ابن عمر ولم يعلم فيه خلاف ومن لاشعر له أمر الموسى على رأسه لانه ان عجز عن الحلق والتقصير لم يعجز عن التشبه واختلفوا في كونه واجبا أو مستحبا وقوله (لانه من دواعي الجماع) يعضده أن المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى والجماع بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالقبلة والمس بشهوة ولنا ما روت عائشة اذا حلق الحاج حل له كل شيء الا النساء وقالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه ولاحلاله قبل أن يطوف بالبيت وهذا لا يشك في تقديمه على القياس

(قوله واختلفوا في كونه واجبا أو مستحبا) أقول وفي الغاية واجراء الموسى على رأس الاقرع واجب وهو المختار عندنا وعند مالك وفي المحيط وقيل سنة وعند الشافعي وابن حنبل مستحب اهـ

وهو مقدم على القياس ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لانه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال (ثم الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا) خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول انه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته في التحليل ولنا أن ما يكون محللا يكون جناية في غير أوانه كالحلق

حديث المغيرة بيانا أو على عدمه والمفاد بسبب الباء الصاق اليد كلها بالرأس لان الفعل حينئذ يصير متعديا الى الآلة بنفسه فيشملها وتمام اليد يستوعب الربع عادة فتعين قدره لأن فيه معنى ظهر أثره في الاكتفاء بالربع أو بالبعض مطلقا أو تعين الكل وهو متحقق في وجوب حلقها عند التحلل من الاحرام ليتعدى الاكتفاء بالربع من المسح الى الحلق وكذا الآخران واذا انتفت صحة القياس فالمرجع في كل من المسحة وحلق التحلل ما يفيده نصه الوارد فيه والوارد في المسح دخلت فيه الباء على الرأس التي هي المحل فاوجب عند الشافعي التبعيض وعندنا وعند مالك لا بل الالصاق غير أنا لاحظنا تعدي الفعل للآلة فيجب قدرها من الرأس ولم يلاحظه مالك رحمه الله فاستوعب الكل أو جعله صلة كما في فامسحوا بوجوهكم في آية التيمم فاقتضى وجوب استيعاب المسح وأما الوارد في الحلق فمن الكتاب قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم من غير باء والآية فيها اشارة الى طلب تحليق الرؤس أو تقصيرها وليس فيها ما هو الموجب لطريق التبعيض على اختلافه عندنا وعند الشافعي رحمه الله وهو دخول الباء على المحل ومن السنة فعله عليه السلام وهو الاستيعاب فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك وهو الذي أدين الله به والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو مقدم على القياس) يفيد أن ما استدل به مالك قياس وان لم يذكر أصله على ما ذكرنا من أنه قد يترك ذكره كثيرا اذا كان أصله ظاهرا أوله أصول كثيرة وهنا كذلك وحاصله الطيب من دواعي المحرم وهو الجماع فيحرم قياسا على المس بشهوة في الاعتكاف والاستبراء فاجاب بانه في معارضة النص لكن قد استدل لمالك بحديث رواه الحاكم في المستدرك عن عبد الله بن الزبير قال من سنة الحج ان رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه الا النساء والطيب حتى يزور البيت وقال على شرطهما اهـ وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع وعن عمر رضي الله عنه بطريق منقطع أنه قال اذا رميتم الجمرة فقد حل لكم ما حرم الا النساء والطيب ذكره وانقطاعه في الامام ولنا ما أخرج النسائي وابن ماجه عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال اذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء الا النساء فقال رجل والطيب فقال أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أفطيب هو أم لا وأما ما في الكتاب فهو ما أخرج ابن أبي شيبة حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه السلام اذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء الا النساء ورواه أبو داود بسند فيه الحجاج بن أرطاة والدارقطني بسند آخر وفيه أيضا وقال اذا رميتم وحلقتم وذبحتم وقال لم يروه الا الحجاج ابن أرطاة وفي الصحيحين عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك وأخرجه مسلم عن عمرة عنها قالت طيبته عليه السلام لحرمه حين أحرم (١) ولحله قبل أن يفيض (قوله ولنا أن ما يكون محللا يكون جناية في غير أوانه كالحلق) يعني هذا هو الاصل لان التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا يكون ذلك بركنها بل اما

قال رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال أيضا رحم الله المحلقين حتى قال في الرابعة والمقصرين فقد ظاهر في الدعاء ثلاث مرات للمحلقين فدل أنه أفضل كذا في المبسوط ومن وجب عليه الحلق وليس على رأسه شعر أمر الموسى على رأسه لانه ان عجز عن الحلق والتقصير قدر على التشبه بالحالقين والمقصرين ثم اختلفوا في ان اجراء الموسى مستحب أو واجب قال بعضهم واجب لان الواجب عليه شيآن اجراء الموسى وازالة الشعر الا أنه عجز عن أحدهما وقدر على الآخر فما عجز عنه سقط وما قدر عليه بقي واجبا كذا ذكره الامام الولوالجي في فتاواه (قوله ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية في غير أوانه) كالحلق ولا يشكل دم الاحصار فانه للتحلل

(ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي) قال الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالحلق لانه لا يفسد الاحرام بحال (ولنا أنه قضاء شهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال) بالطواف وهذا لان دواعي الجماع ملحقة به في المحظورات كما في الاعتكاف وقبل الحلق وقوله (ثم الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا) يعني اذا رمى جمرة العقبة لا يتحلل عندنا حتى يحلق وقال الشافعي يتحلل ويحل له كل شيء الا النساء (هو يقول انه يتوقت بيوم النحر) وكل ما هو كذلك فهو محلل كالحلق (ولنا أن ما يكون محللا يكون جناية في غير أوانه كالحلق والرمي ليس بجناية في غير أوانه) ونوقض بدم الاحصار فانه محلل وليس بمحظور الاحرام وأجيب

(قوله لان دواعي الجماع ملحقة به الخ) أقول لا حاجة الى هذا بل ثبتت الحرمة بلفظ الحديث وهو قوله الا النساء فانه يعم لامثاله (قال المصنف ولنا أن ما يكون محللا يكون جناية في غير أوانه) أقول للشافعي أن ينازع فيه كيف وهو أول المسألة

(١) قوله ولحله كذا في صحيح مسلم وغيره بلام الجر وهو الصواب ووقع في بعض النسخ التي بايدينا ولحله بميم وهو تحريف فاحذره اهـ من هامش الاصل

بان المراد ما كان محللا فى الاصل ودم الاحصار ليس كذلك وانما صير اليه لضرورة المنع وقوله (بخلاف الطواف) جواب عما يقال الطواف
محلل فى حق النساء وليس بمحظور الاحرام وانما هو ركن وتقريره أن التحلل لم يكن بالطواف بل بالحلق السابق قوله (ثم يأتى
مكة من يومه) يعنى أول أيام النحر وقوله (ووقته أيام النحر) أى وقت طواف الزيارة وقوله (فكان وقتهما واحدا) أى وقت الاضحية ووقت طواف الزيارة الا أن الاضحية لم تشرع بعد أيام النحر والطواف مشروع بعد ذلك الا أنه يكره تأخيره عن هذه الايام على ما يجىء وقوله (وأول وقته) ظاهر

والرمى ليس بجناية فى غير أوانه بخلاف الطواف لان التحلل بالحلق السابق لا به قال (ثم يأتى مكة من يومه ذلك أو من الغد أو من بعد الغد فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة أشواط) لما روى أن النبى عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى ووقته أيام النحر لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا بالبيت العتيق فكان وقتهما واحدا وأول وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر لان ما قبله من الليل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب عليه وأفضل هذه الايام أولها كما فى التضحية وفى الحديث أفضلها أولها (فان كان قد سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لم يرمل فى هذا الطواف ولا سعى عليه وان كان لم يقدم السعى رمل فى هذا الطواف

بمنافيها أو بما هو محظورها وهو أقل ما يكون بخلاف دم الاحصار لانه على خلاف الاصل للحاجة الى التحلل قبل أوان اطلاق مباشرة المحظور وتحللا فان قيل يرد الطواف فانه محلل من النساء وليس من المحظورات أجاب بمنع كونه محللا بل التحلل عنده بالحلق السابق لا به غاية الامر بعض أحكام الحلق يؤخر الى وقته ولا يخفى أن ما ذكرناه آنفا من السمعيات يفيد أنه هو السبب للتحلل الاول وعن هذا نقل عن الشافعى أن الحلق ليس بواجب والله أعلم وهو عندنا واجب لان التحلل الواجب لا يكون الا به ويحملون ما ذكرنا على اضمار الحلق أى اذا رمى وحلق جمعا بينه وبين ما فى بعض ما ذكرناه من عطفه على الشرط فى رواية الدارقطنى وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وهو الحلق واللبس على ما عن ابن عمر وقول أهل التأويل انه الحلق وقص الاظفار وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين الآية أخبر بدخولهم محلقين فلابد من وقوع التحليق وان لم يكن حالة الدخول فى العمرة لانها حال مقدرة ثم هو مبنى على اختيارهم فلابد من الوجوب الحامل على الوجود فيوجد المخبر به ظاهرا وغالبا لتطابق الاخبار غير أن هذا التأويل ظنى فيثبت به الوجوب لا القطع ولو غسل رأسه بالخطمى بعد الرمى قبل الحلق لزمه دم على قول أبى حنيفة رضى الله عنه على الاصح لان احرامه باق لا يزول الا بالحلق (قوله لما روى الخ) هذا دليل يخص يوم النحر بالافاضة لا أنه يفيد ما ذكره من أنه يفيض فى أحد الايام الثلاثة فكان الاحسن أن يقدم عليه قوله وأفضل هذه الايام أولها ليكون دليل السنة ويثبت الجواز فى اليومين الاخيرين بالمعنى وهو ما ذكره بقوله ووقته أيام النحر الخ وأما حديث أفضلها أولها فالله سبحانه وتعالى أعلم به ثم الحديث الذى ذكره أخرجه مسلم عن ابن عمر أنه عليه السلام أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى قال نافع وكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلى الظهر بمنى ويذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم فعله والذى فى حديث جابر الطويل الثابت فى مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض الى البيت فصلى الظهر بمكة ولا شك أن أحد الخبرين وهم وثبت عن عائشة رضى الله عنها مثل حديث جابر الطويل بطريق فيه ابن اسحق وهو حجة على ما هو الحق ولهذا قال المنذرى فى مختصره هو حديث حسن واذا تعارضا ولابد من صلاة الظهر فى أحد المكانين ففى مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطلع عليه يوجب نقصان المؤدى أولا (قوله فكان وقتهما واحدا)

وليس بمحظور الاحرام لانه ليس بأصل فى التحلل وانما يصار اليه لضرورة المنع (قوله بخلاف الطواف) جواب اشكال يرد ظاهرا على قوله ما يكون محللا يكون جناية فى غير أوانه فان النساء تحل بالطواف ومع ذلك هو ليس بجناية فى غير أوانه فاجاب ان التحلل بالحلق السابق لا بالطواف فصار كان الحلق أوجب بعض التحلل معجلا وبعضه مؤجلا الى الطواف ليقع الطواف الذى هو ركن فى الاحرام وليتبين أنه دون الوقوف من حيث لم يشرع فى مطلق الاحرام (قوله عطف الطواف على الذبح) قال الله تعالى فكلوا منها ثم قال

(قال المصنف لان التحلل بالحلق السابق) أقول فيه بحث (قال المصنف ثم قال وليطوفوا فكان وقتهما واحدا) أقول كيف يكون واحدا وقد عطف الثانى على الاول بكلمة التراخى فتأمل قال ابن الهمام يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف فان الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر الا أنه يكره تأخيره عن هذه الايام وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الاكل من الاضحية الملزوم للذبح فى قوله تعالى فكلوا منها الآية فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا اطلاق الاتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فنه يتحقق وقت الطواف والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعى لان ذلك وقت الوقوف ولا آخره بل مدة وقته العمر اه ففى قوله ومن ضرورة جمع طلبهما الخ بحث لانه عطف بكلمة التراخى

وسعى

وسعى بعده) لان السعى

يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف فان الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر الا أنه يكره تأخيره عن هذه الايام وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الاكل من الاضحية الملزوم للذبح فى قوله تعالى فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا اطلاق الاتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فنه يتحقق وقت الطواف والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعى لان ذلك وقت الوقوف ولا آخره بل مدة وقته العمر الا أنه يجب فعله قبل مضى أيام النحر عند أبى حنيفة خلافا لهما بل ذلك عندهما للسنة فيكره خلافها وستأتى المسئلة * (وهذه فروع تتعلق بالطواف) * مكان الطواف داخل المسجد فلو طاف من وراء السوارى أو من وراء زمزم أجزأه وان طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الاعادة وفى موضع ان كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه يعنى بخلاف ما لو كانت حيطانه منهدمة والاول أصوب يعنى وقع ذكر الحيطان فى ظاهر الرواية لكنه اتفاقى لا معتبر المفهوم لما يفهم من التعليل فى أصل المبسوط فاما اذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه لانه طاف بالمسجد لا بالبيت أرأيت لو طاف بمكة أكان يجزيه وان كان البيت فى مكة أرأيت لو طاف بالدنيا أكان يجزيه من الطواف بالبيت لا يجزيه شئ من ذلك فهذا مثله اه ولا شك أن الطائف بمكة يقال فيه طائف بمكة وان لم تكن حيطان سور وكذا بالمسجد وهذا لان النسبة أعنى نسبة الطواف الى الكعبة انما تثبت بقرب منها مناسب ولولا أن المسجد له حكم البقعة الواحدة وان انتشرت أطرافه لكان يناسب القول بعدم الاجزاء بالطواف فى حواشيه تحت الابنية للبعد الذى قد يقطع النسبة اليه حتى ان من دار هنالك انما يقال كان فلان يدور فى المسجد كانه يتأمل بقعه وأبنيته ولا يقال فى العرف كان يطوف بالبيت وأول ما يبدأ به داخل المسجد الطواف محرما أو غير محرم دون الصلاة الا أن يكون عليه صلاة فائتة أو خاف فوت الوقتية ولو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة فيقدم الصلاة فى هذه الصور على الطواف كما لو دخل فى وقت منع الناس الطواف فيه فان لم يكن محرما فطواف تحية وان كان بالحج فطواف القدوم ان كان دخوله قبل يوم النحر وان كان فيه فطواف الفريضة يغنى عنه ولو نواه وقع عن الفرض وان كان بالعمرة فبطواف العمرة ولا يسن طواف القدوم له ولو نواه وقع عن العمرة وينبغى أن يكون قريبا من البيت فى طوافه اذا لم يؤذ أحدا والافضل للمرأة أن تكون فى حاشية المطاف ويكون طوافه من وراء الشاذروان كى لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه وقال الكرمانى الشاذروان ليس من البيت عندنا وعند الشافعى منه حتى لا يجوز الطواف عليه والشاذروان هو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قيل بقى منه حين عمرته قريش وضيقت ولا يخفى أن ما لم يثبت ذلك بطريق لا مرد له كثبوت كون بعض الحجر من البيت فالقول قولنا لان الظاهر أن البيت هو الجدار المرئى قائما الى أعلاه وينبغى أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذى يلى الركن اليمانى ليكون مارا على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه وشرحه أن يقف مستقبلا على جانب الحجر بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ثم يمشى كذلك مستقبلا حتى يجاوز الحجر فاذا جاوزه انفتل وجعل يساره الى البيت وهذا فى الافتتاح خاصة واذا أقيمت الصلاة المكتوبة أو الجنازة خرج من طوافه اليها وكذا اذا كان فى السعى ثم اذا فرغ وعاد بنى على ما كان طافه ولا يستقبله وكذا اذا خرج لتجديد وضوء ولا يكره الطواف فى الاوقات التى تكره فيها الصلاة الا أنه لا يصلى ركعتى الطواف فيها بل يصبر الى أن يدخل ما لا كراهة فيه ويكره وصل الاسابيع وهو مذهب عمر وغيره وعند أبى يوسف رحمه الله

وليطوفوا بالبيت فكان وقتهما واحدا قال الله تعالى فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم

لم يشرع الامرة

لا باس به بشرط أن ينفصل عن وترمنها ومع الكراهة لو طاف أسبوعا ثم شوطا أو شوطين من آخر ثم ذكر أنه لا ينبغي له أن يجمع بين أسبوعين لا يقطع الاسبوع الذي شرع فيه بل يتمه ولا باس بان يطوف منتعلا اذا كانتا طاهرتين أو بخفه وان كان على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم كرهت له ذلك ولم يكن عليه شئ والركن فى الطواف أربعة أشواط فما زاد الى السبعة واجب نص عليه محمد رحمه الله وسنذكر ما عندنا فيه وقيل الركن ثلاثة أشواط وثلثا شوط وافتتاح الطواف من الحجر سنة فلو افتتحه من غيره أجزأ وكره عند عامة المشايخ ونص محمد فى الرقيات على أنه لا يجزيه فجعله شرطا ولو قيل انه واجب لا يبعد لان المواظبة من غير ترك مرة دليله فيأثم به ويجزيه ولو كان فى آية الطواف اجمال لكان شرطا كما قاله محمد رحمه الله لكنه منتف فى حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة كما قالوا فى جعل الكعبة عن يساره حال الطواف انه واجب حتى لو طاف منكوسا بان جعلها عن يمينه اعتد به فى ثبوت التحلل وعليه الاعادة فان رجع ولم يعد فيه فعليه دم وفى الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد يكره له أن ينشد الشعر فى طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشتري فان فعله لم يفسد طوافه ويكره أن يرفع صوته بالقرآن فيه ولا باس بقراءته فى نفسه اه وفى المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينبغي للرجل أن يقرأ فى طوافه ولا باس بذكر الله وصرح المصنف فى التجنيس بان الذكر أفضل من القراءة فى الطواف وليس ينبو عما ذكر الحاكم لان لا باس فى الاكثر لخلاف الاولى ومنهم من فصل فى الشعر بين أن يعرى عن حمد أو ثناء فيكره والا فلا وقيل يكره فى الحالين كما هو ظاهر جواب الرواية والحاصل أن هدى النبي صلى الله عليه وسلم هو الافضل ولم يثبت عنه فى الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث عن السلف والمجمع عليه فكان أولى وأما كراهة الكلام فالمراد فضوله الا ما يحتاج اليه بقدر الحاجة ولا باس بان يفتي فى الطواف ويشرب ماء ان احتاج اليه ولا يلبي حالة الطواف فى طواف القدوم ومن طاف راكبا أو محمولا أو سعى بين الصفا والمروة كذلك ان كان بعذر جاز ولا شئ عليه وان كان بغير عذر فما دام بمكة يعيد فان رجع الى أهله بلا اعادة فعليه دم لان المشي واجب عندنا على هذا نص المشايخ وهو كلام محمد وما فى فتاوى قاضيخان من قوله الطواف ماشيا أفضل تساهل أو محمول على النافلة لا يقال بل ينبغي فى النافلة أن تجب صدقة لانه اذا شرع فيه وجب فوجب المشي لان الفرض أن شروعه لم يكن بصفة المشي والشروع انما أوجب ما شرع فيه ولو طاف زحفا لعذر أجزأه ولا شئ عليه وبلا عذر عليه الاعادة أو الدم ولو كان الحامل محرما أجزأه عن طوافه الموقت فى ذلك الوقت فرضا كان أو سنة قيل الا أن يقصد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على أن نية الطواف الواقع جزء نسك ليست شرطا بل الشرط أن لا ينوي شيأ آخر ولذا لو طاف طالبا الغريم أو هاربا من عدو لا يجزيه بخلاف الوقوف بعرفة وسنذكر الفرق ان شاء الله تعالى فى الفصل الآتي والحاصل أن كل من طاف طوافا فى وقته وقع عنه بعد أن ينوي أصل الطواف نواه بعينه أولا أو نوى طوافا آخر لان النية تعتبر فى الاحرام لانه عقد على الاداء فلا يعتبر فى الاداء فلو قدم معتمر وطاف وقع عن العمرة وان كان حاجا قبل يوم النحر وقع للقدوم وان كان قارنا وقع الاول للعمرة والثاني للقدوم ولو كان فى يوم النحر اذا طاف فهو للزيارة وان طاف بعد ما حل النفر فللصدر ولو كان نواه للتطوع قيل لان غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج الى نية التعيين ويلغو غيرها كصوم رمضان ويحتاج الى أصلها وتحقيقه أن خصوص ذلك الوقت انما يستحق خصوص ذلك الطواف بسبب أنه فى احرام عبادة اقتضت وقوعه فى ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن سجد فى احرام الصلاة ينوي سجدة شكر أو نفل أو تلاوة عليه من قبل تقع عن سجدة الصلاة لذلك الاستحقاق فكان مقتضى هذا أن لا يحتاج الى نية أصلا كسجدة الصلاة لكن لما كان هذا الركن لا يقع فى محض احرام العبادة الذي اقترن به النية بل بعد انحلال

وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق عطف قضاء التفث بثم على الاكل من القرابين وقضاء التفث فى

والرمل ماشرع الامرة فى طواف بعده سعى (ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف) لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نفلا لما بينا قال (وقد حل له النساء) ولكن بالحلق السابق اذ هو المحلل لا بالطواف الا أنه أخر عمله فى حق النساء قال (وهذا الطواف هو المفروض فى الحج) وهو ركن فيه اذ هو المأمور به فى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ويسمى طواف الافاضة وطواف يوم النحر (ويكره تأخيره عن هذه الايام) لما بينا أنه موقت بها (وان أخره عنها لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله) وسنبينه فى باب الجنايات ان شاء الله تعالى قال (ثم يعود الى منى فيقيم بها) لان النبي عليه الصلاة والسلام رجع اليها كما رويناه ولانه بقي

أكثره وجب له أصل النية دون التعيين لانه لم يخرج عنه بالكلية بخلاف الوقوف بعرفة ۞ واعلم أن دخول البيت مستحب اذا لم يؤذ أحدا ثبت دخوله عليه السلام اياه على ما أسلفناه فى باب الصلاة فى الكعبة وأنه دعا وكبر فى نواحيه وعن ابن عباس عنه عليه السلام من دخل البيت دخل فى حسنة وخرج من سيئة مغفورا له رواه البيهقي وغيره وينبغي أن يقصد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنه اذا دخلها مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلي يتوخى مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت عائشة رضي الله عنها عجبا للمرء المسلم اذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك اجلالا لله تعالى واعظاما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها وكان البيت فى زمنه على ستة أعمدة وليست البلاطة الخضراء بين العودين مصلاه عليه السلام فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه وما تقوله العامة من العروة الوثقى وهو موضع عال فى جدار البيت بدعة باطلة لا أصل لها والمسمار الذي وسط البيت يسمونه سرة الدنيا يكشف أحدهم سرته ويضعها عليه فعل من لا عقل له فضلا عن علم (قوله ماشرع الامرة فى طواف بعده سعى) لانه عليه السلام انما سعى فى طواف العمرة المفردة أعني عمرة القضاء والعمرة التي قرن الى حجته فانه عليه السلام حج قارنا على ما نبين فى باب القران ان شاء الله تعالى (قوله لما بينا) ولم يقل لما روينا أعني قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين لانه ذكر هنالك وجه التمسك به للوجوب حيث قال والامر للوجوب فقوله لما بينا يشمل جميع المروي مع ما ذكر من وجه الاستدلال (قوله اذ هو المأمور به فى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق) على ذلك اجماع المسلمين (قوله كما رويناه) يعني من قريب من قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق أفاض الى مكة فطاف بالبيت الخ (قوله واذا زالت الشمس الخ) أفاد أن وقت الرمي فى اليوم الثاني لا يدخل الا بعد الزوال وكذا فى اليوم الثالث وسيتبين (قوله فيبتدئ بالتي تلي مسجد الخيف الخ) هل هذا الترتيب متعين أو أولى مختلف فيه ففي المناسك لو بدأ فى اليوم الثاني بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف فان أعاد على الوسطى ثم على العقبة فى يومه فحسن لان الترتيب سنة وان لم يعد أجزأه وفى المحيط فان رمى كل جمرة بثلاث أتم الاولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع وان كان رمى كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث ثلاث ولا يعيد لان للاكثر حكم الكل وكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها فهو أفضل وعن محمد لو رمى الجمرات الثلاث فاذا فى يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هن يرميهن على الاولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال أنها من الاولى فلم يجز رمي الاخريين ولو كن ثلاثا أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد على كل واحدة واحدة ويجزيه لانه رمى كل واحدة بأكثرها اه وهذا صريح فى الخلاف والذي يقوى عندي استنان الترتيب لا تعينه والله سبحانه وتعالى أعلم بخلاف تعيين الايام كلها للرمي والفرق لا يخفى على محصل ولو ترك حصاة من البعض لا يدري من أيتها أعاد لكل واحدة حصاة ليبرأ بيقين ولو رمى فى اليوم الثاني الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى

يوم النحر بالاجماع فكذا الطواف المعطوف بالواو بالطريق الاولى لان ثم للتأخير ولا تأخير فى حرف الواو

وقوله (والرمل ماشرع الامرة فى طواف بعده سعى) لان النبي صلى الله عليه وسلم انما رمل فى طواف العمرة وهو طواف بعده سعي وقوله (لما بينا) اشارة الى قوله عليه الصلاة والسلام وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين والامر للوجوب وانما لم يقل لما روينا لانه ذكر فيه وجه التمسك به للوجوب فكان قوله بينا أشمل وأعم من قوله روينا وقوله ولكن بالحلق السابق تقدم معناه وقوله (الا أنه أخر عمله فى حق النساء) جواب عما يقال اذا كان الحلق السابق محللا فكيف بقيت النساء محرمة وتقريره ان عمله تأخر فى حق النساء ليقع الطواف الذي هو ركن فى الاحرام لئلا يقع التهاون فى أمره وقوله (وهذا الطواف) أي طواف الزيارة (هو المفروض فى الحج) وقوله (ثم يعود الى منى) يعني بعد طواف الزيارة (فيقيم بها لان النبي صلى الله عليه وسلم رجع اليها كما روينا) يعني ما تقدم أن النبي عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى وقوله (ولانه بقي

(قال المصنف اذ هو المحلل لا بالطواف الخ) أقول للشافعي أن يمنعه ويستند بظاهر الاستثناء فى الحديث لكن فى شرح الكنز للزيلعي ما يصلح جوابا عنه وهو قوله والدليل على ذلك أنه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق اه الا أنه يبقى احتمال كون كل منهما جزء علة فليتأمل

عليه الرمى) ظاهر وقوله (و يقف عند الجمرتين) يعنى الجمرة الاولى والوسطى (فى المقام الذى يقف فيه الناس) وهو أعلى الوادى وقوله عليه الصلاة والسلام (لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن) حديث مشهور والمواطن هى عند افتتاح الصلاة والقنوت فى الوتر وفى العيدين وعند استلام الحجر الاسود وعلى الصفا والمروة و بعرفات وجمع وعند المقامين عند الجمرتين وذكر الجمرتين يدل على

عليه الرمى وموضعه بمنى (فاذا زالت الشمس من اليوم الثانى من أيام النحر رمى الجمار الثلاث فيبدأ بالتى تلى مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة و يقف عندها ثم يرمى التى تليها مثل ذلك و يقف عندها ثم يرمى جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها) هكذا روى جابر رضى الله عنه فيما نقل من نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام مفسرا و يقف عند الجمرتين فى المقام الذى يقف فيه الناس و يحمد الله و يثنى عليه و يهلل و يكبر و يصلى على النبى عليه الصلاة والسلام و يدعو بحاجته و يرفع يديه لقوله عليه الصلاة والسلام لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن وذكر من جملتها عند الجمرتين والمراد رفع الايدى بالدعاء و ينبغى أن يستغفر للمؤمنين فى دعائه فى هذه المواقف لقول النبى عليه الصلاة والسلام اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج ثم الاصل أن كل رمى بعده رمى يقف بعده لانه فى وسط العبادة فيأتى بالدعاء فيه وكل رمى ليس بعده رمى لا يقف لان العبادة قد انتهت ولهذا لا يقف بعد جمرة العقبة فى يوم النحر أيضا قال (فاذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس كذلك وان أراد أن يتعجل النفر الى مكة نفر وان أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث فى اليوم الرابع بعد زوال الشمس) لقوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى والافضل أن يقيم لما روى أن النبى عليه الصلاة والسلام صبر حتى رمى الجمار الثلاث فى

فان رمى الاولى وأعاد على الباقيتين فحسن وان رمى الاولى وحدها جاز والله أعلم (قوله و يقف عندها) أى عند الجمرة بعد تمام الرمى لا عند كل حصاة وقوله هكذا روى جابر الذى فى حديث جابر الطويل انما هو التعرض لرمى جمرة العقبة ليس غير وغير ذلك لم يعرف فى حديث جابر وحديث ابن عمر الذى قدمناه من البخارى وهو قوله كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا رمى الجمرة الاولى الخ يبين كيفية الوقوف وموضعه وأنه صلى الله عليه وسلم كان يطيله رافعا يديه فارجع اليه تستغن به عنه وعن حديث لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن مع زيادات أخر وقوله فى المقام الذى يقف فيه الناس تعيين لمحله وافادة أنه لم يتغير بل الناس توارثوه فما هم عليه هو الذى كان وقال فى النهاية نقلا يريد بالمقام الذى يقوم فيه الناس أعلى الوادى والذى صرح به حديث ابن عمر أنه ينحدر فى الاولى أمامها فيقف و ينحدر فى الثانية ذات اليسار مما يلى الوادى وكان ابن عمر يفعله فى حديث البخارى وفى البخارى أيضا عن سالم عن ابن عمر أنه كان يرمى الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على أثر كل حصاة ثم يتقدم فيسهل و يقوم مستقبل القبلة قياما طويلا يدعو و يرفع يديه ثم يرمى الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل و يقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو و يرفع يديه ثم يرمى الجمرة ذات العقبة من بطن الوادى ولا يقف عندها و يقول هكذا رأيته عليه السلام يفعل هذا وانما يرفع يديه حذاء منكبيه قيل يقف قدر سورة البقرة ومن كان مريضا لا يستطيع الرمى يوضع فى يده و يرمى بها أو يرمى عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين احداهما لنفسه والاخرى للآخر جاز و يكره ولا ينبغى أن يترك صلاة الجماعة مع الامام بمسجد الخيف و يكثر من الصلاة فيه أمام المنارة عند الاحجار (قوله فاذا كان من الغد) هو اليوم الثالث من أيام النحر وهو الملقب بيوم النفر الاول فانه يجوز له أن ينفر فيه بعد الرمى واليوم الرابع آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثانى (قوله لما روى أنه عليه السلام الخ) روى أبو داود من حديث ابن اسحق يبلغ به عائشة رضى الله عنها قالت أفاض رسول الله صلى

(قوله من الغد) يريد بالغد اليوم الثالث من أيام النحر يعنى غد اليوم الثانى النفر الاول فى اليوم الثالث من أيام النحر والنفر الثانى فى اليوم الرابع (قوله فمن تعجل فى يومين) المراد الثانى والثالث من أيام النحر التعجيل

أنه لا يقيم عند جمرة العقبة و يرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه محمد رحمه الله وفى سائر الادعية لا يفعل كذلك لان الرفع ينافى السكينة والوقار فيصير فيه موضع ورد فيه النص و يترك فى الباقى على أصل الدليل قال (فاذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد الزوال) يعنى اذا زالت الشمس من اليوم الثالث من أيام النحر رمى الجمار الثلاث مثل ما رمى فى اليوم الثانى (وان أراد أن يتعجل النفر) أى الذهاب والخروج من منى (الى مكة) فى اليوم الثالث من أيام النحر فعل ذلك (وان أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث فى اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه) أى فمن تعجل فى اليوم الثانى والثالث من أيام النحر ومن تأخر الى اليوم الرابع فلا اثم عليه (لمن اتقى) وقوله لمن اتقى يتعلق بهما جميعا أى ذلك التخيير ونفى الاثم فى الحالين لاجل الحاج المتقى لئلا يتخالج فى قلبه شئ منهما فيحسب أن أحدهما يؤثم صاحبه فى الاقدام عليه وانما خص المتقى لانه هو الحاج عند الله فى الحقيقة

اليوم

(قوله فمن تعجل فى اليوم الثانى والثالث الخ) أقول لكن النفر يكون فى اليوم الثالث و يصدق تعجل فى يومين فتأمل قال ابن الهمام يوم النفر الاول هو اليوم الثالث من أيام النحر فانه يجوز أن ينفر فيه بعد الرمى واليوم الرابع وهو آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثانى اهـ

وقوله (وفيه خلاف الشافعى) فانه ينقطع عنده خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث لان

اليوم الرابع وله أن ينفر ما لم يطلع الفجر من اليوم الرابع فاذا طلع الفجر لم يكن له أن ينفر لدخول وقت الرمى وفيه خلاف الشافعى رحمه الله (وان قدم الرمى فى هذا اليوم) يعنى اليوم الرابع (قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبى حنيفة رحمه الله) وهذا استحسان وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الايام وانما التفاوت فى رخصة النفر فاذا لم يترخص التحق بها ومذهبه مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ولانه لما ظهر أثر التخفيف فى هذا اليوم فى حق الترك فلأن يظهر فى جوازه فى الاوقات كلها أولى بخلاف اليوم الاول والثانى حيث لا يجوز الرمى فيهما الا بعد الزوال فى المشهور من الرواية لانه لا يجوز تركه فيهما فبقى على أصل المروى فاما

الله عليه وسلم من آخر يوم حين صلى الظهر يعنى يوم النحر ثم رجع الى منى فمكث بها ليالى أيام التشريق يرمى الجمرة اذا زالت الشمس الحديث قال المنذرى حديث حسن رواه ابن حبان فى صحيحه (قوله وفيه خلاف الشافعى) فان عنده اذا غربت الشمس من اليوم الثالث ليس له أن ينفر حتى يرمى قال لان المنصوص عليه الخيار فى اليوم وانما يمتد اليوم الى الغروب وقلنا ليس الليل وقتا لرمى اليوم الرابع فيكون خياره فى النفر باقيا فيه كما قبل الغروب من الثالث فانه مخير فيه فى النفر لانه لم يدخل وقت رمى الرابع وهذا ثابت فى ليلته (قوله اعتبارا بسائر الايام) أى باقى الايام التى يرمى فيها الجمرات كلها وهما الثانى والثالث (قوله ومذهبه) أى مذهب أبى حنيفة رحمه الله (مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما) أخرج البيهقى عنه اذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمى والصدر والانتفاخ الارتفاع وفى سنده طلحة بن عمرو وضعفه البيهقى (قوله أولى) مما يمنع لجواز أن يرخص فى تركه ما لم يطلع الفجر فاذا طلع منع من تركه أصلا ولزمه أن يقيمه فى وقته ولا شك ان المعتمد فى تعيين الوقت للرمى فى الاول من أول النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس الا فعله عليه الصلاة والسلام كذلك مع أنه غير معقول فلا يدخل وقته قبل الوقت الذى فعله فيه عليه السلام كما لا يفعل فى غير ذلك المكان الذى رمى فيه عليه السلام وانما رمى عليه السلام فى الرابع بعد الزوال فلا يرمى قبله وبهذا الوجه يندفع المذكور لابى حنيفة لو قرر بطريق القياس على اليوم الاول لا اذا قرر بطريق الدلالة والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله بخلاف اليوم الاول) أى من أيام التشريق لا الرمى (والثانى) منها فانهما الثانى من أيام الرمى والثالث منه (قوله فى المشهور من الرواية) احتراز عما عن أبى حنيفة رحمه الله قال أحب الى أن لا يرمى فى اليوم الثانى والثالث حتى تزول الشمس فان رمى قبل ذلك أجزأه وحمل المروى من قوله عليه السلام على اختيار الافضل وجه الظاهر ما قدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم المعقولية ولم يظهر أثر تخفيف فيهما بتجويز الترك لينفتح باب التخفيف بالتقديم وهذه الزيادة يحتاج اليها

رخصة والتأخير عزيمة قيل أهل الجاهلية منهم من جعل المتعجل آثما ومنهم من جعل المتأخر آثما فورد النص بنفى المأثم عنهما وقوله لمن اتقى يتعلق بهما جميعا أى ذلك التخيير ونفى الاثم عن المتعجل والمتأخر لاجل الحاج المتقى لئلا يتخالج فى قلبه شئ منهما فيحسب ان احدهما يرهق صاحبه آثام فى الاقدام عليه وانما خص المتقى لان ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يريبه أولانه هو المنتفع به دون ما سواه لانه هو الحاج على الحقيقة عنده تعالى لقوله تعالى ذلك خير للذين يريدون وجه الله (قوله وفيه خلاف الشافعى رحمة الله تعالى عليه) فان عنده ينقطع خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث فاذا غربت الشمس فليس له أن ينفر بعد ذلك قبل أن يرمى قال لان المنصوص عليه الخيار فى اليوم وامتداد اليوم الى غروب الشمس وانا نقول الليل ليس بوقت لرمى اليوم الرابع فيكون خياره فى النفر ثابتا فيه كما قبل غروب الشمس من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر فى اليوم الرابع فانه وقت الرمى فلا يبقى خياره بعد ذلك وقد بينا ان الليالى هنا تابعة للايام الماضية فكما كان خياره ثابتا فى اليوم فكذلك فى الليلة التى بعده (قوله بخلاف اليوم الاول والثانى) أى من أيام التشريق والا فهو الثانى والثالث من أيام الرمى ولا يدخل وقت الرمى حتى تزول الشمس فى اليوم الاول والثانى من أيام التشريق فى الرواية المشهورة لحديث جابر رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة

المنصوص عليه الخيار فى اليوم وهو يمتد الى غروب الشمس وقلنا الليل ليس بوقت لرمى اليوم الرابع فيكون خياره فى النفر ثابتا فيه كما قبل الغروب من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر فى اليوم الرابع فانه وقت الرمى فلا يبقى خياره بعد ذلك وقوله (اعتبارا بسائر الايام) اراد بالايام اليومين أعنى الثانى والثالث لان رمى جمرة العقبة فى يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف وقوله (بخلاف اليوم الاول والثانى) يعنى الاول والثانى مما يرمى فيه الجمار الثلاث لا الاول والثانى من أيام النحر وقوله (فى المشهور من الرواية) احتراز عما روى الحسن عن أبى حنيفة أنه ان كان من قصده أن يتعجل فى النفر الاول فلا بأس بأن يرمى فى اليوم الثالث قبل الزوال وان رمى بعده فهو أفضل وان لم يكن ذلك من قصده لا يجوز أن يرمى الا بعد الزوال وذلك لدفع الحرج لانه اذا نفر بعد الزوال لا يصل الى مكة الا بالليل فيحرج فى تحصيل موضع النزول و وجه الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يرم فيه الا بعد الزوال

(قال المصنف فى الاوقات كلها أولى) أقول فيه بحث

يوم النحر فاول وقت الرمى فيه من وقت طلوع الفجر وقال الشافعى رحمه الله تعالى أوله بعد نصف الليل لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلا ولنا قوله عليه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين و يروى حتى تطلع الشمس فيثبت أصل الوقت بالاول والافضلية بالثانى وتاويل ماروى الليلة الثانية والثالثة ولان ليلة النحر وقت الوقوف والرمى يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة ثم عند أبي حنيفة رحمه الله يمتد هذا الوقت الى غروب الشمس لقوله عليه السلام ان أول نسكنا فى هذا اليوم الرمى جعل اليوم وقتاله وذهابه بغروب الشمس وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يمتد الى وقت الزوال والحجة عليه ماروينا وان أخر الى الليل رماه ولا شئ عليه لحديث الدعاء وان أخر الى الغد رماه لانه وقت جنس الرمى وعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله لتأخيره عن وقته كما هو مذهبه قال (فان رماها راكبا أجزأه) لحصول فعل الرمى (وكل رمى بعده رمى فالافضل أن يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا) لان الاول بعده وقوف ودعاء على ماذكرنا فيرميه ماشيا ليكون أقرب الى التضرع

أبو حنيفة وحده (قوله لماروى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلا) أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره ورواه أيضا فى مصنفه عن عطاء مرسلا ورواه الدارقطنى بسند ضعيف وزاد فيه وأية ساعة شاؤا من النهار وحمله المصنف على الليلة الثانية والثالثة لما عرف أن وقت رمى كل يوم اذا دخل من النهار امتد الى آخر الليلة التى تتلو ذلك النهار فيحمل على ذلك فالليالى فى الرمى تابعة للايام السابقة لا اللاحقة بدليل مافى السنن الاربعة عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفاء أهله بغلس و يأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس وماروى البزار من حديث الفضل بن العباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ضعفة بنى هاشم أن يرتحلوا من جمع بليل و يقول أبنى لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس وقال الطحاوى حدثنا ابن أبي داود قال حدثنا المقدمى حدثنا فضيل بن سليمان حدثنى موسى بن عقبة أخبرنا كريب عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة الا مصبحين حدثنا محمد بن خزيمة حدثنا حجاج حدثنا حماد حدثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه فى الثقل وقال لا ترموا الجمار حتى تصبحوا فاثبتنا الجواز بهذين والفضيلة بما قبله وفى النهاية نقلا من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الاساءة وما بعد طلوع الشمس الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز بلا اساءة والليل وقت الجواز مع الاساءة اه ولابد من كون محمل ثبوت الاساءة عدم العذر حتى لا يكون رمى الضعفة قبل الشمس ورمى الرعاء ليلا يلزمهم الاساءة وكيف بذلك بعد الترخيص و يثبت وصف القضاء فى الرمى من غروب الشمس عند أبي حنيفة الا

يوم النحر ضحى ورمى فى بقية الايام بعد الزوال وعن أبي حنيفة رحمه الله انه لو رمى قبله جاز وحمل المروى على الافضل و وجه الفرق على المشهور انه لم يخف حكمه من حيث الترك فلا يجوز تقديمه بخلاف اليوم الرابع فاما يوم النحر فاول وقت الرمى فيه من طلوع الفجر وعلى قول سفيان الثورى من وقت طلوع الشمس لحديث ابن عباس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال أغيلمة بنى عبد المطلب لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس وحجتنا فى ذلك ماروى انه صلى الله عليه وسلم لما قدم ضعفة أهله قال لهن أى بنى لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين فنعمل بالحديثين جميعا فنقول بعد الصبح يجوز وتأخيره الى ما بعد طلوع الشمس أولى كذا فى المبسوط (قوله وقال الشافعى رحمه الله تعالى أوله بعد نصف الليل لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلا) قلنا تاويله الليلة الثانية والثالثة أى الليلة التى بعد يوم الرمى لان اليوم لما كان وقتا للرمى فالليل يتبعه فيه كليلة النحر تجعل تبعا ليوم عرفة فى حكم الوقوف وان أخر الى الغد

وقوله (ثم عند أبي حنيفة) حاصله أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع الاساءة وما بعده الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز من غير اساءة والليل وقت الجواز بالاساءة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام (وعن أبي يوسف أنه يمتد) أى وقت الرمى فى اليوم الاول (الى وقت الزوال) لان الوقت يعرف بتوقيت الشرع والشرع ورد بالرمى قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتاله (والحجة عليه ماروينا) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام ان أول نسكنا فى هذا اليوم

وقوله (وبيان الافضل مروى عن أبي يوسف) يعنى به ماحكى عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على أبي يوسف رضى الله عنه فى مرضه الذى مات فيه ففتح عينيه وقال الرمى راكبا أفضل أم ماشيا فقلت ماشيا فقال أخطأت فقلت راكبا فقال أخطأت ثم قال كل رمى بعده وقوف فالرمى فيه ماشيا أفضل وما ليس بعده وقوف فالرمى فيه راكبا أفضل فقمت من عنده فانتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة والذى روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمار كلها راكبا فانما فعله ليكون أشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدونه منه وقوله (ولو بات فى غيره) أى فى غير منى (متعمدا لا يلزمه شئ عندنا خلافا للشافعى) فانه قال ان ترك البيتوتة ليلة فعليه مد وان تركها ليلتين فعليه مدان وان ترك ثلاث ليال فعليه دم وقاس ترك البيتوتة فى وجوب الجزاء بترك الرمى ولنا (أنه وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه) يعنى أن المقصود من البيتوتة غيرها وهو أن يسهل عليه ما يقع فى الغد من النسك وهو الرمى فلما لم تكن مقصودة لنفسها لم تكن من أفعال الحج فلم يوجب تركها جابرا كالبيتوتة بمنى ليلة العيد قال (ويكره أن يقدم الرجل ثقله الى مكة) الثقل بفتحتين متاع المسافر وحشمه والجمع أثقال والمحصب اسم موضع ويسمى الابطح وهو موضع ذو حصى بين مكة ومنى نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم قصدا

وبيان الافضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله و يكره أن لا يبيت بمنى ليالى الرمى لان النبي عليه السلام بات بمنى وعمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المقام بها ولو بات فى غيرها متعمدا لا يلزمه شئ عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لانه وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه فلم يكن من أفعال الحج فتركه لا يوجب الجابر (قال و يكره أن يقدم الرجل ثقله الى مكة و يقيم حتى يرمى) لماروى أن عمر رضى الله عنه كان يمنع منه و يؤدب عليه ولانه يوجب شغل قلبه (واذا نفر الى مكة نزل بالمحصب)

أنه لا شئ فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر (قوله و بيان الافضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله) حكى عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على أبي يوسف رحمه الله فى مرضه الذى توفى فيه ففتح عينيه وقال الرمى راكبا أفضل أم ماشيا فقلت ماشيا فقال أخطأت فقلت راكبا فقال اخطأت ثم قال كل رمى بعده وقوف فالرمى ماشيا أفضل وما ليس بعده وقوف فالرمى راكبا أفضل فقمت من عنده فانتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة وفى فتاوى قاضيخان قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله الرمى كله راكبا أفضل اه لانه روى ركوبه عليه الصلاة والسلام فيه كله وكأن أبا يوسف يحمل ماروى من ركوبه عليه السلام فى رمى الجمار كلها على أنه ليظهر فعله فيقتدى به و يسئل و يحفظ عنه المناسك كما ذكر فى طوافه راكبا وقال عليه الصلاة والسلام خذوا عنى مناسككم فلا أدرى لعلى لا أحج بعد هذا العام وفى الظهيرية أطلق استحباب المشى قال يستحب المشى الى الجمار وان ركب اليها فلا باس به والمشى أفضل وتظهر أولويته لانا اذا حملنا ركوبه عليه السلام على ماقلنا يبقى كونه مؤديا عبادة وأداؤها ماشيا أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا فى هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة فى جميع الرمى فلا يأمن من الاذى بالركوب بينهم للزحمة (قوله خلافا للشافعى) فانه واجب عنده ثم قيل يلزمه بتركه مبيت ليلة مد ومدان لليلتين ودم لثلاث (قوله لانه وجب) أى ثبت اذ هو سنة عندنا يلزم بتركه الاساءة على ما يفيده لفظ الكافى حيث استدل بان العباس رضى الله عنه استاذن النبي عليه الصلاة والسلام فى أن يبيت بمكة ليالى منى من أجل سقايته فاذن له ثم قال ولو كان واجبا لما رخص فى تركها لاجل السقاية اه فعلم أنه سنة وتبعه صاحب النهاية وبحديث العباس هذا استدل ابن الجوزى للشافعى على الوجوب وقال ولولا أنه واجب لما احتاج الى اذن وليس بشئ اذ مخالفة السنة عندهم كان مجانبا جدا خصوصا اذا انضم اليها الانفراد عن جميع الناس مع الرسول عليه الصلاة والسلام فاستاذن لاسقاط الاساءة الكائنة بسبب عدم موافقته عليه السلام مع مرافقته فانه أفظع منه حال عدم المرافقة بل هو جفاء لما فيه من اظهار المخالفة المستلزمة لسوء الادب وذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يبيت بمنى على ماقدمناه من حديث عائشة رضى الله عنها أنه عليه الصلاة والسلام مكث

رمى لبقاء وقت جنس الرمى ولكن عليه دم للتأخير عن وقته عند أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليه خلافا لهما فالحاصل ان ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع الاساءة وما بعده الى الزوال وقت مستحب وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز مع عدم الاساءة والليل وقت الجواز مع الاساءة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمة الله تعالى عليه (قوله و بيان الافضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله) حكى عن ابراهيم بن الجراح انه قال دخلت على أبي يوسف رحمه الله فى مرضه الذى مات فيه ففتح عينيه وقال الرمى راكبا أفضل أم ماشيا فقلت ماشيا فقال أخطأت فقلت راكبا فقال أخطأت ثم قال كل رمى بعده وقوف فالرمى ماشيا أفضل وما ليس بعده وقوف فالرمى راكبا أفضل فقمت من عنده فانتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة والذى روى جابر ان النبي عليه السلام رمى الجمار كلها راكبا انما فعله ليكون أشهر للناس حتى تقتدوا به فيما يشاهدونه منه ألا ترى انه قال خذوا عنى مناسككم فلا أدرى لعلى لا أحج بعد هذا العام كذا فى المبسوط (قوله و يكره أن لا يبيت بمنى ليالى الرمى) ولو

وهو الابطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا هو الاصح حتى يكون النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه انا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يشير الى عهدهم على هجران بنى هاشم فعرفنا أنه نزل به اراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به فصار سنة كالرمل فى الطواف قال (ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة أشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر) ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهده بالبيت

بمنى ليالى أيام التشريق يرمى الجمرة اذا زالت الشمس ونفس حديث العباس رضى الله عنه يفيده وما ذكره المصنف من أن عمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المبيت بمنى الله سبحانه أعلم به نعم أخرج ابن أبى شيبة عنه أنه كان ينهى أن يبيت أحد من وراء العقبة وكان يأمرهم أن يدخلوا منى وأخرج أيضا عن ابن عباس رضى الله عنهما نحوه وأخرج أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كره أن ينام أحد أيام منى بمكة وأخرج فى تقديم الثقل عن الاعمش عن عمارة قال قال عمر رضى الله عنه من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له وقال أيضا حدثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن عمرو بن شرحبيل عن عمر قال من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له اه يعنى الكمال (قوله وهو الابطح) قال فى الامام وهو موضع بين مكة ومنى وهو الى منى أقرب وهذا الاخير يرفيه وقال غيره هو فناء مكة حده ما بين الجبلين المتصلين بالمقابر الى الجبال المقابلة لذلك مصعدا فى الشق الايسر وأنت ذاهب الى منى مرتفعا من بطن الوادى وليست المقبرة من المحصب ويصلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويهجع هجعة ثم يدخل مكة (قوله هو الاصح) يحترز به عن قول من قال لم يكن قصدا فلا يكون سنة لما أخرج البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ليس المحصب بشئ انما هو منزل نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخرج مسلم عن أبى رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنزل الابطح حين خرج من منى ولكن جئت وضربت قبته فجاء فنزل وعن عائشة رضى الله عنها أنه قصده وليس بسنة لانه قصده لمعنى التسهيل روى الستة عنها قالت انما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصب ليكون أسمح لخروجه وليس بسنة فمن شاء نزله ومن شاء لم ينزله ووجه المختار ما نقله المصنف وهو ما أخرجه الجماعة عن أسامة بن زيد قال قلت يا رسول الله أين تنزل غدا فى حجته فقال هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال نحن نازلون بخيف بنى كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر يعنى المحصب الحديث وفى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بمنى نحن نازلون غدا بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر وذلك أن قريشا وبنى كنانة تحالفت على بنى هاشم وبنى المطلب أن لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى بذلك المحصب اه فثبت بهذا أنه نزله قصدا ليرى لطيف صنع الله به وليتذكر فيه نعمته سبحانه عليه عند مقايسة نزوله به الآن الى حاله قبل ذلك أعنى حال انحصاره من الكفار فى ذات الله تعالى وهذا أمر يرجع الى معنى العبادة ثم هذه النعمة التى شملته عليه الصلاة والسلام من النصر والاقتدار على اقامة التوحيد وتقرير قواعد الوضع الالهى الذى دعا الله تعالى اليه عباده لينتفعوا به فى دنياهم ومعادهم لا شك فى أنها النعمة العظمى على أمته لانهم مظاهر المقصود من ذلك المؤزر فكل واحد منهم جدير بتفكرها والشكر التام عليها لانها عليه أيضا فكان سنة فى حقهم لان معنى العبادة فى ذلك يتحقق فى حقهم أيضا وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون أخرج مسلم عن ابن عمر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا ينزلون بالابطح وأخرج عنه أيضا أنه كان يرى التحصيب سنة وكان يصلى الظهر يوم النفر بالمحصب قال نافع قد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده اه وعلى هذا

بات فى غيره متعمدا لا يلزمه شئ عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده ان ترك البيتوتة ليلة فعليه مد وان ترك ليلتين فعليه مدان وان ترك ثلاث ليال فعليه دم (قوله وكان نزوله قصدا) وهو الاصح وهذا احتراز عن

لانه

وهو الاصح حتى يكون سنة وقوله (هو الاصح) احتراز عن قول ابن عباس ان النزول به ليس بسنة لكنه موضع نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفاقا والاصح عندنا أنه سنة ونزل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم قصدا (على ما روى أنه قال لاصحابه بمنى انا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانه الخ) والخيف بسكون الياء المكان المرتفع وخيف بنى كنانة هو المحصب وقوله (ويسمى طواف الوداع) الوداع بفتح الواو اسم للتوديع كسلام وكلام

لانه يودع البيت ويصدر به (وهو واجب عندنا) خلافا للشافعى لقوله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للنساء الحيض تركه قال (الا على أهل مكة) لانهم لا يصدرون ولا يودعون ولا رمل فيه لما بينا أنه شرع مرة واحدة ويصلى ركعتى الطواف بعده لما قدمنا

الوجه لا يكون كالرمل ولا على الاول لان الاراءة لم يلزم أن يراد بها اراءة المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع بل المراد اراءة المسلمين الذين كان لهم علم بالحال الاول (قوله لانه يودع البيت) ولهذا كان المستحب أن يجعله آخر طوافه وفى الكافى للحاكم ولا باس بان يقيم بعد ذلك ما شاء ولكن الافضل من ذلك أن يكون طوافه حين يخرج وعن أبى يوسف والحسن اذا اشتغل بعده بعمل بمكة يعيده لانه للصدر وانما يعتد به اذا فعله حين يصدر وأجيب بانه انما قدم مكة للنسك فحين تم فراغه منه جاء أوان الصدر فطوافه حينئذ يكون له اذ الحال أنه على عزم الرجوع نعم روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه اذا طاف للصدر ثم أقام الى العشاء قال أحب الى أن يطوف طوافا آخر كى لا يكون بين طوافه ونفره حائل لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلا لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف اليه وليس ذلك بحتم اذ لا يستغرب فى العرف تاخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند ارادة السفر وأما وقته على التعيين فاوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف لذلك ثم أطال الاقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه ولا آخر له وهو مقيم بل لو أقام عاما لا ينوى الاقامة فله أن يطوفه ويقع أداء ولو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه ما لم يجاوز المواقيت بغير احرام جديد فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما أن يمضى وعليه دم واما أن يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمرة فاذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شئ عليه لتاخيره وقالوا الاولى أن لا يرجع ويريق دما لانه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق (قوله لقوله عليه السلام) أخرج الترمذى عنه عليه السلام من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الا الحيض فرخص لهن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت الا أنه خفف عن المرأة الحائض لا يقال أمر ندب بقرينة المعنى وهو أن المقصود الوداع لانا نقول ليس هذا يصلح صارفا عن الوجوب لجواز أن يطالب حتما لما فى عدمه من شائبة عدم التاسف على الفراق وشبه عدم المبالاة به على أن معنى الوداع ليس مذكورا فى النصوص بل أن يجعل آخر عهدهم بالطواف فيجوز أن يكون معلولا بغيره مما لم نقف عليه ولو سلم فانما تعتبر دلالة القرينة اذا لم يعقها ما يقتضى خلاف مقتضاها وهنا كذلك فان لفظ الترخيص يفيد أنه حتم فى حق من لم يرخص له لان معنى عدم الترخيص فى الشئ هو تحتيم طلبه اذ الترخيص فيه هو اطلاق تركه فعدمه عدم اطلاق تركه ومما يفيد أيضا أن الامر على حقيقته من الوجوب ما وقع فى صحيح مسلم كان الناس ينصرفون فى كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت فهذا النهى وقع مؤكدا بالنون الثقيلة وهو يؤكد موضوع اللفظ والله سبحانه أعلم (قوله وليس على أهل مكة) ومن كان داخل الميقات وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر وكذا فائت الحج لان العود مستحق عليه ولانه صار كالمعتمر وليس على

قول ابن عباس رضى الله عنه فانه يقول ليس النزول فيه بسنة ولكنه موضع نزل فيه رسول الله عليه السلام اتفاقا والاصح عندنا أنه سنة وانما نزل رسول الله عليه السلام قصدا على ما روى أنه قال لاصحابه بمنى انا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة الى آخره كذا فى المبسوط الخيف هو المحصب وقد كانت قريش اجتمعت فيه فحالفوا على بنى هاشم وعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر أنه ينزل فيه لمخالفتهم فانهم اجتمعوا للمعصية ونحن نجتمع فيه للطاعة وما فعله النبى صلى الله عليه وسلم فى المناسك على وجه المخالفة فهو نسك كالنفر عن عرفة بعد غروب الشمس كذا فى شرح الاقطع (قوله لما قدمنا) أى فى موضعين وليصل الطائف لكل اسبوع

(وهو واجب عندنا خلافا للشافعى) فانه عنده سنة لانه بمنزلة طواف القدوم ألا ترى أن كل واحد منهما يأتى به الآفاقى دون المكى وما هو من واجبات الحج فالآفاقى والمكى فيه سواء (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف وأنه رخص للنساء الحيض) وذلك أيضا دليل الوجوب والا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة والمكى والآفاقى فى واجبات الحج سواء فيما اذا كانت العلة مشتركة وههنا ليست كذلك لان علة هذا الطواف التوديع وليس بموجود فى المكى ولا فى حق من هو فيما وراء الميقات ولا فى حق من اتخذ مكة دارا ثم بدا له أن يخرج لا يقال لو كان واجبا الوداع لوجب على المعتمر الآفاقى لان ركن العمرة هو الطواف فكيف يصير مثل ركنه تبعا له وقوله (لما قدمنا) يعنى فى موضعين من قوله عليه الصلاة والسلام وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين وقوله لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نفلا

(قوله والا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة) أقول وأنت خبير بان ما له الاستدلال بمفهوم المخالفة ونحن لا نقول به

(ثم يأتى زمزم فيشرب من مائها) لما روى أن النبى عليه السلام استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم أفرغ باقى الدلو فى البئر ويستحب أن يأتى الباب ويقبل العتبة (ثم يأتى الملتزم وهو ما بين الحجر الى الباب فيضع صدره ووجهه

المعتمر طواف الصدر ذكره فى التحفة وفى اثباته على المعتمر حديث ضعيف رواه الترمذى وفى البدائع قال أبو يوسف رحمه الله أحب الى أن يطوف المكى طواف الصدر لانه وضع لختم أفعال الحج وهذا المعنى يوجد فى أهل مكة وفصل فيمن اتخذ مكة دارا بين أن نوى الاقامة بها قبل أن يحل النفر الاول فلا طواف عليه للصدر وان نواه بعده لا يسقط عنه فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف يسقط عنه فى الحالين الا اذا كان شرع فيه (قوله ويأتى زمزم) أى بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشرب منه ويفرغ على جسده باقى الدلو ويقول اللهم انى أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء كذا عن ابن عباس رضى الله عنهما وسنضم الى هذا ما يتيسر من قريب ان شاء الله تعالى ثم ينصرف راجعا الى أهله متقهقرا واذا خرج من مكة يخرج من الثنية السفلى من أسفل مكة لما روى الجماعة الا الترمذى أنه عليه الصلاة والسلام كان يدخل من الثنية العليا ويخرج من الثنية السفلى (قوله لما روى أن النبى عليه الصلاة والسلام استقى الخ) الذى فى حديث جابر الطويل يفيد أنهم نزعوا له كذا فى مسند أحمد ومعجم الطبرانى عن ابن عباس رضى الله عنه قال جاء النبى صلى الله عليه وسلم الى زمزم فنزعنا له دلوا فشرب ثم مج فيها ثم أفرغناها فى زمزم ثم قال لولا أن تغلبوا عليها لنزعت بيدى وما رواه المصنف من أنه عليه الصلاة والسلام استقى بنفسه دلوا رواه فى كتاب الطبقات مرسلا أخبرنا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء أن النبى عليه الصلاة والسلام لما أفاض نزع بالدلو يعنى من زمزم لم ينزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقى الدلو فى البئر وقال لولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيرى قال فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه على نزعها أحد وقد يجمع بان ما فى هذا كان بعقب طواف الوداع وما فى حديث جابر رضى الله عنه وما معه كان عقيب طواف الافاضة ولفظه ظاهر فيه حيث قال فأفاض الى البيت فصلى بمكة الظهر فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم فقال انزعوا الحديث وطوافه للوداع كان ليلا كما رواه البخارى عن أنس بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة بالمحصب ثم ركب الى البيت فطاف به ولكن قد يعكر ما رواه الازرقى فى تاريخ مكة حدثنى جدى أحمد بن محمد بن الوليد الازرقى حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم أفاض فى نسائه ليلا فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف المحجن ثم أتى زمزم فقال انزعوا فلولا أن تغلبوا لنزعت معكم ثم أمر بدلو فنزع له منها فشرب الحديث الا أن يحمل على أن أزواجه أفضن لطواف الافاضة ليلا فمضى معهن عليه السلام والله سبحانه أعلم

(فصل) فى فضل ماء زمزم تكثيرا للفائدة وترغيبا للعابدين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير ماء على وجه الارض ماء زمزم فيه طعام طعم وشفاء سقم وشر ماء على وجه الارض ماء بوادى برهوت بقبة حضرموت كرجل الجراد يصبح يتدفق ويمسى لا بلال فيها رواه الطبرانى فى الكبير ورواته ثقات ورواه ابن حبان أيضا وبرهوت بفتح الباء الموحدة والراء وضم الهاء وآخره تاء مثناة وعن أبى ذر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم طعام طعم وشفاء سقم رواه البزار باسناد صحيح وطعم بضم الطاء وسكون العين أى طعام يشبع وعن ابن عباس رضى الله عنه كنا نسميها شباعة يعنى زمزم وكنا نجدها نعم العون على العيال رواه الطبرانى فى الكبير واسناده صحيح وعن ابن عباس رضى الله عنهما

وقوله (ويأتى زمزم) أى بعد تقبيل العتبة واتيانه الملتزم والصاقه خده بجدار الكعبة يأتى زمزم فيشرب من مائه ويصب منه على جسده ويقول اللهم انى أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء

(قوله وقوله ويأتى زمزم أى بعد تقبيل العتبة واتيانه الملتزم والصاقه خده بجدار الكعبة) أقول فيحتاج ما فى البداية من عطف اتيان الملتزم على اتيان زمزم بكلمة ثم الى تأويل ونص عبارته ثم يأتى زمزم فيشرب من مائها ثم يأتى الملتزم قال الزيلعى واختلفوا اهل يبدأ بالملتزم أو بزمزم والاصح أنه يبدأ بزمزم اه (١) وظاهر كلام المصنف اختيار البداءة بالملتزم كما لا يخفى

(١) قول المحشى وظاهر كلام المصنف يعنى بالمصنف صاحب العناية كما ترى اه من هامش الاصل

ركعتين لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نفلا (قوله ويأتى زمزم) أى بعد تقبيل العتبة واتيانه الملتزم والصاقه جسده بجدار الكعبة يأتى زمزم فيشرب من مائه ويصب منه على جسده ويقول اللهم انى أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء برحمتك يا أرحم الراحمين كذا فى المحيط (قوله فهذا بيان تمام الحج) أى الحج الذى أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم

عليه

عليه ويتشبث بالاستار ساعة ثم يعود الى أهله)

أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماء زمزم لما شرب له ان شربته تستشفى شفاك الله وان شربته لشبعك أشبعك الله وان شربته لقطع ظمئك قطعه الله وهى هزمة جبريل وسقيا الله اسمعيل رواه الدارقطنى وسكت عنه مع أن شيخه فيه عمر بن حسن الاشنانى تابعه الذهبى فى الميزان بسكوته مع أن عمر بن الحسن الاشنانى القاضى أبا الحسين قد ضعفه الدارقطنى وجاء عنه أنه كذبه وله بلايا قال وهو بهذا الاسناد باطل لم يروه ابن عيينة بل المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن المؤمل ودفع بان الاشنانى لم ينفرد به حتى يلزم الدارقطنى شرح حاله وقد سلم الذهبى ثقة من بين الاشنانى وابن عيينة ولهذا انحصر القدح عنه فيه لكن قد رواه الحاكم فى المستدرك قال حدثنا على بن حمشاذ العدل حدثنا محمد بن هشام به وزاد فيه وان شربته مستعيذا أعاذك الله قال وكان ابن عباس رضى الله عنه اذا شرب ماء زمزم قال اللهم انى أسألك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء وقال صحيح الاسناد ان سلم من الجارود وقيل قد سلم منه فانه صدوق وقال الخطيب فى تاريخه والحافظ المنذرى لكن الراوى محمد بن هشام المروزى لا أعرفه اه وقال غيره ممن يوثق بسعة حاله وهو قاضى القضاة شهاب الدين العسقلانى هو ابن حجر على بن حمشاد من الاثبات وهو بفتح الحاء المهملة أول الحروف ثم ميم ساكنة بعدها شين معجمة وشيخه محمد بن هشام ثقة والهزمة بفتح الهاء أن تغمز موضعا بيدك أو رجلك فيصير فيه حفرة فقد ثبت صحة هذا الحديث الا ما قيل ان الجارود تفرد عن ابن عيينة بوصله ومثله لا يحتج به اذا انفرد فكيف اذا خالف وهو من رواية الحميدى وابن أبى عمر وغيرهما ممن لازم ابن عيينة أكثر من الجارود فيكون أولى * واعلم أن الذى نحتاج اليه الحكم بصحة المتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا علينا كونه من خصوص طريق بعينه وهنا أمور تدل عليه منها أن مثله لا مجال للرأى فيه فوجب كونه سماعا وكذا ان قلنا العبرة فى تعارض الوصل والوقف والارسال للواصل بعد كونه ثقة لا للاحفظ ولا غيره مع أنه قد صح تصحيح نفس ابن عيينة له فى ضمن حكاية حكاها أبو بكر الدينورى فى الجزء الرابع من المجالسة قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحميدى قال كنا عند سفيان بن عيينة فحدثنا بحديث ماء زمزم لما شرب له فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال يا أبا محمد أليس الحديث الذى قد حدثتنا فى ماء زمزم صحيحا قال نعم قال الرجل فانى شربت الآن دلوا من زمزم على أنك تحدثنى بمائة حديث فقال له سفيان اقعد فقعد فحدث بمائة حديث فجميع ما ذكرنا لا يشك بعد فى صحة هذا الحديث سواء كان على اعتباره موصولا من حديث ابن عباس رضى الله عنه أو حكما بصحة المرسل لمجيئه من وجه آخر مما سنذكره أو حكما بانه عن النبى عليه السلام بسبب أنه مما لا يدرك بالرأى وأعنى بالمرسل ذلك الموقوف على مجاهد بناء على أنه اذا كان لا مجال للرأى فيه بمنزلة قول مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عيينة فى السنن كذلك وأما مجيئه من وجه آخر فروى أحمد فى مسنده وابن ماجه عن عبد الله بن المؤمل أنه سمع أبا الزبير يقول سمعت جابر بن عبد الله يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ماء زمزم لما شرب له هذا لفظه عند ابن ماجه ولفظه عند أحمد ماء زمزم لما شرب منه وقال الحافظ المنذرى وهذا اسناد حسن وانما حسنه مع أنه ذكر له علتان ضعف ابن المؤمل وكون الراوى عنه فى مسند ابن ماجه الوليد بن مسلم وهو يدلس وقد عنعنه لان ابن المؤمل مختلف فيه واختلف فيه قول ابن معين قال مرة ضعيف وقال مرة لا بأس به وقال مرة صالح ومن ضعفه فانما ضعفه من جهة حفظه كقول أبى زرعة والدارقطنى وأبى حاتم فيه ليس بقوى وقال ابن عبد البر سيء الحفظ ما علمنا فيه ما يسقط عدالته فهو حينئذ ممن يعتبر بحديثه واذا جاء حديثه من غير طريقه صار حسنا ولا شك فى مجيء الحديث المذكور كذلك وأما العلة الثانية فمنتفية فان الحديث معروف عن عبد الله بن المؤمل من غير رواية الوليد فانه فى رواية الامام أحمد هكذا حدثنا عبد الله بن الوليد حدثنا عبد الله بن

يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه كذا فى المبسوط

هكذا روى أن النبي عليه السلام فعل بالملتزم ذلك قالوا وينبغي أن ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج

(فصل) (فان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها) على ما بينا (سقط عنه طواف القدوم) لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة (ولا شئ عليه بتركه) لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر (ومن أدرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج)

المؤمل عن أبي الزبير الخ فقد ثبت حسنه من هذا الطريق فاذا انضم اليه ما قدمناه حكم بصحته وفي فوائد أبي بكر بن المقرئ من طريق سويد بن سعيد المذكور قال رأيت ابن المبارك دخل زمزم فقال اللهم ان ابن المؤمل حدثني عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ماء زمزم لما شرب له اللهم فاني أشربه لعطش يوم القيامة وما عن سويد عن ابن المبارك في هذه القصة أنه قال اللهم ان ابن المؤمل حدثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر محكوم بانقلابه على سويد في هذه المرة بل المعروف في السند الاول *وهذه زيادات عن السائب أنه كان يقول اشربوا من سقاية العباس رضي الله عنه فانه من السنة رواه الطبراني وفيه رجل مجهول وعن جماعة من العلماء أنهم شربوه لمقاصد فحصلت فمنهم صاحب ابن عيينة المتقدم وعن الشافعي أنه شربه للرمي فكان يصيب في كل عشرة تسعة وشربه الحاكم لحسن التصنيف ولغير ذلك فكان أحسن أهل عصره تصنيفا قال شيخنا قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني الشافعي ولا يحصى كم شربه من الائمة لامور نالوها قال وأنا شربته في بداية طلب الحديث أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد من نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها وأرجو الله أن أنال ذلك منه اه وجميع ما تضمنه هذا الفصل غالبه من كلامه وقليل منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنذري والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الاسلام معها (قوله هكذا روى) روى أبو داود عن عمرو بن شعيب قال طفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة قلت ألا تتعوذ قال أتعوذ بالله من النار ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن والباب فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا وبسطهما بسطا ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله ورواه ابن ماجه وقال فيه عن أبيه عن جده قال المنذري فيكون شعيب ومحمد قد طافا مع عبد الله اه وهو مضعف بالمثنى بن الصباح والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الا على صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند أجود منه وأما تعيين محل الملتزم فاسند البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم قال ما بين الركن والباب ملتزم وأخرجه ابن عدي في الكامل عن عباد بن كثير عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا ووقفه عبد الرزاق قال حدثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال قال ابن عباس هذا الملتزم ما بين الركن والباب وكذا هو في الموطأ بلاغا ولمثله حكم المرفوع لعدم استقلال العقل به هذا والملتزم من الاماكن التي يستجاب فيها الدعاء نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فوالله ما دعوت قط الا أجابني وفي رسالة الحسن البصري أن الدعاء مستجاب هنالك في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات وذكر غيره أنه يستجاب عند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب ويستحب أن يدخل البيت وقد قدمنا آدابه في الفروع التي تتعلق في الطواف فارجع اليها

(فصل) حاصله مسائل شتى من أفعال الحج هي عوارض خارجة عن أصل الترتيب وهي تتلو الصورة السليمة

(فصل في الوقوف)

وقوله (فهذا بيان تمام الحج) يعني الحج الذي أراد عليه الصلاة والسلام بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه كذا في المبسوط

(فصل) لما ذكر أفعال الحج على الترتيب وأتمها ألحق مسائل شتى من أفعال الحج في فصل على حدة (فان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها على ما بينا) من أحكام الوقوف بعرفة (سقط عنه طواف القدوم) على ما ذكره في الكتاب وهو واضح

(فصل فان لم يدخل المحرم مكة الخ)

فاول

وكذلك قوله ومن أدرك الوقوف بعرفة (ومالك رحمه الله تعالى كان يقول ان أول وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس) مستدلا بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس (وهو محجوج بما روينا) أنه وقف بعد الزوال وكان مبينا وقت الوقوف بفعله عليه الصلاة

والسلام فدل على أن ابتداء الوقوف بعد الزوال وقوله (ثم اذا وقف بعد الزوال) ظاهر (وقال مالك لا يجزيه الا أن يقف في اليوم وجزء من الليل) وذلك بأن تكون افاضته بعد الغروب واستدل بقوله عليه الصلاة والسلام من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وقلنا هذه الزيادة غير مشهورة وانما المشهور من فاته عرفة فقد فاته الحج وفيما روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام ساعة من ليل أو نهار دليل على أن بنفس الوقوف في جزء من وقته يصير مدركا فكان حجة عليه وقوله (ومن اجتاز بعرفات نائما أو مغمى عليه) ظاهر

فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى أن النبي عليه السلام وقف بعد الزوال وهذا بيان أول الوقت وقال عليه السلام من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وهذا بيان آخر الوقت ومالك رحمه الله ان كان يقول ان أول وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا (ثم اذا وقف بعد الزوال وأفاض من ساعته أجزأه) عندنا لانه صلى الله عليه وسلم ذكره بكلمة أو فانه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه وهي كلمة التخيير وقال مالك لا يجزيه الا أن يقف في اليوم وجزء من الليل ولكن الحجة عليه ما رويناه (ومن اجتاز بعرفات نائما أو مغمى عليه أو

وهي ما أفاده من ابتداء الحج بقوله فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج الى أن قال فهذا بيان تمام الحج (قوله لما روى أن النبي عليه السلام وقف بعد الزوال) تقدم في حديث جابر الطويل وقال من أدرك عرفة الخ رواه الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وفي سنده رحمة بن مصعب قال الدارقطني ولم يأت به غيره وفي ذكر الجملتين معا أحاديث أخر لم تسلم وأخرجه الاربعة مقتصرا على الجملة الاولى عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه فأمر مناديا ينادي الحج عرفة فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج الحديث وما أظن أن في معنى الجملة الثانية خلافا بين الائمة فيحتاج الى اثباته ورواه الحاكم وصححه وعبد الرحمن هذا ذكره البغوي في الصحابة وروى له الترمذي والنسائي حديثا آخر في النهي عن المزفت وبه بطل قول ابن عبد البر لم يرو عنه غير هذا الحديث (قوله فهو محجوج عليه بما روينا) حجة مالك الحديث الذي سنذكره من قوله عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه وتقدم من حديث عروة بن مضرس وليس فيه لفظ الحج عرفة وهو في حديث الديلي فمجموع هذا اللفظ يحصل من مجموع الحديثين وحاصل حجة المصنف أن فعله عليه السلام كان من الزوال وهو وقع بيانا لوقت الوقوف الذي دات الاشارة على افتراضه في قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات وعليه أن يقال انما يلزم لو لم يثبت غير ذلك الفعل فاما اذا ثبت قول أيضا فيه يصرح بان وقته لا يقتصر على ذلك القدر عرف به أن فعله كان بيانا للسنة الوقوف والاولى فيه ويثبت بالقول بيان أصل الوقت المباح وغيره فقول ابن عمر رضي الله عنهما للحجاج حين زالت الشمس الساعة ان أردت السنة مراد به السنة الاصطلاحية في عرف الفقهاء ألا ترى أنه لا يتعين الذهاب الى الموقف من ذلك الوقت بل لو أخره جاز (قوله وقال مالك رحمه الله لا يجزيه ان وقف من النهار الا أن يقف في اليوم وجزء من الليل) التحرير في العبارة أن يقال وقال مالك لا يجزيه ان وقف من النهار الا أن يقف معه جزأ من الليل وهذا لانه اذا لم يقف الا من الليل أجزأه عنده والحاصل أنه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار لمن وقف بالنهار وهو بان يفيض بعد الغروب ولجوء فعله صلى الله عليه وسلم ووجه الاستدلال به مثل ما قلنا معه في أن أول الوقت من الزوال ويرد عليه هنا مثل ما أوردناه علينا من جهته هنالك وهو أنه قد ثبت قول يفيد عدم تعين ذلك وبه يقع البيان كالفعل فتحمل الافاضة بعد الغروب على أنه السنة الواجبة وقبله على أنه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب

(قوله فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا) لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بعد الزوال وهذا بيان أول الوقت وفعله يكون بيانا لمجمل آية الحج ولان الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم عدم تأخير

(قوله وكان مبينا وقت الوقوف بفعله) أقول فيه بحث اذ لا اجمال في الحديث الذي رواه مالك حتى يحتاج الى البيان فتأمل والحديث الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه (قوله وقلنا هذه الزيادة غير مشهورة الخ) أقول سبق من الشارح في الباب السابق وسيجيء في أول أدب القاضي أن مثل ذلك لا يضر اذا كان رجاله عدولا وأيضا استدل الاصحاب بهذا الحديث آنفا على مطلوبهم فتأمل ولعل الاولى في الجواب أن يخص حديث مالك بمن فاته الوقوف بعرفة نهارا والمعنى والله أعلم ومن فاته عرفة بليل وقد فاته نهارا دفعا للتعارض الواقع بينه وبين حديث الحج عرفة الخ فليتأمل

وقوله (والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن) جواب عما يقال الجهل يخل بالنية لا محالة والاخلال بها اخلال بالحج لكونها شرطا وتقريره سلمنا أن الجهل يخل بالنية ولا نسلم أن الاخلال بها اخلال به وانما كان كذلك أن لو كانت شرطا لكل ركن وليس كذلك بل اذا كانت موجودة عند أصل هذه العبادة وهو الاحرام حقيقة أو دلالة استغنى عنها عند وجود كل ركن اذا لم يكن ثمة صارف وانما قلنا اذا لم يكن ثمة صارف احترازا عما اذا طاف بالبيت هارب أو طالب غريم ولم ينو الطواف عن الحج فانه لم يجزه وان كانت النية موجودة عند الاحرام لان قصده الهروب أو اللحوق وذلك صارف له عن النية السابقة لانها لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تنصرف بصارف وقوله (ومن أغمى عليه فأهل عنه رفقاؤه) اتفق علماؤنا أن الاحرام يقبل النيابة حتى لو أمر انسانا أن يحرم عنه اذا أغمى عليه أو نام ففعل صح عندهم لانه شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بنسك فاستقام النيابة بعد وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت واختلفوا في أن عقد الرفقة استنابة كالاذن به أولا فذهب أبو حنيفة الى أنه

استنابة كالاذن به وقالا ليس باستنابة وصورة ذلك أن يحرم عنه الرفقاء نيابة مع أنهم أحرموا عن أنفسهم أيضا فيصير الرفيق محرما عن نفسه بطريق الاصالة ومحرما عنه أيضا بطريق النيابة كالاب يحرم عن ابن صغير معه فكان المحرم حكما في احرام النيابة هو المنوب لا النائب وعبادة النائب فيه كعبادة المنوب حتى لو أصاب النائب صيدا كان عليه الجزاء من قبل اهلاله عن نفسه وليس عليه من جهة اهلاله عن المغمى عليه شئ وفيه بحث من وجهين أحدهما أن الرفيق اذا كان محرما عن نفسه فباحرامه عن غيره يلزم تداخل الاحرامين والثاني أنهم شبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النيابة وليس مثله لان الانسان اذا توضأ لا يكون غيره به متوضئا

لا يعلم أنها عرفات جاز عن الوقوف) لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم بخلاف الصلاة لانها لا تبقى مع الاغماء والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن (ومن أغمى عليه فاهل عنه رفقاؤه جاز عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا لا يجوز ولو أمر انسانا بان يحرم عنه اذا أغمى عليه أو نام فاحرم المامور عنه صح) بالاجماع حتى اذا أفاق أو استيقظ وأتى بافعال الحج جاز لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به وهذا لانه لم يصرح بالاذن والدلالة تقف على العلم وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا أمر غيره بذلك صريحا وله أنه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا السفر

(قوله لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف) والمشي وان أسرع لا يخلو عن قليل وقوف على ما قرر في فنه والوقوف بمزدلفة على هذا يجزيه الكون بها ولو نائما أو مارا لا يعلم أنها مزدلفة (قوله وهي ليست بشرط لكل ركن) الا أن يكون ذلك الركن مما يستقل عبادة مع عدم احرام تلك العبادة فيحتاج فيه الى أصل النية وعن هذا وقع الفرق بين الوقوف والطواف فانه لو طاف هاربا أو طالبا الهارب أو لا يعلم أنه البيت الذي يجب الطواف به لا يجزيه لعدم النية ولو نوى أصل الطواف جاز ولو عين جهة غير الغرض مع أصل النية لغت حتى لو طاف يوم النحر عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولم يجزه عن النذر ولان الوقوف يؤدي في احرام مطلق فأغنت النية عند العقد عن الاداء عنها فيه بخلاف الطواف يؤدي بعد التحلل من الاحرام بالحلق فلا يغني وجودها عند الاحرام عنها فيه وهذا الفرق لا يتأتى الا في طواف الزيارة لا العمرة والاول يعمهما (قوله ومن أغمى عليه فأهل عنه رفقاؤه جاز) الرفيق قيد عند بعضهم وليس بقيد عند آخرين حتى لو أهل غير رفقائه عنه جاز وهو

الوقوف مع انه معظم أركان الحج وفيه ترك الاستدامة التي هي واجبة (قوله لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف) ولا يقال ان النية لم توجد أصلا لانا نقول النية ليست بشرط لكل ركن وهذا بخلاف الطواف فان النية فيه شرط حتى لو دار خلف غريم له حول البيت لا يتادى به الطواف اذا لم ينو لان الوقوف ركن العبادة وهو ليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل تلك العبادة يغني عن اشتراط النية في

وان نوى التوضي عنه وههنا يصير غيره محرما باحرامه والجواب عن الاول أن التداخل انما يلزم أن لو

فكان

كان المحرم هو النائب في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في احرامه النيابة هو المغمى عليه لا النائب على ما ذكرنا وعن الثاني أن التشبيه بالوضوء في أن كل واحد منهما شرط يحتمل النيابة ولكن النيابة في الوضوء بالتوضئة بان يجري الماء على أعضاء المنوب فيصح له أن يصلي بذلك الوضوء وفي هذا بتولي النائب الاحرام بنفسه ثم فائدة ذلك أنه (اذا أفاق أو استيقظ وأتى بافعال الحج جاز) عنده كما لو أمر به (لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به) وكل من كان كذلك ليس بمحرم لا محالة أما أنه لم يحرم بنفسه فظاهر وأما أنه لم يأذن لغيره فلان الاذن اما أن يكون صريحا أو دلالة وهو لم يصرح بالاذن اذ هو المفروض وما ثمة دلالة لانها تقف على العلم بجواز الاذن بالاحرام لانه اذا لم يعلم بجوازه لا يقدم عليه (وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا أمر غيره بذلك صريحا ولابي حنيفة أن الاذن ثابت دلالة لانه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه) وقد عجز عن مباشرة ما هو المقصود بهذا السفر وهو الاحرام فكان مستعينا بهم على تحصيله والاستعانة اذن بالاعانة لا محالة

تقف على العلم وتقريره أن العلم اذا كان شرط الدلالة فهو ثابت نظرا الى الدليل وهو عقد الرفقة والحكم يدار على الدليل فيثبت الاذن دلالة والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يخالفها صريح فان قلت هذا حكم الاحرام فما حكم سائر المناسك قلت الاصح أن نيابتهم عنه في أدائه صحيحة الا أن الاولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب الى أدائه لو كان مفيقا ومنهم من فرق فقال انما صحت النيابة في الاحرام لتحقق العجز وهو ليس بمتحقق في الافعال لانهم اذا أحضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف فان قلت هل لتقييد الاهلال بالرفقاء فائدة قلت اختلف فيه قال الشيخ أبو عبد الله الجرجاني كان يقول الجصاص لا يجوز احرام غير الرفقاء ثم رجع وقال الرفقاء وغيرهم في الجواز سواء لان هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الاعانة وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى والرفقاء وغيرهم في ذلك سواء قال (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) المرأة في جميع مناسك الحج كالرجل لان الخطاب بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت يتناول الرجال والنساء فتفعل مثل ما يفعل الرجل

فكان الاذن به ثابتا دلالة والعلم ثابت نظرا الى الدليل والحكم يدار عليه قال (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) لانها مخاطبة كالرجل (غير أنها لا تكشف رأسها) لانه عورة

الاولى لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله أن الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه الركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على أن المرافقة هل تكون أمرا به دلالة عند العجز عنه أولا فقالا لا لأن المرافقة انما تراد لامور السفر لا غير فلا تتعدى الى الاحرام بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه بنفسه فيحرز ثواب ذلك ولان دلالة الانابة فيه انما تثبت اذا كان معلوما عند الناس وصحة الاذن بالاحرام عن غيره لا يعرفه كثير من المتفقهة فكيف بالعامي وهذا الوجه يعم منع الرفيق وغيره نصا والاول دلالة وله أن عقد الرفقة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه في سفره وليس المقصود بهذا السفر الا الاحرام وهو أهمها ان كان مثلا يقصد التجارة مع الحج فكان عقد السفر استعانة فيه اذا عجز عنه كما هو في حفظ الامتعة والدواب أو أقوى فكانت دلالة الاذن ثابتة والعلم بجوازه ثابت نظرا الى الدليل الذي دل على جواز الاستنابة في الاحرام وهو كونه شرطا والشرط تجري فيه النيابة كمن أجرى الماء على أعضاء محدث فانه يصير بذلك متوضئا أو غطى عورة عريان فانه يصير بذلك محصلا للشرط وذلك أن الدليل الشرعي منصوب فيقام وجوده مقام العلم به في حق كل من كلف بطلب العلم ولذا لا يعذر بالجهل في دار الاسلام بخلاف من أسلم في دار الحرب فجهل وجوب الصلاة مثلا لا قضاء عليه فان قيل ينبغي أن يجردوه ويلبسوه الازار والرداء لان النيابة ظهر أن معناها ايجاد الشرط في المنوب عنه كالتوضئة لكن الواقع أن ليس معنى الاحرام عنه ذلك بل أن يحرموا هم بطريق النيابة فيصيره محرما بذلك الاحرام من غير أن يجردوه حتى اذا أفاق وجب عليه الافعال والكف عن المحظورات من غير أن يحرم بنفسه فالجواب التجريد والباس غير المخيط ليس وزان التوضئة التي هي الشرط اذ ليس ذلك الاحرام بل كف عن بعض المحظورات أعني لبس المخيط وانما الاحرام وصف شرعي هو صيرورته محرما عليه أشياء موجبا عليه المضي في أفعال مخصوصة وآلة ثبوت هذا المعنى الشرعي المسمى بالاحرام نية التزام النسك مع التلبية أو ما يقوم مقامها ونيابتهم انما هي بذلك المعنى في الشرط فوجب كون الذي هو اليهم أن ينووا ويلبوا عنه فيصير هو بذلك محرما كما لو نوى هو ولبى وينتقل احرامهم اليه حتى كان للرفيق أن يحرم عن نفسه مع ذلك واذا باشر محظور الاحرام لزمه جزاء واحد

ركنه والطواف عبادة مقصودة ولا يتنفل به فلا بد من اشتراط أصل النية فيه (قوله فكان الاذن به ثابتا دلالة) والاذن دلالة كالاذن صريحا كمن نصب القدر على الكانون وجعل فيه اللحم وأوقد النار تحته فجاء واحد وطبخه لم يضمن لوجود الاذن دلالة وأقرب منه شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيته مقام نيته كما لو أمره به نصا ثم قيد في الكتاب بانه أهل عنه رفقاؤه وان اهل عنه غير رفقائه ما حكمه قال الشيخ أبو عبد الله الجرجاني رحمه الله وكان الجصاص يقول لا يجوز ثم رجع وقال يجوز ولا يختص بذلك رفقاؤه بل هم وغيرهم في ذلك سواء لان هذا ليس من باب الولاية بل هذا من باب الاعانة قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وفي هذا الرفقاء وغيرهم سواء كذا في الفوائد الظهيرية (قوله والعلم ثابت نظرا الى الدليل) هذا جواب عن قولهما وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء قلنا أنزل عالما نظرا الى دليل العلم وهو كونه في دار الاسلام والحكم يدار على الدليل كالذمي اذا أسلم ولم يعلم الشرائع حتى ترك الصلاة وارتكب المحظورات فانه يؤاخذ بخلاف الحربي اذا أسلم في دار الحرب وكذلك الصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد ثم بلغت ولم تعلم بالخيار يسقط الخيار فانها أنزلت عالمة لقيام الدليل اذ هي تتفرغ لمعرفة الاحكام بخلاف الامة الصغيرة اذا أعتقت ولم تعلم بالخيار لا يسقط خيارها لعدم الدليل اذ هي مشغولة بخدمة المولى (قوله لانها مخاطبة كالرجل) لان اسم

الأشياء ذكرها في الكتاب لا تكشف رأسها وتكشف وجهها

(قوله وهو عقد الرفقة) أقول فيه بحث

(وتكشف وجهها)

بخلاف القارن لانه فى احرامين وهذا فى احرام واحد لانتقال ذلك الاحرام الى المنوب عنه شرعا * واعلم أنهم اختلفوا فيما لو استمر مغمى عليه الى وقت أداء الافعال هل يجب أن يشهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف أولا بل مباشرة الرفقة لذلك عنه تجزيه فاختار طائفة الاول وعليه يمشى التقرير المذكور واختار آخرون الثانى وجعله فى المبسوط الاصح وانما ذلك أولى لا متعين وعلى هذا يجب كون الدليل الذى دل على جواز الاستنابة فى الاحرام الذى أقيم وجوده مقام العلم به هو كون هذه العبادة أعنى الحج عن نفسه مما تجرى فيه النيابة عند العجز كما فى استنابة الذى زمن بعد القدرة وأدركه الموت فأوصى به غير أنه ان أفاق قبل الافعال تبين أن عجزه كان فى الاحرام فقط فصحت نيابتهم على الوجه الذى قلنا فيه ثم يجرى هو بنفسه على موجبه فان لم يفق تحقق عجزه عن الكل فأجزأهم على موجبه غير أنه لا يلزم الرفيق بفعل المحظورات شئ عن هذا الاحرام بخلاف النائب فى الحج عن الميت ولانه يتوقع افاقة هذا فى كل ساعة وحينئذ يجب الاداء بنفسه لعدم العجز فنقلنا الاحرام اليه لانا لو لم ننقل الاحرام اليه مع هذا الاحتمال لفاته الحج اذا أفاق فى بعض الصور وهو أن يفيق بعد يوم عرفة لعدم العجز عن باقى الافعال مع العجز عن تجديد الاحرام للاداء فى هذه السنة وما جعل عقد الرفقة أو العلم بحاله دليل الاذن الا كى لا يفوت مقصوده من هذا السفر بخلاف الميت انتفى فيه ذلك فانتفى موجب النقل عن المباشر للاحرام وذكر فخر الاسلام اذا أغمى عليه بعد الاحرام فطيف به المناسك فانه يجزيه عند أصحابنا جميعا لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه فهو كمن نوى الصلاة فى ابتدائها ثم أدى الافعال ساهيا لا يدرى ما يفعل أجزأه لسبق النية اه ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم توجد منه هذه النية والاولى فى التعليل أن جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا فتجوز النيابة فى هذه الافعال ويشترط نيتهم الطواف اذا حملوه فيه كما تشترط نيته الا أن هذا يقتضى عدم تعين حمله والشهود ولا أعلم تجويز ذلك عنهم فى المنتقى روى عيسى بن أبان عن محمد رحمه الله رجل أحرم وهو صحيح ثم أصابه عته فقضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فلبث بذلك سنين ثم أفاق أجزأه ذلك عن حجة الاسلام قال وكذلك الرجل اذا قدم مكة وهو صحيح أو مريض الا أنه يعقل فاغمى عليه بعد ذلك فحمله أصحابه وهو مغمى عليه فطافوا به فلما قضى الطواف أو بعضه أفاق وقد أغمى عليه ساعة من نهار ولم يتم يوما أجزأه عن طوافه وفيه أيضا لو أن رجلا مريضا لا يستطيع الطواف الا محمولا وهو يعقل نام من غير عته فحمله أصحابه وهو نائم فطافوا به أو أمرهم أن يحملوه ويطوفوا به فلم يفعلوا حتى نام ثم احتملوه وهو نائم فطافوا به أو حملوه حين أمرهم بحمله وهو مستيقظ فلم يدخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله أنهم اذا طافوا به من غير أن يأمرهم لا يجزيه ولو أمرهم ثم نام فحملوه بعد ذلك وطافوا به أجزأه وكذلك ان دخلوا به الطواف أو توجهوا به نحوه فنام وطافوا به أجزأه ولو قال لبعض من عنده استأجر لى من يطوف بى ويحملنى ثم غلبته عيناه ونام ولم يمض الذى أمره بذلك من فوره بل تشاغل بغيره طويلا ثم استأجر قوما يحملونه وأتوه وهو نائم فطافوا به قال أستحسن اذا كان على فوره ذلك أنه يجوز فاما اذا طال ذلك ونام فاتوه وحملوه وهو نائم لا يجزيه عن الطواف ولكن الاحرام لازم بالامر قال والقياس فى هذه الجملة أن لا يجزيه حتى يدخل الطواف وهو مستيقظ ينوى الدخول فيه لكنا استحسنا اذا حضر ذلك فنام وقد أمر أن يحمل فطاف به أنه يجزيه وحاصل هذه الفروع الفرق بين النائم والمغمى عليه فى اشتراط صريح الاذن وعدمه ثم فى النائم قياس واستحسان استأجر رجالا فحملوا امرأة فطافوا بها ونووا الطواف أجزأهم ولهم الاجرة وأجزأ المرأة وان نوى الحاملون طلب غريم لهم والمحمول يعقل وقد نوى الطواف أجزأ المحمول دون الحاملين وان كان مغمى عليه لم يجزه

الناس فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا يقع على الرجال والنساء جميعا فيدخلان فى

لقوله

ولا ترفع صوتها بالتلبية ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق ولكن تقصر وتلبس ما بدا لها من المخيط من القميص والدرع والخمار والخفين والقفازين ولا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع الا أن تجد الموضع خاليا وجه جميع ذلك مذكور فى الكتاب

لقوله عليه السلام احرام المرأة فى وجهها (ولو سدلت شيأ على وجهها وجافته عنه جاز) هكذا روى عن عائشة رضى الله عنها ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل (ولا ترفع صوتها بالتلبية) لما فيه من الفتنة (ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين) لانه مخل بستر العورة (ولا تحلق ولكن تقصر) لما روى أن النبى عليه السلام نهى النساء عن الحلق وأمرهن بالتقصير ولان حلق الشعر فى حقها مثلة كحلق اللحية فى حق الرجل (وتلبس من المخيط ما بدا لها) لان فى لبس غير المخيط كشف العورة قالوا ولا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا أن تجد الموضع خاليا قال (ومن قلد بدنة تطوعا أو نذرا أو جزاء صيد أو شيأ من الاشياء وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم) لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد أحرم ولان سوق الهدى فى معنى التلبية فى اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج أو العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول

لانتفاء النية منه ومنهم أما جواز الطواف فلان المرأة حين أحرمت نوت الطواف ضمنا وانما تراعى النية وقت الاحرام لانه وقت العقد على الاداء وأما استحقاق الاجر فلان الاجارة وقعت على عمل معلوم ليس بعبادة وضعا واذا حملوها وطافوا ولا ينوون الطواف بل طلب غريم لا يجزيها اذا كانت مغمى عليها لانهم ما أتوا بالطواف وانما أتوا بطلب الغريم والمنتقل اليها انما هو فعلهم فلا يجزيها الا اذا كانت مفيقة ونوت الطواف (قوله لقوله عليه السلام احرام المرأة فى وجهها) تقدم فى باب الاحرام ولا شك فى ثبوته موقوفا وحديث عائشة رضى الله عنها أخرجه أبو داود وابن ماجه قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا حاذونا سدلت احدانا جلبابها من رأسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفناه قالوا والمستحب أن تسدل على وجهها شيأ وتجافيه وقد جعلوا لذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب ودلت المسئلة على أن المرأة منهية عن ابداء وجهها للاجانب بلا ضرورة وكذا دل الحديث عليه (قوله وتلبس من المخيط ما بدا لها) كالدرع والقميص والخفين والقفازين لكن لا تلبس المورس والمزعفر والمعصفر (قوله أو جزاء صيد) اما أن يكون عليه جزاء صيد فى حجة سابقة فقلده فى السنة الثانية أو جزاء صيد الحرم اشترى بقيمته هديا (قوله وتوجه معها يريد الحج) أفاد أنه لا بد من ثلاثة التقليد والتوجه معها ونية النسك وما فى شرح الطحاوى لو قلد بدنة بغير نية الاحرام لا يصير محرما ولو ساقها هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو مخالف لما فى عامة الكتب فلا يعول عليه وما فى الايضاح من قوله السنة أن يقدم التلبية على التقليد لانه اذا قلدها فربما تسير فيصير شارعا فى الاحرام والسنة أن يكون الشروع بالتلبية يجب حمله على ما اذا كان المقلد ناويا (قوله لقوله عليه السلام من قلد بدنة الخ) غريب مرفوعا ووقفه ابن أبى شيبة فى مصنفه على ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم قال حدثنا ابن نمير حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر

الخطاب (قوله هكذا روى عن عائشة رضى الله عنها) قالت كنا اذا أحرمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كشفنا وجوهنا فاذا استقبلنا راكب سدلنا خمرنا على وجوهنا (قوله وتلبس من المخيط ما بدا لها) من الدرع والقميص والخمار والخف والقفازين لانها عورة وهى مأمورة باداء العبادة على استر الوجوه ولكن لا تلبس المصبوغ بورس ولا زعفران ولا عصفر الا أن يكون قد غسل لان ما حل فى حقها من اللبس كان للضرورة ولا ضرورة فى لبس المصبوغ فهى فى ذلك بمنزلة الرجل ولان هذا تزين وهو من دواعى الجماع وهى ممنوعة من ذلك فى الاحرام كالرجل كذا فى المبسوط (قوله أو جزاء صيد) بان قتل محرم صيدا حتى وجبت عليه قيمته فاشترى بتلك القيمة بدنة فى سنة أخرى وقلدها وساقها الى مكة كذا ذكره الامام العتابى فى الجامع الصغير ويحتمل ان يراد به جزاء صيد الحرم بان قتل الحلال نعامة فى الحرم ووجبت عليه قيمتها فاشترى بها بدنة فقلدها حالة الاحرام وتوجه معها الى مكة يريد الحج وقوله أو شيأ من الاشياء أراد به البدنة للمتعة والقران وذكر فى الفوائد الظهيرية يريد به ما وجب جبر النقائص الحج كما اذا طاف طواف الزيارة جنبا لكن هذا انما يظهر أثره فى السنة القابلة (قوله فتوجه معها) أى ساقها فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص

وقوله (ومن قلد بدنة تطوعا أو نذرا أو جزاء صيد) يعنى صيدا قتله فى احرام ماض (أو شيأ من الاشياء) كبدنة المتعة أو القران (وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم لقوله عليه الصلاة والسلام من قلد بدنة فقد أحرم) وهذا بناء على ما ذكرنا أن الاحرام عندنا لا ينعقد بمجرد النية بل لا بد من انضمام شئ آخر اليها كتكبيرة الافتتاح فى الصلاة وتقليد البدنة والتوجه معها الى الحج يقوم مقام التلبية (لان سوق الهدى فى معنى التلبية فى اظهار اجابة دعاء ابراهيم عليه السلام لانه لا يفعله الا من يريد الحج أو العمرة) قيل قوله واظهار الاجابة معطوف على اسم ان ان قرئ منصوبا وعلى محله ان قرئ مرفوعا فهو دليل آخر على كون السوق فى معنى التلبية وأقول هو من تمام الاول وتقريره المقصود من التلبية اظهار الاجابة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول ألا ترى أن من قال يا فلان فاجابته تارة تكون بلبيك وتارة بالحضور والامتثال بين يديه

(قوله معطوف على اسم ان) أقول يعنى فى قوله لانه لا يفعله

فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجرة (فان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما) لما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت كنت أفتل قلائد هدى رسول الله عليه الصلاة والسلام فبعث بها وأقام فى أهله حلالا (فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها) لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما

قال من قلد فقد أحرم حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبى ثابت عن ابن عباس قال من قلد أو جلل أو أشعر فقد أحرم ثم أخرج عن سعيد بن جبير أنه رأى رجلا قلد فقال أما هذا فقد أحرم وورد معناه مرفوعا أخرجه عبد الرزاق ومن طريقه البزار فى مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء بن أبى لبيبة أنه سمع ابنى جابر يحدثان عن أبيهما جابر بن عبد الله قال بينما النبى صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه رضى الله عنهم اذ شق قميصه حتى خرج منه فسئل فقال واعدتهم يقلدون هديى اليوم فنسيت وذكره ابن القطان فى كتابه من جهة البزار قال ولجابر بن عبد الله ثلاثة أولاد عبد الرحمن ومحمد وعقيل والله أعلم من هما من الثلاثة وأخرجه الطحاوى أيضا عن عبد الرحمن بن عطاء وضعف ابن عبد الحق وابن عبد البر عبد الرحمن بن عطاء ووافقهما ابن القطان وروى الطبرانى حدثنا محمد بن على الصائغ المكى حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد حدثنى أبى عن يونس عن ابن شهاب أخبرنى ثعلبة بن أبى مالك القرظى أن قيس بن سعد بن عبادة الانصارى رضى الله عنه كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل أحد شقى رأسه فقام غلامه فقلد هديه فنظر اليه قيس فاهل وحل شق رأسه الذى رجله ولم يرجل الشق الآخر وأخرجه البخارى فى صحيحه مختصرا عن ابن شهاب بان قيس بن سعد الانصارى وكان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل اه (قوله أو لحاء شجرة) هو بالمد قشرها والمعنى بالتقليد افادة أنه عن قريب يصير جلدا كهذا اللحاء والنعل فى اليبوسة لاراقة دمه وكان فى الاصل يفعل ذلك كى لا تهاج عن الورود والكلا ولترد اذا ضلت للعلم بانها هدى (قوله لما روى عن عائشة رضى الله عنها) أخرج الستة عنها بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدى فانا فتلت قلائدها بيدى من عهن كان عندنا ثم أصبح فينا حلالا يأتى ما يأتى الرجل من أهله وفى لفظ لقد رأيتنى أفتل القلائد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث به ثم يقيم فينا حلالا وأخرجا واللفظ للبخارى عن مسروق أنه أتى عائشة رضى الله عنها فقال لها يا أم المؤمنين ان رجلا يبعث بالهدى الى الكعبة ويجلس فى المصر فيوصى أن تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس قال فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت لقد كنت أفتل قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث هديه الى الكعبة فما يحرم عليه ما أحل للرجل من أهله حتى يرجع الناس اه وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال من أهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج فقالت عائشة رضى الله عنها ليس كما قال أنا فتلت قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدى ثم قلدها ثم بعث بها مع أبى فلم يحرم عليه صلى الله عليه وسلم شئ أحله الله له حتى نحر الهدى وهذان الحديثان يخالفان حديث عبد الرحمن بن عطاء صريحا فيجب الحكم بغلطه والحاصل أنه قد ثبت أن التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب الاحرام وأما ما تقدم من الآثار مطلقة فى اثبات الاحرام فقيدناها به حملا لها على ما اذا كان متوجها جمعا بين الادلة وشرطنا النية مع ذلك لانه لا عبادة الا بالنية بالنص فكل شئ روى من التقليد مع عدم الاحرام فما كان محله الا فى حال عدم التوجه والنية فلا يعارض

الاحرام وذكر فى المحيط اذا أراد الرجل الاحرام ينبغى أن ينوى بقلبه الحج أو العمرة ويلبى ولا يصير داخلا فى الاحرام بمجرد النية ما لم تنضم اليها التلبية أو سوق الهدى وذكر فى شرح الطحاوى ولو قلد بدنة بغير نية الاحرام لا يصير محرما ولو ساقها هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو وفى فتاوى قاضيخان رحمه الله ولا يصير محرما عندنا بمجرد النية ما لم تنضم اليها التلبية أو سوق الهدى ولو لبى ولم ينو لا يصير

(فيصير به) أى بالسوق (محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام) فحصل الاجابة لبى أو لم يلب وانما قال بدنة لان الغنم لا تقلد وهذا لان التقليد لئلا يمنع من الماء والعلف اذا علم أنه هدى وهذا فيما يغيب عن صاحبه كالابل والبقر والغنم ليس كذلك فانه اذا لم يكن معه صاحبه يضيع وقوله (فان قلدها وبعث بها) ظاهر وكانت الصحابة مختلفين فى هذه المسئلة على ثلاثة أقوال فمنهم من قال اذا قلدها صار محرما ومنهم من قال اذا توجه فى أثرها صار محرما ومنهم من قال اذا أدركها وساقها صار محرما فاخذنا بالمتيقن وقلنا اذا أدركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة فى هذه الحالة

(قوله وقلنا اذا أدركها) أقول على رواية المبسوط والاولى أن يقول أو أدركها وفيه شئ

فاذا

وقوله (فاذا أدركها وساقها أو أدركها) ردد بين السوق وعدمه لان الرواية قد اختلفت فيه شرط فى المبسوط السوق مع اللحوق

فاذا أدركها وساقها أو أدركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الاحرام فيصير محرما كما لو ساقها فى الابتداء قال (الا فى بدنة المتعة فانه محرم حين توجه) معناه اذا نوى الاحرام وهذا استحسان ووجه القياس فيه ما ذكرنا ووجه الاستحسان أن هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لانه مختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه وفى غيره توقف على حقيقة الفعل (فان جلل بدنة أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما) لان التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج والاشعار مكروه عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فلا يكون من النسك فى شئ وعندهما ان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد لانه يختص بالهدى وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة أيضا قال (والبدن من الابل والبقر) وقال الشافعى

المذكور شئ منها وما فى فتاوى قاضيخان لو لبى ولم ينو لا يصير محرما فى الرواية الظاهرة مشعر بان هنالك رواية بعدم اشتراطها مع التلبية وما أظنه الا نظرا الى بعض الاطلاقات ويجب فى مثلها الحمل على ارادة الصحيح وأن لا تجعل رواية (قوله فاذا أدركها وساقها أو أدركها) ردد بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية فيه شرط فى المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترطه فى الجامع الصغير وقال فى الاصل ويسوقه ويتوجه معه وهو أمر اتفاقى فلو أدرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل (قوله الا فى هدى المتعة) استثناء من قوله لم يصر محرما حتى يلحقها يعنى حين خرج على أثرها وان لم يدركها استحسانا وهنا قيد لا بد منه وهو أنه انما يصير محرما فى هدى المتعة بالتقليد والتوجه اذا حصلا فى أشهر الحج فان حصلا فى غيرها لا يصير محرما ما لم يدركها ويسير معها كذا فى الرقيات وذلك لان تقليد هدى المتعة قبل أشهر الحج لا عبرة به لانه من أفعال المتعة وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفى هدى التطوع ما لم يدركه ويسر معه لا يصير محرما وذكر أبو اليسر دم القران يجب أن يكون كالمتعة ووجه القياس ظاهر وحاصل وجه الاستحسان زيادة خصوصية هدى المتعة بالحج فالتوجه اليه توجه الى ما فيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبحه الحرم ويبقى بسبب سوقه الاحرام فلما ظهر أثره فى الاحرام بقاء أظهرناه فى ابتدائه نوع اختصاص وهو أن بالتوجه اليه مع قصد الاحرام يصير محرما بخلاف غيره لانه قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة ويذبح قبل مكة ولم يظهر له أثر شرعا فى الاحرام أصلا (قوله وقال الشافعى الخ) هذا خلاف فى مفهوم لفظ البدنة اما فى أنه هل هو فى اللغة كذلك أولا فقلنا نعم ونقلنا كلام أهل اللغة فيه قال الخليل البدنة ناقة أو بقرة تهدى الى مكة قال النووى هو قول أكثر أهل اللغة وقال الجوهرى البدنة ناقة أو بقرة واما فى أنه فى اللغة كذلك اتفاقا ولكنه هل هو فى الشرع على المفهوم منه لغة لم ينقل عنه أولا فقلنا نعم وقال الشافعى لا فاذا طلب من

محرما فى الروايات الظاهرة (قوله فاذا أدركها وساقها) أو أدركها وانما ردد بين السوق وعدمه لان الرواية قد اختلفت فيه فقد شرط فى المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط فى الجامع الصغير والمصنف رحمه الله جمع بين الروايتين وذكر فخر الاسلام رحمة الله تعالى عليه فى الجامع الصغير وقال فى الاصل ويسوقه ويتوجه معه وذلك أمر اتفاقى وانما اشترط أن يلحقه ليصير فاعلا فعل المناسك على الخصوص وقال شمس الائمة رحمه الله فى المبسوط اختلفت الصحابة رضى الله عنهم فى هذه المسئلة على ثلاثة أقوال منهم من يقول اذا قلدها صار محرما ومنهم من يقول اذا توجه فى أثرها صار محرما ومنهم من يقول اذا أدركها فساقها صار محرما فاخذنا بالمتيقن من ذلك وقلنا اذا أدركها فساقها صار محرما لاتفاق الصحابة رضى الله عنهم على ذلك (قوله الا فى بدنة المتعة) هذا استثناء من قوله لم يصر محرما حتى يلحقها قال صاحب النهاية ثم اعلم ان ههنا قيدا لا بد من ذكره وهو انه فى بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا فى أشهر الحج فان حصلا فى غير أشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدى ويسير معه هكذا ذكر فى الرقيات لان تقليد هدى المتعة فى غير أشهر الحج لا يعتد به لانه فعل من أفعال المتعة وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد به فيكون تطوعا وفى هدى التطوع ما لم يدرك

ولم يشترط السوق بعد اللحوق فى الجامع الصغير والمصنف جمع بين الروايتين وقوله (فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الاحرام) أما اذا ساق الهدى فظاهر وأما اذا أدرك ولم يسق وساق غيره فلان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل وقوله (الا فى بدنة المتعة) استثناء من قوله لم يصر محرما حتى يلحقها قال فى النهاية ههنا قيد لا بد من ذكره وهو أنه فى بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا فى أشهر الحج فان حصلا فى غير أشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدى ويسير معه هكذا فى الرقيات لان تقليد هدى المتعة فى غير أشهر الحج لا يعتد به لانه فعل من أفعال المتعة وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفى هدى التطوع ما لم يدرك ويسير معه لا يصير محرما كذا فى الجامع الصغير لقاضيخان وقوله (وجه القياس ما ذكرناه) يريد به قوله لم يوجد منه الا مجرد النية الخ ووجه الاستحسان ما ذكره فى الكتاب وقوله (على الابتداء) احتراز عما وجب جزاء وقوله (لانه مختص بمكة) دليل كونه نسكا وقوله (ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين) بيان اختصاصه بمكة لان الجمع بين النسكين لا يكون الا بمكة فكان هدى المتعة مختصا بمكة (وغيره قد يجب بالجناية) بان أصاب صيدا قبل وصوله الى مكة وقوله (فان جلل بدنة أو أشعرها)

رحمه الله من الابل خاصة لقوله عليه السلام في حديث الجمعة فالمتعجل منهم كالمهدى بدنة والذى يليه كالمهدى بقرة فصل بينهما ولنا أن البدنة تنبئ عن البدانة وهى الضخامة وقد اشتركا فى هذا المعنى ولهذا يجزى كل واحد منهما عن سبعة والصحيح من الرواية فى الحديث كالمهدى جزورا والله تعالى أعلم

(باب القران)

المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كما يخرج بالجزور وعنده لا يخرج الا بالجزور وله قوله عليه السلام من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فى الساعة الاولى فكأنما قرب بدنة ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة الحديث متفق عليه نقول المصنف والصحيح من الرواية فى الحديث كالمهدى جزورا غير صحيح بل هى أصح لانها متفق عليها ورواية الجزور فى مسلم فقط ولفظه أنه عليه السلام قال على كل باب من أبواب المسجد ملك يكتب الاول فالاول مثل الجزور ثم صغر الى مثل البيضة الحديث بل الجواب أن التخصيص باسم خاص لا ينفى الدخول باسم عام وغاية ما يلزم من الحديث أنه أراد بالاسم الاعم فى الاول وهو البدنة خصوص بعض ما يصلح له وهو الجزور ولا كل ما يصدق عليه بقرينة اعطاء البقرة لمن راح فى الساعة الثانية فى مقام اظهار التفاوت فى الاجر للتفاوت فى المسارعة وهذا لا يستلزم أنه فى الشرع خصوص الجزور والظاهر ابتناء على عدم ارادة الاخص بخصوصه بالاعم لكن يلزمه النقل والحكم باستعمال اللفظ فى خصوص بعض ماصدقاته مع الحكم ببقاء ما استقر له على حاله أسهل من الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من الاستعمالات من غير كثرة فيه عند تعارض الحكمين ولزوم أحدهما مع أنه قد ثبت من لسان أهل العرف الذى يدعى نقله اليه خلافه فى حديث جابر كنا نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هى الا من البدن ذكره مسلم فى صحيحه *(فرع)* اشترك جماعة فى بدنة فقلدها أحدهم صار والمحرمين ان كان بامر البقية وساروا معها ويستحب التجليل والتصدق بالجل لانه أعمل فى الكرامة وهدايا عليه السلام كانت مجللة مقلدة وقال لعلى رضى الله عنه تصدق بجلالها وخطامها والتقليد أحب من التجليل لان له ذكرا فى القرآن الا فى الشاة فانه ليس بسنة على ماذكره المصنف رحمه الله

(باب القران)

المحرم ان أفرد الاحرام بالحج فمفرد بالحج وان أفرد بالعمرة فاما فى أشهر الحج أو قبلها الا أنه أوقع أكثر أشواط طوافها فيها أولا الثانى مفرد بالعمرة والاول أيضا كذلك ان لم يحج من عامه أو حج وألم باهله بينهما الماما صحيحا وان حج ولم يلم باهله بينهما الماما صحيحا فمتمتع وسيأتى معنى الالمام الصحيح ان شاء الله تعالى وان لم يفرد الاحرام لواحد منهما بل أحرم بهما معا أو أدخل احرام الحج على احرام العمرة قبل أن يطوف للعمرة أربعة أشواط فقارن بلا اساءة وان أدخل احرام العمرة على احرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطا فقارن مسيء لان القارن من يبنى الحج على العمرة فى الافعال فينبغى أن يبنيه أيضا فى الاحرام أو يوجدهما معا فاذا خالف أساء وصح لتمكنه من أن يبنى الافعال اذا لم يطف شوطا فان لم يحرم بالعمرة حتى طاف شوطا رفض العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لانه عجز عن الترتيب وهذا بناء على ما تقدم من أنه لا طواف قدوم للعمرة هذا كلامهم فى القارن ومقتضاه أن لا يعتبر فى القران ايقاع العمرة فى أشهر الحج ويشكل عليه ما عن محمد لو طاف فى رمضان لعمرته فهو قارن ولكن لا دم عليه ان لم يطف لعمرته فى أشهر الحج وسيأتيك تحقيق

ويسر معه لا يصير محرما كذا فى الجامع الصغير لقاضيخان رحمه الله (قوله والصحيح من الرواية فى الحديث كالمهدى جزورا) ولئن ثبت تلك الرواية التى رواها الشافعى رحمه الله قلنا التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية وكذلك التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال وقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح كذا ذكره الامام المحبوبى رحمه الله

(باب القران)

التحليل الباس الجل واشعار البدنة اعلامها بشئ أنها هدى من الشعار وهو العلامة وكلامه واضح وقوله (والصحيح من الرواية فى الحديث كالمهدى جزورا) يعنى فى موضع البدنة ولئن ثبتت تلك الرواية التى رواها قلنا التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية وكذا التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما فى قوله تعالى من كان عدوا الله وملائكته ورسله وجبريل وميكال

(باب القران)

لما فرغ من ذكر المفرد شرع فى بيان المركب وهو القران والتمتع الا أن القران أفضل من التمتع فقدمه فى الذكر *(اعلم)* أن المحرم على أربعة أنواع مفرد بالحج وقد ذكرناه ومفرد بالعمرة وهو من ينوى العمرة بقلبه ويقول لبيك بعمرة ثم يأتى بافعالها وقارن وهو من يجمع بين

(باب القران)

العمرة والحج فى الاحرام فينويهما ويقول لبيك بحجة وعمرة ويأتى بافعال العمرة ثم بافعال الحج من غير تحلل بينهما ومتمتع وهو من يأتى بافعال العمرة فى أشهر الحج أو باكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة من غير أن يلم باهله الماما صحيحا والقران أفضل من هذه الاقسام عندنا (وقال الشافعى الافراد) أى افراد كل واحد من الحج والعمرة باحرام على حدة (أفضل وقال مالك التمتع أفضل من القران لان له ذكرا فى القرآن) قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج (ولا ذكر للقران فيه) وللشافعى حديث عائشة انما أجرك على قدر نصبك وانما القران رخصة والافراد عزيمة والاخذ بالعزيمة أولى (ولان فى الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق) فان القارن يؤدى النسكين بسفر واحد ويأتى لهما بتلبية واحدة ويحلق مرة واحدة والمفرد يؤدى كل نسك بصفة الكمال والاخذ بصفة الكمال أولى (ولنا)

(القران أفضل من التمتع والافراد) وقال الشافعى رحمه الله الافراد أفضل وقال مالك رحمه الله التمتع أفضل من القران لان له ذكرا فى القرآن ولا ذكر للقران فيه وللشافعى قوله عليه السلام القران رخصة ولان فى الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق ولنا قوله عليه السلام

المقام ان شاء الله تعالى فى باب التمتع (قوله القران أفضل الخ) المراد بالافراد فى الخلافية أن يأتى بكل منهما مفردا خلافا لما روى عن محمد من قوله حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القران أما مع الاقتصار على احداهما فلا اشكال أن القران أفضل بلا خلاف وحقيقة الخلاف ترجع الى الخلاف فى أنه عليه السلام كان فى حجته قارنا أو مفردا أو متمتعا فالذى يهمنا النظر فى ذلك ولنقدم عليه استدلال المصنف لنوفى بتقرير الكتاب ثم نرجع الى تحرير النظر فى ذلك استدل للخصوم بقوله عليه السلام القران رخصة ولا يعرف هذا الحديث وللمذهب بقوله صلى الله عليه وسلم يا أهل محمد أهلوا بحجة وعمرة معا رواه الطحاوى بسنده وسنذكره عند تحقيق الحق ان شاء الله ونقول اختلف الامة فى احرامه عليه السلام فذهب قائلون الى أنه أحرم مفردا ولم يعتمر فى سفرته تلك واخرون الى أنه أفرد واعتمر فيها من التنعيم وآخرون الى أنه تمتع ولم يحل لانه ساق الهدى وآخرون الى أنه تمتع وحل وآخرون الى أنه قرن فطاف طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا لحجته وعمرته وآخرون الى أنه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين لهما وهذا مذهب علمائنا وجه الاول ما فى الصحيحين من حديث عائشة رضى الله عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحجة وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة فهذا التقسيم يفيد أن من أهل بالحج لم يضم اليه غيره ولمسلم عنها أنه عليه السلام أهل بالحج مفردا وللبخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم أهل بالحج وحده وفى سنن ابن ماجه عن جابر رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أفرد الحج وللبخارى

المحرمون أنواع أربعة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وقارن ومتمتع فالمفرد بالحج هو ان يحرم بالحج لا غير ثم يأتى بافعال الحج والركن فيه شيآن الوقوف بعرفة وطواف الزيارة والمفرد بالعمرة ان يحرم بالعمرة لا غير من الميقات أو قبله فى أشهر الحج أو قبلها وأفعالها أربعة فاثنان منها ركنها وهما الطواف والسعى والاثنان شرطها وهما الاحرام والحلق فالاحرام شرط أدائها والحلق شرط الخروج منها ومحظورها محظور الحج ووقتها السنة كلها الا خمسة أيام يكره فعلها فيها يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق والقارن من يجمع بين العمرة والحج فى الاحرام وكذلك لو أحرم بعمرة فلم يطف أو يطاف لها أقل من أربعة أشواط ثم أحرم كان قارنا ولو أحرم بالحج فلم يطف حتى أهل بعمرة كان قارنا أيضا والمتمتع من يأتى بالعمرة فى أشهر الحج أو باكثر طوافها فى أشهر الحج ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة قبل ان يلم باهله الماما صحيحا (قوله القران أفضل من التمتع والافراد) والمراد بالافراد هنا افراد كل واحد من العمرة والحج بسفر على حدة

ما روى الطحاوى فى شرحه للآثار أنه صلى الله عليه وسلم قال

(قال المصنف القران أفضل من التمتع والافراد) أقول ثم المراد بالافراد يحتاج فيه الى البيان هل هو افراد الحجة أو العمرة أو افراد كل واحد منهما باحرام قال فى النهاية المراد الثالث دون الاولين استدلالا بمواضع الاحتجاج فانه قال من جهة الشافعى رحمه الله لان فى الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق وهذا لا يكون الا باحرام لكل واحد منهما وكذا روى عن محمد رحمه الله أنه قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندى من القران فعلم بذلك أن الاختلاف الواقع فيه انما هو فى أن الحج والعمرة كل واحد منهما على الانفراد أفضل أو الجمع بينهما أفضل وأما كون القران أفضل من الحج وحده فما لاخلاف فيه لان فى القران الحج وزيادة وجعل نظير هذا الاختلاف اختلافهم فى أن يصلى أربع ركعات بتحريمة واحدة أفضل أم بتحريمتين أفضل ولم ينقل فيه شيأ وانما قاله حزرا واستدلالا بمواضع الاحتجاج واطلاقهم أن القران أفضل من الافراد يرده لان ظاهره يراد به الافراد بالحج وأيضا لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعى أو كانوا معه لان محمدا لم يبين أن قولهما خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعا عليه اهـ أقول قوله لان محمدا لم يبين الخ ليس بسديد لان محمدا بينه بقوله عندى ثم قوله لكان محمد مع الشافعى يمكن أن يجاب عنه بان يقال يجوز أن يكون معه على هذه الرواية (قوله وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج فى الاحرام) أقول أو يدخل احرام الحج على احرام العمرة (قوله أى افراد كل واحد من الحج والعمرة باحرام على حدة) أقول وفيه بحث بل المراد افراد الحج

يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معا

عن عروة بن الزبير قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرتني عائشة أنه أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم عمر مثل ذلك ثم حج عثمان فرأيته أول شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت ثم حج أبو بكر فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم معاوية وعبد الله بن عمر ثم حججت مع أبي الزبير بن العوام وكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم رأيت المهاجرين والانصار يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم آخر من رأيت يفعل ذلك ابن عمر ثم لم ينقضها بعمرة ولا أحد ممن مضى ما كانوا يبدؤن بشيء حين يضعون أقدامهم أول من الطواف ثم لا يحلون وقد رأيت أمي وخالتي حين تقدمان لا تبدآن بشيء أول من البيت تطوفان به ثم لا تحلان فهذه كلها تدل على أنه أفرد ولم ينقل أحد مع كثرة ما نقل أنه اعتمر بعده فلا يجوز الحكم بانه فعله ومن ادعاه فانما اعتمد على ما رأى من فعل الناس في هذا الزمان من اعتمارهم بعد الحج من التنعيم فلا يلتفت اليه ولا يعول عليه وقد تم بهذا مذهب الافراد وجه القائلين أنه كان متمتعا ما في الصحيحين عن ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهدى فساق معه الهدي من ذي الحليفة فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم أهدى فلا يحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجه ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليحلل ثم يهل بالحج وليهد ولم يحلل من شيء حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه وعن عائشة تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه بمثل حديث ابن عمر متفق عليه وعن عمران بن حصين تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه رواه مسلم والبخاري بمعناه وفي رواية لمسلم والنسائي أن أبا موسى كان يفتي بالمتعة فقال له عمر قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله واصحابه ولكني كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤسهم فهذا اتفاق منهما على أنه عليه السلام كان متمتعا وقد علمت من هذا أن الذين رووا عنه الافراد عائشة وابن عمر رووا عنه أنه كان متمتعا وأما رواية عروة بن الزبير فقوله في الكل ثم لم تكن عمرة يعني ثم لم يكن احرام الحج يفعل به عمرة بفسخه فانما هو دليل ترك الناس فسخ الحج الى العمرة لما علموا من دليل منعه مما أسلفناه في كتاب الحج والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمرة الخ ثم صرح في حديث ابن عمر السابق بانه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب وأما ما استدل به القائلون بانه أحل من حديث معاوية قصرت عن رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص قالوا ومعاوية أسلم بعد الفتح والنبي عليه السلام لم يكن محرما في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن احرام العمرة لما زاده أبو داود في روايته من قوله عند المروة والتقصير في الحج انما يكون في منى فدفعه بان الاحاديث الدالة على عدم احلاله جاءت مجيأ متظافرا يقرب القدر المشترك من الشهرة التي هي قريبة من التواتر كحديث ابن عمر السابق وما تقدم في الفسخ من الاحاديث وحديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره وكثير وسيأتي شيء منها في أدلة القران ولو انفرد حديث ابن عمر كان مقدما على حديث معاوية فكيف والحال ما أعلمناك فلزم في حديث معاوية الشذوذ عن الجم الغفير فاما هو خطأ أو محمول على عمرة الجعرانة فانه كان قد أسلم اذ ذاك وهي عمرة خفيت على بعض الناس لانها كانت ليلا على ما في الترمذي والنسائي أنه عليه السلام خرج من الجعرانة ليلا معتمرا فدخل مكة ليلا فقضى عمرته ثم خرج من ليلته الحديث قال فمن أجل ذلك خفيت على الناس وعلى هذا فيجب الحكم على الزيادة التي في سنن النسائي وهي قوله في أيام العشر بالخطأ ولو كانت بسند صحيح اما النسيان من معاوية أو من بعض الرواة عنه ونحن نقول وبالله التوفيق لا شك ان تترجح رواية تمتعه لتعارض الرواية عمن روى عنه الافراد وسلامة رواية غيره ممن روى التمتع دون الافراد ولكن التمتع بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران كما ذكره غير واحد واذا كان أعم منه احتمل أن يراد به الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح الحادث وهو مدعانا وأن يراد به الفرد المخصوص باسم التمتع في ذلك الاصطلاح فعلينا أن ننظر أولا

ويدل عليه استدلال الشافعي رحمه الله تعالى على الترجيح مذهبه بقوله ولان في الافراد زيادة الاحرام والسفر

في

في أنه أعم في عرف الصحابة أولا وثانيا في ترجيح أي الفردين بالدليل والاول يبين في ضمن الترجيح وثم دلالات أخر على الترجيح مجردة عن بيان عمومه عرفا أما الاول فما في الصحيحين عن سعيد بن المسيب قال اجتمع علي وعثمان بعسفان فكان عثمان ينهى عن المتعة فقال علي ما تريد الى أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه فقال عثمان دعنا منك فقال علي اني لا أستطيع أن أدعك فلما رأى علي ذلك أهل بهما جميعا هذا لفظ مسلم ولفظ البخاري اختلف علي وعثمان بعسفان في المتعة فقال علي ما تريد الا أن تنهى عن أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك علي أهل بهما جميعا فهذا يبين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مهلا بهما وسيأتيك عن علي التصريح به ويفيد أيضا أن الجمع بينهما تمتع فان عثمان كان ينهى عن المتعة وقصد علي اظهار مخالفته تقريرا لما فعله عليه السلام وأنه لم ينسخ فقرن وانما تكون مخالفة اذا كانت المتعة التي نهى عنها عثمان هي القران فدل على الامرين اللذين عيناهما وتضمن اتفاق علي وعثمان على أن القران من مسمى التمتع وحينئذ يجب حمل قول ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التمتع الذي نسميه قرانا لو لم يكن عنه ما يخالف ذلك اللفظ فكيف وقد وجد عنه ما يفيد ما قلناه وهو ما في صحيح مسلم عن ابن عمر أنه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافا واحدا ثم قال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فظهر أن مراده بلفظ المتعة في ذلك الحديث الفرد المسمى بالقران وكذا يلزم مثل هذا في قول عمران بن حصين تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه لو لم يوجد عنه غير ذلك فكيف وقد وجد وهو ما في صحيح مسلم عن عمران بن حصين قال لمطرف أحدثك حديثا عسى الله أن ينفعك به ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حج وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن يحرمه وكذا يجب مثل ما قلنا في حديث عائشة تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر ما تقدم لو لم يوجد عنها ما يخالفه فكيف وقد وجد ما هو ظاهر فيه وهو ما في سنن أبي داود عن النفيلي حدثنا زهير بن معاوية حدثنا أبو اسحق عن مجاهد سئل ابن عمر رضي الله عنهما كم اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مرتين فقالت عائشة رضي الله عنها لقد علم ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاثا سوى التي قرن بحجته وكذا ما في مسلم من أن أبا موسى كان يفتي بالمتعة يعني بقسميها وقول عمر رضي الله عنه له قد علمت أنه صلى الله عليه وسلم فعله وأصحابه أي فعلوا ما يسمى متعة فهو عليه السلام فعل النوع المسمى بالقران وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة في عرفنا بواسطة فسخ الحج الى عمرة ويدل على اعتراف عمر به عنه صلى الله عليه وسلم ما في البخاري عن عمر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول أتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بد له من امتثال ما أمر به في منامه الذي هو وحي وما في أبي داود والنسائي عن منصور وابن ماجه عن الاعمش كلاهما عن أبي وائل عن الصبي بن معبد التغلبي قال أهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم وروي من طرق أخرى وصححه الدارقطني قال وأصحها اسنادا حديث منصور والاعمش عن أبي وائل عن الصبي عن عمر وأما الثاني ففي الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني عن أنس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحج والعمرة جميعا قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لبى بالحج وحده فلقيت أنسا فحدثته بقول ابن عمر فقال أنس رضي الله عنه ما تعدونا الا صبيانا سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك حجا وعمرة وقول ابن الجوزي ان أنسا كان اذ ذاك صبيا فالقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو احدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثا وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو احدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنه عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا اذ ذاك مع أنه انما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة ثم ان رواية ابن عمر عنه عليه السلام

والحلق وكذلك ذكر في تعليلنا ولان في القران معنى الوصل والتتابع في العبادة وهو أفضل من افراد كل واحد منهما كالجمع بين الصوم والاعتكاف وكذا روي عن محمد رحمه الله تعالى انه قال حجة كوفية وعمرة

الافراد معارضة بروايته عنه التمتع كما سمعناك وعلمت أن مراده بالتمتع القران كما حققته وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه آنفا ولم يختلف على أنس أحد من الرواة فى أنه عليه السلام كان قارنا قالوا اتفق عن أنس ستة عشر راويا أنه عليه السلام قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان خادمه لا يفارقه حتى ان فى بعض طرقه كنت آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى تقصع بجرتها ولعابها يسيل على يدى وهو يقول لبيك بحجة وعمرة معا وفى صحيح مسلم عن عبد العزيز وحميد ويحيى بن أبى اسحق أنهم سمعوا أنسا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل بهما لبيك عمرة وحجا وروى أبو يوسف عن يحيى بن سعيد الانصارى عن أنس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وعمرة معا وروى النسائى من حديث أبى أسماء عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم أهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر وروى البزار من حديث زيد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب عن أنس مثله وذكر وكيع حدثنا مصعب بن سليم قال سمعت أنسا مثله قال وحدثنا ثابت البنانى عن أنس مثله وفى صحيح البخارى عن قتادة عن أنس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عمر فذكرها وقال عمرة مع حجة وذكر عبد الرزاق حدثنا معمر عن أيوب عن أبى قلابة وحميد بن هلال عن أنس مثله فهؤلاء جماعة ممن ذكرنا فلم تبق شبهة من جهة النظر فى تقديم القران وفى أبى داود عن البراء بن عازب قال كنت مع على رضى الله عنه حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن الحديث الى أن قال فيه قال فاتيت النبى صلى الله عليه وسلم يعنى عليا فقال لى كيف صنعت قلت أهللت باهلال النبى صلى الله عليه وسلم قال فانى سقت الهدى وقرنت وذكر الحديث وروى الامام أحمد من حديث سراقة باسناد كله ثقات قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة قال وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع وروى النسائى عن مروان بن الحكم كنت جالسا عند عثمان فسمع عليا يلبى بحج وعمرة فقال ألم تكن تنهى عن هذا فقال بلى ولكننى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى بهما جميعا فلم أدع فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لقولك وهذا ما وعدناك من الصريح عن على رضى الله عنه وروى أحمد من حديث أبى طلحة الانصارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الحج والعمرة ورواه ابن ماجه بسند فيه الحجاج بن أرطاة وفيه مقال ولا ينزل حديثه عن الحسن ما لم يخالف أو ينفرد قال سفيان الثورى ما بقى على وجه الارض أحد أعرف بما يخرج من رأسه منه وغيب عليه التدليس وقال من سلم منه وقال أحمد كان من الحفاظ وقال ابن معين ليس بالقوى وهو صدوق يدلس وقال أبو حاتم اذا قال حدثنا فهو صالح لا يرتاب فى حفظه وهذه العبارات لا توجب طرح حديثه وروى أحمد من حديث الهرماس بن زياد الباهلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن فى حجة الوداع بين الحج والعمرة وروى البزار باسناد صحيح الى ابن أبى أوفى قال انما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحج والعمرة لانه علم أن لا يحج بعد عامه ذلك وروى أحمد من حديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدا وروى أيضا من حديث أم سلمة رضى الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أهلوا يا آل محمد بعمرة فى حج وهو الحديث الذى ذكره المصنف فى الكتاب وفى الصحيحين واللفظ لمسلم عن حفصة قالت قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل أنت من عمرتك قال انى قلدت هديى الحديث وهذا يدل على أنه كان فى عمرة يمتنع منها التحلل قبل تمام أعمال الحج ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعى الا للقارن فهذا وجه الزامى فان سوق الهدى عندهما لا يمنع المتمتع عن التحلل والاستقصاء واسع وفيما ذكرنا كفاية ان شاء الله تعالى هذا ومما يمكن الجمع به بين روايات الافراد والتمتع أن يكون سبب روايات الافراد سماع من رواه تلبيته عليه السلام بالحج وحده وأنت تعلم أنه لا مانع من افراد ذكر نسك فى التلبية وعدم ذكر شئ أصلا وجمعه أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف فى تلبيته عليه

كوفية أفضل عندى من القران وهذا نظير قول أبى حنيفة رحمة الله تعالى عليه ان أربعا أولى من اثنين يريد به ان أربع ركعات بتسليمة أولى من أربع بتسليمتين ولا خلاف لاحد فى ان أداء أربع أولى من الاقتصار

ولان

ولان فى القران جمعا بين العبادتين) وذلك أفضل كما اذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الحراسة فى سبيل الله لحماية الغزاة بالليل والصلاة فيه وقوله (والتلبية غير محصورة) جواب عن قوله ولان فيه زيادة التلبية وتقريره أن المفرد كما يكرر التلبية مرة بعد أخرى

ولان فيه جمعا بين العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة فى سبيل الله مع صلاة الليل والتلبية غير محصورة والسفر غير مقصود والحلق خروج عن العبادة فلا ترجيح بما ذكر والمقصد بما روى نفى قول أهل الجاهلية ان العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور وللقران ذكر فى القرآن

السلام أ كانت دبر الصلاة أو استواء ناقته أو حين علا على البيداء على ما قدمناه فى أوائل باب الاحرام هذا وأما أنه حين قرن طاف طوافين وسعى سعيين فسيأتى الكلام فيه ولنرجع الى تقرير الترجيحات المعنوية التى ذكرها المصنف رحمه الله (قوله ولانه) أى القران (جمع بين العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة فى سبيل الله مع صلاة الليل) وأنت تعلم أن الجمع بين النسكين فى الاداء متعذر بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلاة وانما الجمع بينهما حقيقة فى الاحرام وليس هو من الاركان عندنا بل شرط فلا يتم التشبيه وأيضا علمت أن موضع الخلاف ما اذا أتى بالحج والعمرة لكن أفرد كلا منهما فى سفرة واحدة يكون القران وهو الجمع بين احراميهما أفضل فلاقاة التشبيه تكون على تقدير أن الانسان اذا صام يوما بلا اعتكاف ثم اعتكف يوما آخر بلا صوم أو حرس ليلة بلا صلاة وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما فى يوم وليلة أفضل وهذا ليس بضرورى فيحتاج الى البيان ولا يكون الا بسمع لان تقدير الاثوبة والافضلية لا يكون الا به (قوله والتلبية الخ) دفع لترجيح الافراد بزيادة التلبية والسفر والحلق فقال (التلبية غير محصورة) يعنى لا يلزم زيادتها فى الافراد على القران لانها غير محصورة ولا مقدر لكل نسك قدر منها فيجوز زيادة تلبية من قرن على من أفرد كما يجوز قلبه (والسفر غير مقصود) الا للنسك فهو فى نفسه غير عبادة وان كان قد يصير عبادة بنية النسك به فلا يبعد أن يعتبر نفس النسك الذى هو أقل سفرا أفضل من الاكثر سفرا لخصوصية فيه اعتبرها الشارع فان ظهرنا عليها والا حكمنا بالافضلية تعبدا وقد علمنا الافضلية بالعلم بانه قرن لظهور أنه لم يكن ليعبد الله تعالى هذه العبادة الواجبة التى لم تقع له فى عمره الا مرة واحدة الا على أكمل وجه فيها (والحلق خروج عن العبادة) فلا يوجب زيادته بالتكرر زيادة أفضلية ما لم يتكرر فيه كما قلنا فيما قبله (والمقصد بما روى) أى بالرخصة فيما روى القران رخصة لو صح (نفى قول أهل الجاهلية العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور) فكان تجويز الشرع اياها فى أشهر الحج حتى لا يحتاج الى وقت آخر البتة رخصة اسقاط فكان أفضل فان رخصة الاسقاط هى العزيمة فى هذه الشريعة حيث كانت نسخا للشرع المطلوب رفضه وأقل ما فى الباب أن يكون أفضل لان فى فعله بعد تقرر الشرع المطلوب اظهاره ورفض المطلوب رفضه وهو أقوى فى الاذعان والقبول من مجرد اعتقاد حقيقته وعدم فعله وهذا من الخصوصيات وكثير فى هذا الشرح من فضل الله تعالى مثله اذا تتبع ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قوله وللقران ذكر فى القرآن) جواب عن قول مالك للتمتع ذكر فى القرآن ولا ذكر للقران فيه فقال بل فيه وهو قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله على ما روينا من قول ابن مسعود رضى الله عنه اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وعلى ما قدمناه من الخلافية نفس ذكر التمتع ذكر القران لانه نوع منه فذكره ذكر كل من أنواعه ضمنا وقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج على هذا معناه من ترفق بالعمرة فى وقت الحج ترفقا غايته الحج وسماه تمتعا لما قلنا انها كانت ممنوعة عند الجاهلية فى أشهر الحج تعظيما للحج بان لا يشرك معه فى وقته شئ فلما أباحها العزيز جل جلاله فيه كان توسعة وتيسيرا لما فيه من اسقاط مؤنة سفر آخر أو صبر الى أن ينقضى وقت الحج فكان الآتى به

على ركعتين (قوله والتلبية غير محصورة الى آخره) جواب عن قول الشافعى رحمة الله تعالى عليه وقوله وللقران ذكر فى القرآن جواب عن قول مالك (قوله والمقصد بما روى) وهو قوله عليه الصلاة والسلام القران رخصة من الله وتوسعة منه كاسقاط شطر الصلاة بالسفر رخصة وانما سميت رخصة مع ان القران

فكذلك القارن فيجوز أن تقع تلبية القارن أكثر من تلبية المفرد وقوله (والسفر غير مقصود) جواب عن قوله والسفر ووجهه أن المقصود هو الحج والسفر وسيلة اليه فلا يوجب عدمه نقصانا فى الحج وذلك لانه يتقدم على الاحرام فعدمه لا يوجب نقصانا فيه وقوله (والحلق خروج عن العبادة) يعنى فلا يؤثر فيها الترجيح به وقوله (والمقصد بما روى) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام القران رخصة (نفى قول أهل الجاهلية ان العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور) أى من أسوأ السيآت وليس المراد بالرخصة ما هو المصطلح لان القران عزيمة وانما المراد به التوسعة وذلك لان أشهر الحج قبل الاسلام كانت للحج فادخل الله تعالى العمرة فى أشهر الحج اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء فكان اجتماعهما فى وقت واحد توسعة على الناس فسماه رخصة ويجوز أن يراد بها المصطلح ويكون رخصة اسقاط كشطر الصلاة فى السفر والرخصة فى مثله عزيمة عندنا وقوله (وللقران ذكر فى القرآن) جواب عن قول مالك

(قوله ويكون رخصة اسقاط الخ) أقول فيه بحث فانه لو حمل على رخصة الاسقاط لزم أن لا يثاب المفرد اذ لا تبقى العزيمة مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط كما ذكر من قصر الصلاة فليتأمل فان لك أن تقول نعم لم تبق مشروعة فى حق القارن كالتعين فى السلم وتفصيله فى الاصول

(لان المراد بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما رويناه من قبل) يعنى فى فصل المواقيت وقوله (ثم فيه) أى فى القران شروع فى الترجيح بعد تمام الجواب فان قيل المأمور بالحج اذا قرن يصير مخالفا ولو كان القران أفضل لما كان مخالفا لانه أتى بالمأمور به مع زيادة أجيب بانه مأمور بصرف النفقة الى عبادة تقع للآمر على الخلوص وهى افراد الحج له وقد صرفها الى عبادة تقع للآمر وعبادة تقع لنفسه فكان مخالفا ولقائل أن يقول هل دخل فى المأمور به نقص بالقران أولا فان كان الاول فليس القران أفضل وان كان الثانى فلا يكون مخالفا ويمكن أن يجاب عنه بانه دخل نقص والقران الافضل الذى كان العبادتان فيه لشخص واحد لان فيه الجمع بين النسكين حقيقة وقوله (وقيل الاختلاف بيننا) يعنى أن النزاع لفظى قال (وصفة القران أن يهل بالعمرة والحج معا من الميقات) كلامه واضح وقوله (وكذا اذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط) يعنى يكون قارنا فى هذه الصورة أيضا لوجود الجمع بين الحج والعمرة وصورته أن يحرم بعمرة فيطوف لها أقل من أربعة أشواط ثم أحرم (٤١٤) بحجة ولو طاف لها أربعة لا يصير قارنا بالاجماع وقوله (وان أخر ذلك) أى ذكر العمرة

لان المراد من قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله أن يحرم بهما من دويرة أهله على ما رويناه من قبل ثم فيه تعجيل الاحرام واستدامة احرامهما من الميقات الى أن يفرغ منهما ولا كذلك التمتع فكان القران أولى منه وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله بناء على أن القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طوافا واحدا وسعيا واحدا قال (وصفة القران أن يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول عقيب الصلاة اللهم انى أريد الحج والعمرة فيسرهما لى وتقبلهما منى) لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشئ بالشئ اذا جمعت بينهما وكذا اذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لها أربعة أشواط لان الجمع قد تحقق اذ الاكثر منها قائم ومتى عزم على أدائهما يسأل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج فيه ولذلك يقول لبيك بعمرة وحجة معا لانه يبدأ بافعال العمرة فكذلك يبدأ بذكرها وان أخر ذلك فى الدعاء والتلبية لا بأس به لان الواو للجمع ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما فى التلبية أجزأه اعتبارا بالصلاة (فاذا دخل مكة ابتدأ فطاف بالبيت سبعة أشواط يرمل فى الثلاث الاول منها ويسعى بعدها بين الصفا والمروة وهذه أفعال العمرة ثم يبدأ بافعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة أشواط ويسعى بعده كما بينا فى المفرد) ويقدم أفعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج والقران فى معنى المتعة ولا يحلق بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق فى يوم النحر كما يحلق المفرد ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد ثم هذا مذهبنا وقال الشافعى رحمه الله يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه السلام دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة

(فى الدعاء والتلبية) بان يقول اللهم انى أريد الحج والعمرة ولبيك بحجة وعمرة (لا بأس بذلك لان الواو للجمع) ولكن تقديم ذكرها فيهما جميعا أولى لان الله تعالى قدم ذكرها فى قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وكلمة الى للغاية (ولانه يبدأ بافعال العمرة فكذا يبدأ بذكرها) وقوله (اعتبارا بالصلاة) يعنى أن الذكر باللسان لم يكن شرطا فيها وانما الشرط أن يعلم بقلبه أى صلاة هى فكذلك هذا وقوله (فاذا دخل) يعنى القارن بيان لكيفية العمل وقوله (والقران فى معنى المتعة) يعنى أن النص ورد بتقديم أفعال العمرة على أفعال الحج فى التمتع والقران فى معناه لان فى كل منهما جمعا بين النسكين فى سفر فيكون واردا فيه أيضا دلالة وقوله

متمتعا بنعمة الترفق بهما فى وقت أحدهما (قوله وعنده طوافا واحدا الخ) فلما كان فى الجمع بينهما نقصان أفعال بالنسبة الى افراد كل منهما كان افراد كل منهما أولى من الجمع (قوله عقيب الصلاة) أى سنة الاحرام على ما قدمناه (قوله والقران فى معنى التمتع) وعلى ما قلناه فى قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج يفيد تقديم العمرة فى القران بنظم الآية لا بالالحاق (قوله لقوله عليه السلام دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة

عزيمة لما ان أشهر الحج كان للحج قبل الاسلام فادخلها الله تعالى فى أشهر الحج اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء فكان اجتماعهما فى سفر واحد رخصة من الله تعالى (قوله على ما رويناه من قبل) أى فى فصل المواقيت (قوله اعتبار بالصلاة) أى اذا نوى بقلبه ماهية الصلاة وكبر أجزأه (قوله والقران فى معنى المتعة)

(عندنا) احتراز عن مذهب الشافعى فانه يتحلل عنده بالذبح وقيل ليس هذا بمشهور عن الشافعى وانما المشهور عنه أنه يتحلل برمى جمرة العقبة وقوله (ثم هذا مذهبنا) أى اتيان القارن بافعال العمرة وأفعال الحج جميعا هو مذهبنا (وقال الشافعى يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه السلام دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة) فيكتفى بافعال الحج عن أفعال العمرة والا لا تكون العمرة داخلة ولان

(قوله شروع فى الترجيح) أقول أى ترجيح القران على التمتع (قوله بعد تمام الجواب) أقول أى الجواب عن ما لك (قوله فان قيل المأمور بالحج الخ) أقول معارضة لدليل أفضلية القران (قوله وان كان الثانى لا يكون مخالفا) أقول لا نسلم ذلك فانه مامور بصرف النفقة الى عبادة تقع للآمر خاصة ولم يفعل المأمور فصار مخالفا تامل (قوله يعنى أن النزاع لفظى) أقول مبنى على نزاع معنوى (قوله لان الله تعالى قدم ذكرها) أقول ولكن قدم ذكر الحج فى القران وهو قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة (قال المصنف لان ذلك جناية على احرام الحج) أقول هذا يوهم أنه لا يكون جناية على احرام العمرة وليس كذلك لانه لا يتحلل الا بالحلق بعد الذبح كالمتمتع الذى يسوق الهدى ولهذا يجب عليه دمان ذكره

ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك فى الاركان

تقدم غير مرة وتقدم من حديث ابن عمر الثابت فى الصحيحين أنه قرن فطاف طوافا واحدا لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاب المصنف بقوله ولنا أنه لما طاف صبى بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضى الله عنه هديت لسنة نبيك ثم حمل الدخول على الدخول فى الوقت وذلك أن ظاهره غير مراد اتفاقا والا كان دخولها فى الحج غير متوقف على نية القران بل كل من حج يكون قد حكم بان حجه تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا بقى أن يراد الدخول وقتا أو تداخل الافعال بشرط نية القران والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو محتمله وهو متروك الظاهر فوجب الحمل عليه بخلاف المحتمل الآخر لانه مختلف فيه ومخالف للمعهود المستقر شرعا فى الجمع بين عبادتين وهو كونه بفعل أفعال كل منهما ألا ترى أن شفعى التطوع لا يتداخلان اذا أحرم لهما بتحريمة واحدة وأنت خبير بان هذا الجواب متوقف على صحة حديث صبى بن معبد على النص الذى ذكره المصنف والذى قدمناه من تصحيحه فى أدلة القران انما نصه عن الصبى قال أهللت بهما معا فقال عمر رضى الله عنه هديت لسنة نبيك وفى رواية أبى داود والنسائى عن الصبى بن معبد قال كنت رجلا أعرابيا نصرانيا فاسلمت فاتيت رجلا من عشيرتى يقال له هذيم بن ثرملة فقلت يا هناه انى حريص على الجهاد وانى وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على فكيف لى بان أجمع بينهما فقال لى اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدى فاهللت فلما أتيت العذيب لقينى سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وأنا أهل بهما معا فقال أحدهما للآخر ما هذا بافقه من بعيره قال فكانما ألقى على جبل حتى أتيت عمر بن الخطاب فقلت يا أمير المؤمنين انى كنت رجلا أعرابيا نصرانيا وانى أسلمت وانى حريص على الجهاد وانى وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على فاتيت رجلا من قومى فقال لى اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدى وانى أهللت بهما جميعا فقال عمر رضى الله عنه هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم اهـ وليس فيه أنه قال له ذلك عقيب طوافيه وسعييه مرتين لا جرم أن صاحب المذهب رواه على النص الذى هو حجة وانما قصره المصنف وذلك أن أبا حنيفة رضى الله عنه روى عن حماد بن أبى سليمان عن ابراهيم عن الصبى بن معبد قال أقبلت من الجزيرة حاجا قارنا فمررت بسلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وهما منيخان بالعذيب فسمعانى أقول لبيك بحجة وعمرة معا فقال أحدهما هذا أضل من بعيره وقال الآخر هذا أضل من كذا وكذا فمضيت حتى اذا قضيت نسكى مررت بامير المؤمنين عمر رضى الله عنه فساقه الى أن قال فيه قال يعنى عمر له فصنعت ماذا قال مضيت فطفت طوافا لعمرتى وسعيت سعيا لعمرتى ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجى ثم بقيت حراما ما أقمنا أصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت آخر نسكى قال هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم وأعاده وفيه كنت حديث عهد بنصرانية فاسلمت فقدمت الكوفة أريد الحج فوجدت سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان يريدان الحج وذلك فى زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بالحج وحده وأهل الصبى بالحج والعمرة فقالا ويحك تمتع وقد نهى عمر عن المتعة والله لانت أضل من بعيرك فساقه وفيه ما قدمناه من أن التمتع فى عرف الصدر الاول وتابعيهم يعم القران والتمتع بالعرف الواقع الآن وأيضا المعارضة بين أقوال الصحابة وروايتهم عنه عليه السلام الاكتفاء بطواف واحد وسعى واحد ثابتة فتقدم عن ابن عمر رضى الله عنه فعلا ورواية الاكتفاء بواحد وكذا من غيره وصح عن غير واحد عدمه فمن ذلك عن على رضى الله عنه أخرج النسائى فى سننه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الانصارى عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طفت مع أبى وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثنى أن عليا رضى الله عنه فعل ذلك وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك وحماد هذا ان ضعفه الازدى فقد ذكره ابن حبان فى الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن وقال محمد بن الحسن فى كتاب

(ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد) وهذا بناء على أن الاحرام عنده من أركان الحج والركنان من عبادتين لا يتصور تاديهما فى وقت واحد فى حالة واحدة وحيث جاء الشرع بالقران دل على التداخل فكما وجد التداخل فى الاحرام يجب أن يكون فى الطواف والسعى أيضا موجودا دفعا للتحكم وعلى هذا التقرير يكون معنى قوله فكذلك فى الاركان أى فى بقية الاركان وقوله

من حيث انه يرفق باداء النسكين فى سفرة واحدة (قوله ولان مبنى القران على التداخل) لانه لو لم يتداخل لما صح القران بينهما كما لا يصح القران بين صلاتين وصومين لانه لا يتصور أداء عبادتين من جنس

محمد فى المنتقى وتمام التفصيل فى شرح الكنز للعلامة الزيلعى

ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضي الله تعالى عنه هديت لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة الى عبادة وذلك انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ولانه لاتداخل فى العبادات والسفر للتوسل والتلبية للتحريم والحلق للتحلل فليست هذه الاشياء بمقاصد بخلاف الاركان ألا ترى أن شفعى التطوع لا يتداخلان و بتحريمة واحدة يؤديان ومعنى ماروا ه دخل وقت العمرة فى وقت الحج قال

الآثار أخبرنا أبو حنيفة رضى الله عنه حدثنا منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعى عن أبى نصر السلمى عن على رضى الله عنه قال اذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة قال منصور فلقيت مجاهدا وهو يفتى بطواف واحد لمن قرن فحدثته بهذا الحديث فقال لو كنت سمعته لم أفت الا بطوافين وأما بعده فلا أفتى الا بهما ولاشبهة فى هذا السند مع أنه روى عن على رضى الله عنه بطرق كثيرة مضعفة ترتقى الى الحسن غير أنا تركناها واقتصرنا على ماهو الحجة بنفسه بلاضم ورواه الشافعى رحمه الله بسند فيه مجهول وقال معناه أنه يطوف بالبيت حين يقدم و بالصفا و بالمروة ثم يطوف بالبيت للزيارة اه وهو صريح فى مخالفة النص عن على رضى الله عنه وقول ابن المنذر لو كان ثابتا عن على رضى الله عنه كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى من أحرم بالحج والعمرة أجزأه عنهما طواف واحد وسعى واحد مدفوع بان عليا رضى الله عنه رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أسمعناك فوقعت المعارضة فكانت هذه الرواية أقيس باصول الشرع فرجحت وثبت عن عمران بن الحصين أيضا رفعه وهو ما أخرج الدارقطنى عن محمد بن يحيى الازدى حدثنا عبد الله بن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين أن النبى صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطنى ثقة وذكره ابن حبان فى كتاب الثقات غير أن الدارقطنى نسب اليه فى خصوص هذا الحديث الوهم فقال يقال ان يحيى حدث به من حفظه فوهم والصواب بهذا الاسناد أنه صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة وليس فيه ذكر الطواف ولا السعى و يقال انه رجع عن ذكر الطواف والسعى وحدث به على الصواب ثم أسند عنه به أنه عليه السلام قرن قال وقد خالفه غيره فلم يذكروا فيه الطواف ثم أسند الى عبد الله بن داود بذلك الاسناد أيضا أنه قرن اه وحاصل ماذكر أنه ثقة ثبت عنه أنه ذكر زيادة على غيره والزيادة من الثقة مقبولة وما أسند اليه غاية مافيه أنه اقتصر مرة على بعض الحديث وهذا لايستلزم رجوعه واعترافه بالخطا فكثيرا يقع مثل هذا وثبت عن ابن مسعود رضى الله عنه مثل ذلك أيضا قال ابن أبى شيبة حدثنا هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليا وابن مسعود رضى الله عنهما قالا فى القران يطوف طوافين و يسعى سعيين فهؤلاء أكابر الصحابة عمر وعلى وابن مسعود وعمران بن الحصين رضى الله عنهم فان عارض ماذهبوا اليه رواية ومذهبا رواية

واحد فى وقت واحد لان تاديهما بمنفعة واحدة ولا يسع بعملين وهذا يرجع الى ان الاحرام على أصله من أركان الحج والركنان من عبادة لا يتصور تاديهما فى حالة واحدة فكذلك الاحرامان فلما جاء الشرع به علم ان أحدهما يدخل فى الآخر (قوله ولنا أنه لما طاف صبى بن معبد) هو الثعلبى أسلم ولقى زيد بن صوحان قال كنت امرأ نصرانيا فاسلمت فوجدت الحج والعمرة واجبين على فاحرمت بهما وطفت طوافين وسعيت سعيين فلقيت نفرا من الصحابة فيهم زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال أحدهما لصاحبه هو أضل من بعيره فلقيت عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأخبرته بذلك فقال ماقالا ليس بشئ هديت لسنة نبيك كذا فى المبسوط ولانه لاتداخل فى العبادات كالصلاتين لاتنوب احداهما عن الاخرى وكالاركان لا ينوب بعضها عن بعض كالسجدات فى الصلاة والركعات وهذا احتراز عن العقوبات كالحدود والقصاص والكفارات التى فيها شبهة العقوبة (قوله فليست هذه الاشياء بمقاصد) أى فامكن القول بالتداخل فيها بخلاف الاركان فانها مقصودة فلا يمكن التداخل فيها كما فى أركان الصلاة (قوله ومعنى ماروا ه دخل وقت العمرة فى وقت الحج) رد القول الجاهلية ان العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور وأى أسوأ السيئات

(ولنا أنه لما طاف صبى بن معبد) ظاهر وقوله (ولانه لاتداخل فى العبادات) منقوض بسجدة التلاوة فانها عبادة وفيها التداخل وأجيب بان المراد العبادة المقصودة والسجدة ليست كذلك و بان التداخل فيها لدفع الحرج على خلاف القياس فلا يقاس عليها ولا يلحق بها الحج لانه ليس فى معناها فى وجود الحرج وقوله (والسفر للتوسل) جواب عن قوله حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة الخ لا يقال قوله والسفر للتوسل والتلبية للتحرم والحلق للتحلل وقع تكرارا فى دليل الخصم وفى الجواب عنه لتقدم ذكره فى أول الباب مرة لانه ذكر هنالك باعتبار كون الافراد أفضل وههنا باعتبار افراد الطواف والسعى فيحتاج الى الجواب عنه بالاعتبارين ومثله من التكرار ليس بمنكر وقوله (ومعنى ماروا ه) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام دخلت العمرة فى الحج (دخل وقت العمرة) لماذكرنا أنهم كانوا يجعلون أشهر الحج قبل الاسلام للحج فادخل الله وقت العمرة فى وقت الحج اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء توسعة وقوله

(قوله لانه ذكر هنالك الخ) أقول جواب لقوله لا يقال قوله والسفر الخ (قال المصنف ومعنى ماروا ه دخل وقت العمرة) أقول لاحاجة الى تقدير الوقت هنا

(فان

(وان طاف طوافين) ظاهر وقوله (والسعى بتأخيره) يعنى أن تاخير سعى العمرة (بالاشتغال بعمل آخر) كالاكل والنوم وان كان يوما (لايوجب الدم فكذا بالاشتغال بطواف التحية) قال (واذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران لانه فى معنى المتعة لما تقدم والهدى منصوص عليه فيها) بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ولهذا علق الذبح ههنا وقال فى المفرد ثم يذبح ان أحب (والهدى من الابل والبقر والغنم على مايذكر فى بابه) (٤١٧) وأراد بالبدنة ههنا البعير وكأنه جواب عما

(فان طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه) لانه أتى بما هو المستحق عليه وقد أساء بتأخير سعى العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شئ أما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير فى المناسك لايوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لايوجب الدم فتقديمه أولى والسعى بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لايوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف قال (واذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران) لانه فى معنى المتعة والهدى منصوص عليه فيها والهدى من الابل والبقر والغنم على مانذكره فى بابه ان شاء الله تعالى وأراد بالبدنة ههنا البعير وان كان اسم البدنة يقع عليه وعلى البقرة على ماذكرنا وكما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة (فاذا لم يكن له مايذبح صام ثلاثة أيام فى الحج آخرها يوم عرفة وسبعة أيام اذا رجع الى أهله) لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالنص وان ورد فى التمتع فالقران مثله لانه مرتفق باداء النسكين

غيرهم ومذهبه كان قولهم وروايتهم مقدمة مع مايساعد قولهم وروايتهم مما استقر فى الشرع من ضم عبادة الى أخرى أنه بفعل أركان كل منهما والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان طاف طوافين وسعى سعيين) أى والى بين الاسبوعين للحج والعمرة وبين سعيين لهما (قوله لانه فى معنى المتعة والهدى منصوص عليه فيها) فيلحق بها فيه دلالة لان وجوبه فى المتعة لشكر نعمة اطلاق الترفق بهما فى وقت الحج بشرطه على مانذكر وعلى ماهو الحق مما قررناه ايجاب الهدى بالنص فى المتعة ايجاب فى القران وغيره وهو المسمى بالمتعة عرفا و يجب للدم بعد الرمى قبل الحلق فان حلق قبله لزمه دم عند أبى حنيفة رحمه الله (قوله فان لم يكن له مايذبح صام ثلاثة أيام الخ) شرط اجزائها وجود الاحرام بالعمرة فى أشهر الحج وان كان فى شوال وكلما أخرها الى آخر وقتها فهو أفضل لرجاء أن يدرك الهدى ولذا كان الافضل أن يجعلها السابع من ذى الحجة ويوم التروية و يوم

وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه جائز شائع فى اللغة كما يقال آتيك صلاة الظهر أى وقتها (قوله والسعى بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لايوجب الدم) فكذا بالاشتغال بالطواف يعنى ان اشتغاله بطواف التحية قبل سعى العمرة لايكون أكثر تاثيرا من اشتغاله بأكل أو نوم ولو أنه بين طواف العمرة وسعيها اشتغل بنوم أو أكل لم يلزمه دم فكذلك ان اشتغل بطواف التحية كذا فى المبسوط (قوله أو سبع بدنة) فان قيل بعض الهدى ليس بهدى قلنا انما علم جوازه بحديث جابر رضى الله عنه أنه قال اشتركنا حين كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى البقرة سبعة وفى البدنة سبعة (قوله وأراد بالبدنة هنا البعير) أى فى قوله أو بدنة حيث عطف على قوله أو بقرة وفى قوله أو سبع بدنة أراد بها ماهو الاعم منهما (قوله فاذا لم يكن له مايذبح صام ثلاثة أيام فى الحج آخرها يوم عرفة) فان صامها فى أشهر الحج بعد الاحرام بالعمرة أو الحج جاز ولا يجوز صوم سبعة أيام قبل الفراغ لانه معلق بشرط الرجوع والمعلق بالشرط معدوم قبله وهذا بخلاف المضاف فانه سبب فى الحال كما فى قوله تعالى فعدة من أيام أخر فانه لايخرج شهود الشهر من أن يكون سببا حقيقة فى حق جواز الاداء وقوله وسبعة اذا رجعتم يخرج التمتع من أن يكون سببا لصوم المتعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لايجوز لانه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لايتم سببه معنى وهنالك أضاف الصوم الى وقت

يقال أنتم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقرة فكيف قال ههنا بدنة أو بقرة وتقرير ه نحن لاننكر جواز اطلاق البدنة على كل واحد من معنييه مفردا وههنا كذلك فان قيل سلمنا ذلك لكن المنصوص عليه هدى وهو اسم لما يهدى أن ينقل الى الحرم وسبع البدنة ليس كذلك ولهذا لو قال ان فعلت كذا فعلى هدى ففعل كان عليه مااستيسر من الهدى وهو شاة فالجواب أن القياس ماذكرتم ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر رضى الله عنه قال اشتركنا حين كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى البقرة سبعة وفى البدنة سبعة وفى الشاة واحد وأما فى النذر اذا نوى سبع بدنة فلا رواية فيه وعلى تقدير التسليم فالفرق أن النذر ينصرف الى المتعارف كاليمين و بعض الهدى ليس بهدى عرفا (فاذا لم يجد مايذبح صام ثلاثة أيام فى الحج) أى فى وقته بعد أن أحرم بالعمرة والافضل أن يصوم قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة كماذكر فى الكتاب (وسبعة اذا رجع الى أهله لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وهذا النص وان ورد فى التمتع لكن القران فى معناه)

(قال المصنف وتقديم طواف التحية عليه) أقول قال الاتقانى ينبغى أن يكون المراد به طواف الزيارة والتفصيل فى شرحه فراجعه متاملا (قوله على كل واحد من معنييه) أقول كلمة كل ليست فى موضعها ثم الظاهر أن البدنة مشتركة بينهما اشتراكا معنويا فلا يكون واحد منهما معنى له (قوله ولكن ثبت جواز سبع البدنة أو البقرة بحديث جابر الخ) أقول فتكون السنة المشهورة ناسخة للكتاب

والمراد بالحج والله أعلم وقته لان نفسه لا يصلح ظرفا الا أن الافضل أن يصوم قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تاخيره الى آخر وقته رجاء أن يقدر على الاصل (وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز) ومعناه بعد مضى أيام التشريق لان الصوم فيها منهى عنه وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا أن ينوى المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع ولنا أن معناه رجعتم عن الحج أى فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى أهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز

عرفة وأما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه على الرجوع عن منى بعد اتمام اعمال الواجبات لانه معلق بالرجوع قال تعالى وسبعة اذا رجعتم والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده فتقديمه عليه تقديم على وقته بخلاف صوم الثلاثة فانه تعالى أمر به فى الحج قال تعالى فصيام ثلاثة أيام فى الحج والمراد وقته لاستحالة كون أعماله ظرفا له فاذا صام بعد الاحرام بالعمرة فى أشهر الحج فقد صام فى وقته فيجوز فان قدر على الهدى فى خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدى وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تأدى الحكم بالخلف بطل الخلف وان قدر عليه بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة فى أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف كرؤية المتيمم الماء بعد الصلاة بالتيمم وكذا لو لم يجد حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى لان الذبح مؤقت بايام النحر فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو اباحة التحلل بلا هدى وكانه تحلل ثم وجده ولو صام فى وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقى الهدى الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل (قوله اذ الفراغ سبب الرجوع) هذا تعيين للعلاقة فى اطلاق الرجوع على الفراغ فى الآية فذكر المسبب وأريد السبب وبه صرح فى الكافى لكن الشأن فى دليل ارادة المجاز و يمكن أن يكون الاجماع على أنه لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله و وطنه ثم بدا له أن يتخذها وطنا كان له أن يصوم بها مع أنه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه بل الى غيره وانما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطنا رجوع ليكون رجوعا الى وطنه وعلى أنه لو لم يتخذ وطنا أصلا ولم

فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الاداء وفى الكشاف فان قلت ما فائدة الفذلكة قلت الواو قد يجىء للاباحة كما فى قولك جالس الحسن وابن سيرين ألا ترى أنه لو جالسهما جميعا أو واحدا منهما كان ممتثلا ففذلكت نفيا لتوهم الاباحة وقيل كاملة أى فى وقوعها بدلا من الهدى (قوله لان الصوم بدل عن الهدى) فان قيل انما يظهر حكم الخلف عند فوات الاصل وههنا لم يتحقق فوات الاصل ولو قدر على الاصل فى هذا الوقت لا يجزيه لانه موقت بيوم النحر فكيف يجزيه الخلف وقد عرف ان خطاب الاصل يتوجه عليه ثم ينقل الى البدل للعجز عنه قلنا هذا حكم ثبت بالنص والنص وان ورد فى التمتع فالقران فى معناه لان الهدى انما وجب شكرا لما أنعم الله تعالى عليه حيث وفق لاداء النسكين فى سفر واحد وهذا المعنى أتم فى القران على أنا نقول لما غلب على ظنه العجز عن الاصل فكأنه قد تحقق لان غالب الظن كالمتحقق واذا قدر على الهدى فى خلال صوم الثلاثة أو بعدها يوم النحر لزمه الهدى فيسقط حكم الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تادى الحكم بالخلف سقط حكمه وان وجد الهدى بعد ما حل قبل أن يصوم السبعة فى أيام الذبح أو بعدها فلا هدى عليه لان التحلل قد حصل بالخلف فوجود الاصل بعد حصول المقصود بالخلف لا يغير حكم الخلف وان لم يحل حتى مضى يوم النحر ثم وجد الهدى فصومه تام ولا هدى عليه لان الذبح موقت بايام النحر فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو اباحة التحلل فصار كانه تحلل ثم وجد الهدى (قوله وقال الشافعى رحمه الله لا يجوز) أى قبل الرجوع والوصول الى الوطن لانه معلق بالرجوع فان قيل هذا التعليق منقوض على أصله لما ان التعليقات أسباب فى الحال عنده فحينئذ صار كأن الرجوع قد وجد على أصله ألا ترى ان الرجل اذا قال اذا قدم فلان فلله على ان أتصدق بدرهم فعنده يجوز التعجيل بالتصدق قبل قدوم فلان وعندنا

كامل غير مرة والمراد بالرجوع الى الاهل الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وارادة السبب وهو الفراغ (فكان الاداء بعد السبب فيجوز) ولقائل أن يقول ذكر المسبب وارادة السبب لا يصح فى المجاز كما عرف فى الاصول والجواب أنه اذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز فان قيل لا مجاز الا بقرينة فما هى قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الاهل وقوله ثلاثة أيام فى الحج فكأنه قال وسبعة اذا رجعتم عما كنتم مقبلين عليه فيه قيل وفائدة الفذلكة نفى الاباحة التى تتوهم من كلمة الواو فى قوله وسبعة اذا رجعتم كما فى قولك جالس الحسن وابن سيرين وقيل معناه كاملة فى وقوعها بدلا من الهدى وكلامه

(قوله قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الاهل) أقول فى صحة كون ما ذكره قرينة صارفة بحث (قال المصنف رجاء أن يقدر على الاصل) أقول قوله رجاء بالنصب على أنه مفعول له (قال المصنف لانه معلق بالرجوع) أقول ولك أن تقول برجوع المتمتع أو برجوع الناس الاول ممنوع يظهر ذلك من التأمل فى النظم والثانى مسلم ولا يفيد اذ المعنى وعليه صيام سبعة أيام وقت رجوعكم فان اذا للتوقيت ووقت الفراغ عن أعمال الحج وقت الرجوع للناس (فان

واضح قوله (وقال مالك يصوم فيها) يعنى فى أيام التشريق دون يوم النحر لان الصوم فيه لا يجوز بالاتفاق وقوله (ولنا النهى المشهور) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام ألا لا تصوموا فى هذه الايام وقد تقدم وفى التعرض بلفظ المشهور اشارة الى الجواب عما يقال النص يدل على مشروعية الصوم فى هذه الايام بقوله فى الحج فلا يجوز تقييده بغير أيام التشريق بالخبر لانه نسخ للكتاب وتقرير الجواب أن الخبر مشهور فيجوز التقييد به وقوله (أو يدخله النقص) يعنى لو لم يقيد به فلا أقل من أن يورث نقصا وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا فلا يتأدى فيها (ولا يؤدى بعدها) أى بعد أيام التشريق (لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا) لان القياس لا مدخل له فى معرفة المماثلة بين اراقة الدم والصوم (والنص خصه) بدلا (بوقت الحج) فلا يجوز بعده وفيه بحث من أوجه أحدها أن البدل انما يجب اذا كان الاصل متصورا وههنا ليس كذلك لانه ان قدر على الهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكان كمسئلة الغموس والثانى أن البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل والعجز عنه انما يتحقق اذا مضى يوم النحر ولم يقدر عليه فكيف يجوز البدل عنه قبله والثالث أن الدم واجب عليه عندنا اذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر وهو غير معقول لانه فات بنفسه وببدله فكيف يجب بعد ذلك والجواب أن الصوم بدل عن الهدى اذا لم يجده بعد ما أحرم بالعمرة بالنص وأصل من حيث انه موقت بوقت معين ولو كان بدلا من كل وجه كان كالمبدل فى الاطلاق بعد أيام النحر لان حكم البدل حكم الاصل فى الاطلاق كالتيمم مع الوضوء فبالنظر الى اصالته جاز بغير تصور الاصل وقبل تحقق تمام العجز عنه

(فان فاته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه الا الدم) وقال الشافعى رحمه الله يصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان وقال مالك رحمه الله يصوم فيها لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وهذا وقته ولنا النهى المشهور عن الصوم فى هذه الايام فيتقيد به النص أو يدخله النقص فلا يتأدى به ما وجب كاملا ولا يؤدى بعدها لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج

يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق فى حقه سوى الرجوع عن الاعمال فعلم أن المراد به الرجوع عنها وقول المصنف فيكون أداء بعد السبب فيجوز على هذا معناه بعد سبب الرجوع وفيه نظر فان ترتب الجواز انما هو على وجود سبب الحكم لا سبب شىء آخر والحكم هنا وجوب الصوم وجوازه عن الواجب وسبب الاول وهو وجوب الصوم انما هو التمتع قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة أى كاملة فى كونها قائمة مقام الهدى عند العجز عنه والثانى مسبب عن نفس الاداء فى وقته بشرطه وهو العجز عن الهدى لما عرف من أن المأمور اذا أتى به كذلك يثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الاتيان به فلم يكن حاجة الى ذكره بل اذا أتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فقد أتى به فى وقته بالنص فيجوز (قوله فيتقيد به) أى بالنهى المشهور عن صوم هذه الايام النص وهو قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام فى الحج لان المشهور يتقيد اطلاق الكتاب به فيتقيد وقت الحج المطلق بما لم ينه عنه (قوله أو يدخله النقص) أى يدخل الصوم النقص للنهى عنه فلا يتأدى به الكامل الذى هو مطلوب المطلق وهذا يرجع

لا يجوز بناء على هذا الاصل والمسئلة فى نوادر صوم المبسوط وعلى هذا الاصل أيضا جواز التكفير بعد اليمين قبل الحنث عنده ثم ههنا هو عين التعليق فلم يجز فما وجهه قلنا نعم كذلك الا أنه يفرق بين البدنى والمالى فى الواجبات فبمجرد التعليق ثبت نفس الوجوب لا وجوب الاداء فوجب الاداء عند وجود الشرط وفى البدنى لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء فلما تأخر وجوب الاداء تأخر نفس الوجوب ولانه لو انتقض مذهبه فلا علينا وكان شمس الائمة رحمه الله كثيرا ما يذكر من مناقضاته فمنها ما ذكر فى الفصل الثانى من مسائل المبسوط واحتج الشافعى رحمه الله فى ان القارن يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا بحديث عائشة رضى الله عنها طاف لحجته وعمرته طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا هكذا رواه الشافعى رحمه الله وهذا منه تناقض ظاهر فانه روى عن عائشة رضى الله عنها فى المسئلة الاولى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان مفردا ثم روى فى هذه المسئلة انه كان قارنا ولنا ان النص يقتضى ان يصام بمكة لانه بدل عن الهدى وانه يكون بمكة فكذا بدله الا ان النص علقه بالرجوع ترفيها وتيسيرا اذ الصوم فى وطنه أيسر لترفقه بمرافق الاقامة فلو لم يجز فيها العاد على موضوعه بالنقض والابطال فاذا فاته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه الا الدم أى دم القران وكذا اذا عجز عن الاداء أو مات وأوصى لم يجزه الفدية انما يلزمهم الذبح عنه وقال الشافعى رحمه الله تعالى عليه يجوز القضاء والفدية عند العجز وعلى هذا الاختلاف من كان عليه صوم كفارة فعجز بالكبر أجزأه الفدية عنده وعندنا لا يجزيه (قوله فيتقيد به النص) أى فيتقيد بالنهى المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم

(قوله يعنى لو لم يقيد به الخ) أقول نص الكتاب فلا أقل من أن يورث النقص فى صوم هذه الايام (قوله وفيه بحث من أوجه أحدها أن البدل انما يجب اذا كان الاصل متصورا وههنا ليس كذلك الخ) أقول الاصل هو الذبح يوم النحر والبدل بدل عنه ولا شك فى كونه متصورا ومن أين ثبت وجوب كونه متصورا فى أوقات البدل (قوله فكيف يجوز البدل عنه قبله) أقول جاز بالنص فان قلت لا يصدق عليه حد البدل قلت بل يحكم بتحقق العجز يوم النحر بحكم الاستصحاب

و بالنظر الى البدلية يلزم الهدى اذا قدر عليه قبل التحلل في يوم النحر للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف وأما وجوب الدم بعد مضى أيام النحر اذا لم يصم الثلاثة فبناء على الاصل قيل لان الدم هو الاصل وليس مقيدا بايام النحر لقوله تعالى فما استيسر من الهدى غير مقيد بوقت فيجوز ذبحه في يوم النحر وفيما بعده وفيه بحث من وجهين أحدهما أن ذبح هدى المتعة موقت بايام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا النص ولو لم يكن مقيدا لجاز قبل يوم النحر وليس كذلك والثانى أن الدم واجب اذا فاته صوم الثلاثة عن وقته فكيف عبر المصنف عنه بقوله وجواز الدم والجواب عن الاول أن هدى المتعة والقران يختص ذبحه بيوم النحر بدليل يقتضيه على ما سيأتى في بابه ان شاء الله تعالى فلا يجوز قبله والمراد بالاصل المذكور في الكتاب ما هو المعهود أن الشئ اذا وجب في وقت معين ولم يقدر عليه المكلف به لم يسقط عن ذمته و يجوز أن يأتى به بعد ذلك في أى وقت كان وههنا وجب ولم يقدر عليه فيأتى به في أى وقت قدر عليه وعن الثانى أنه عبر عنه بالجواز نظرا الى الصوم فانه لا يجوز في يوم النحر وهذا جائز فيه وفى غيره فعبر عنه بالجواز هذا الذى سنح لى في هذا الموضع والله أعلم بالصواب وقوله (وعن عمر) اعتضاد لايجاب الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر وقوله (وذلك خلاف المشروع) يعنى أن المشروع أن يكون الوقوف مرتبا على أفعال العمرة وقوله (هو الصحيح) احترازعن رواية الحسن عن أبى حنيفة أنه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى عرفات قياسا على التوجه الى الجمعة ووجه الصحيح ما ذكره في الكتاب من الفرق بينهما وهو بين ووجه كونه منهيا عنه أن الله تعالى أمر بابتداء أفعال العمرة بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج والامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولا كراهة الا بالنهى وقال الشافعى رحمه الله لا يكون رافضا العمرته بناء على أن طواف العمرة يدخل في طواف الحج عنده فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة والفائدة تظهر في وجوب الدم فعندنا يسقط عنه دم القران الذى هو نسك و يلزم عليه دم لرفض العمرة لان رفع الاحرام قبل أداء الافعال يوجب ذلك كما في الاحصار وعنده لا يجب عليه دم و يقضيها لصحة الشروع فيها والله أعلم *(باب التمتع)* وجه تاخيره عن باب القران قد سبق هنالك

وجواز الدم على الاصل وعن عمر أنه أمر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى (فان لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف) لانه تعذر عليه أداؤها لانه يصير بانيا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب أبى حنيفة رحمه الله أيضا والفرق له بينه و بين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها أن الامر هنالك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهى عنه قبل أداء

الى الاول لان دخول النقص انما يعرف بالنهى فهو المقيد وغاية ما هنالك أن يكون تقييد النهى بعلة دخول النقص للنهى عنه فعلى هذا فالاولى ابدال أو باذ فيقال فيتقيد به النص اذ يدخله النقص هذا وأما ما في البخارى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا لم يرخص في أيام التشريق أن يصمن الا لمن لم يجد الهدى قيل وهذا أشبه بالمسند قال الشافعى و بلغنى أن ابن شهاب يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلا وأخرج البخارى أيضا من كلام ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال الصوم لمن تمتع بالعمرة الى الحج الى يوم عرفة فان لم يجد هديا ولم يصم صام أيام التشريق فعلى أصلنا الوصح رفعه لم يعارض النهى العام لوازنه فكيف وذلك أشهر وعلى أصلهم لا يخص ما لم يجزم برفعه وصحته والمرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق فكيف وانما ذكره الشافعى بلاغا وغيره موقوفا ولو تم على أصلهم لم يلزمنا اعتباره (قوله فقد صار رافضا لعمرته) أطلق فيه وفى كافى الحاكم قال محمد لا يصير رافضا لعمرته حتى يقف بعرفة بعد الزوال اهـ وهو حق لان ما قبله ليس وقتا للوقوف فحلوله بها كحلوله بغيرها (قوله هو الصحيح) احترازعن رواية الحسن

ألا لا تصوموا في هذه الايام والنص المقتضى لجواز الصوم في وقت الحج وهو قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج لما ان الخبر مشهور مقبول بالاجماع فيتقيد به نص الكتاب بان المراد بنص الكتاب ما وراء يوم النحر وأيام التشريق لا أيام النحر والتشريق للنهى الوارد فيها عن الصوم ثم لو لم يتقيد به نص الكتاب فلا أقل من ان يورث النقص في صوم هذه الايام وصوم المتعة وجب عليه كاملا فلا يؤدى بالناقص كصوم قضاء رمضان والكفارة ولا يؤدى بعدها لان الهدى أصل وقد نقل حكمه الى خلف موصوف بصفة على خلاف القياس اذ الصوم ليس بمثل له صورة ومعنى وقد تعذر أداؤه على الوصف المشروع فصار هذا بدلا لا وجود له بحال فنقل الحكم الى الاصل وهو الدم كالمظاهر لما نقل الحكم في حقه من التحرير الى صوم موصوف لم يجز الا أن يؤديه بوصفه (قوله وجواز الدم على الاصل) أى انما جاز الدم على الاصل لا أن يكون بدلا من الصوم فيلزم بدل البدل (قوله ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح) احترازعن رواية الحسن فانه يروى عن أبى

(قوله والجواب عن الاول الخ) أقول فيه أنه لا يكون جوابا عن البحث المورد على ذلك القائل (قوله فانه لا يجوز في يوم النحر) أقول الاولى أن يقول بعد يوم النحر أو بعد أيام التشريق اذ الكلام في عدم جوازه عند نافيه وقوله وجواز الدم لدفع سؤال مقدر يعنى فكيف جاز بعده الدم وهو أيضا بدل عن الصوم والابدال لا تنصب الا شرعا فاجاب بان جوازه لكونه أصلا لا للبدلية (قوله و يقضيها لصحة الشروع فيها) أقول قوله و يقضيها عاطف على قوله و يلزم عليه دم

فلا نعيده وكلامه واضح قال بعض الشارحين عرف المصنف التمتع بقوله ومعنى التمتع الترفق الخ واعترض عليه بانه غير مانع لدخول من ترفق باداء ما والعمرة في غير أشهر الحج في سفر واحد ومن ترفق به فيه في أشهر الحج في عامين وهما ليسا بمتمتعين فكان الواجب أن يقول هو الترفق باداء النسكين في أشهر الحج في عام واحد في سفر واحد الخ والجواب أن ما ذكره المصنف هو تفسيره وأما كون الترفق في أشهر الحج من عام واحد فهو شرط وسنذكره والالمام هو النزول يقال ألم باهله اذا نزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع الذى لم يسق الهدى والثانى ما يكون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه فقوله الماما صحيحا احتراز عن الالمام الفاسد فانه لا يمنع صحة التمتع عند أبى حنيفة وأبى يوسف على ما يأتى

العمرة فافترقا قال (وسقط عنه دم القران) لانه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق بأداء النسكين (وعليه دم لرفض العمرة) بعد الشروع فيها (وعليه قضاؤها) لصحة الشروع فيها فأشبه المحصر والله أعلم

(باب التمتع)

(التمتع أفضل من الافراد عندنا) وعن أبى حنيفة رحمه الله أن الافراد أفضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته

عن أبى حنيفة رحمه الله أنه يرفضها بمجرد التوجه لانه من خصائص الحج فيرتفض به كما ترتفض الجمعة بعد الظهر بالتوجه اليها عنده والصحيح ظاهر الرواية والفرق أن اقامة ما هو من خصوصيات الشئ مقامه انما هو عند كون ذلك الشئ مطلوبا مأمورا به وهنا القارن مأمور بضد الوقوف بعرفة قبل أفعال العمرة فهو مأمور بالرجوع ليرتب الافعال على الوجه المشروع فلا يقام التوجه مقام نفس الوقوف لانه على ذلك التقدير احتياطا لاثبات المنهى عنه بخلاف الجمعة على ما هو ظاهر من الكتاب وكذا اذا وقف بعد أن طاف ثلاثة أشواط فانه يرفض العمرة ولو كان طاف أربعة أشواط لم يصر رافضا للعمرة بالوقوف وأتمها يوم النحر وهو قارن وان لم يطف لعمرته حين قدم مكة بل طاف وسعى ينوى عن حجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضا لعمرته وكان طوافه وسعيه لها وهو رجل لم يطف للحج فيرمل في طواف الزيارة و يسعى بعده وهذا بناء على ما تقدم من أن المأتى به اذا كان من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به وعن هذا قولنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة لا شئ عليه وكان الاول عن العمرة والثانى عن الحج وهذا كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوى سجدة تلاوة عليه انصرف الى سجدة الصلاة والله سبحانه أعلم

(باب التمتع)

(قوله ووجه الظاهر أن في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران) حقيقة هذا الوجه أنه ثبت أنه عليه الصلاة والسلام حج قارنا ومعلوم أن ما ارتكبه أفضل خصوصا في عبادة فريضة لم يفعلها الا مرة واحدة في عمره ثم رأينا المعنى الذى به كان القران أفضل متحققا في التمتع دون الافراد فيكون أفضل منه وذلك المعنى هو ما يلزم كونه جمعا بين العبادتين في وقت الحج من زيادة التحقق بالاذعان والقبول للمشروع الناسخ لشرع الجاهلية في المطلوب برفضه ثم هذا أرفق فوجب دم للشكر على أمرين أحدهما اطلاق الارتفاق بالعمرة في وقت الحج حتى خفت المؤنة بالنسبة الى لزوم انشاء سفر آخر للعمرة أو التأخير بعد قضاء الافعال لينشئ أخرى من أدنى الحل وهذا شكر على أمر دنيوى وثانيهما توفيقه للتحقق بهذا الاذعان الشرعى المطلوب تحقيقه واظهاره وجعله مظهراله فانه أكمل من مجرد اعتقاد الحقية من غير تحقق به بالفعل وهذا يرجع الى أمر أخروى ولهذا تسمعهم يقولون تارة وفق لاداء النسكين ومرة ترفق باداءهما في سفرة واحدة فزادت الفضيلة بشرعية هذا الدم لانه زاد في النسك عبادة أخرى شكر الا جبر النقصان متمكن فيه غير أن القران

حنيفة رحمه الله انه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى عرفات وهذا هو القياس على مذهبه كما جعل التوجه الى الجمعة قبل فراغ الامام بمنزلة الشروع في الجمعة في ارتفاض الظهر والله أعلم بالصواب

(باب التمتع)

(قوله لان المتمتع سفره واقع لعمرة) بدليل انه اذا فرغ من العمرة صار مكيا حكما في حق الميقات لانه يقيم

(باب التمتع)
(قوله قال بعض الشارحين عرف المصنف) أقول أراد الاتقانى (قوله واعترض عليه بانه غير مانع لدخول من ترفق باداءهما والعمرة في غير أشهر الحج الخ) أقول المضاف مقدر أى لدخول عمل من ترفق الخ أو ترفق من ترفق وكذا في قوله ومن ترفق به فيه كما لا يخفى وقوله والعمرة الواو للحالية ثم أقول هذا التعريف غير جامع أيضا لعدم تناوله من ترفق بهما وقد ألم بينهما الماما غير صحيح فان ترفقه ليس في سفر واحد مع أنه متمتع عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وجوابه أن المراد في سفر واحد حقيقة أو حكما فتأمل ثم أقول هذا التعريف يصدق على القارن أيضا الا أن يقال ذلك ليس بمحذور (قوله فكان الواجب أن يقول هذا الترفق) أقول الظاهر أن يقول هو الترفق الخ (قوله والجواب أن ما ذكره المصنف هو تفسيره الخ) أقول ان أراد ليس من لوازم التفسير المساواة نفيه ما فيه وقوله وأما كون الترفق الخ فلا يفيد شيأ فان المعرف يجامع ما انتفى فيه الشرط ولا يجامعه المعرف فليتأمل (قوله فهو شرطه) أقول وكذا عدم الالمام بأهله شرط التمتع وقد تعرض له (قال المصنف وسفره واقع لحجته) أقول أى سفر المتمتع واقع لحجته مع أن السفر غير مقصود على ما أسلفه المصنف في القران (قال المصنف في سفر واحد من غير أن يلم باهله) أقول أنت خبير بان قوله في سفر واحد يغنى غناء هذا القيد في الاحتراز

والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر الرواية أن في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهي اراقة الدم وسفره واقع لحجته وان تخللت العمرة لانها تبع للحج كتخلل السنة بين الجمعة والسعي اليها (والمتمتع على وجهين متمتع بسوق الهدى ومتمتع لا يسوق الهدى) ومعنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفر واحد من غير أن يلم باهله بينهما المام صحيحا ويدخله اختلافات نبينها ان شاء الله تعالى (وصفته أن يبتدئ من الميقات في أشهر الحج فيحرم بالعمرة ويدخل مكة فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل من عمرته) وهذا هو تفسير العمرة وكذلك اذا أراد أن يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم

زاد عليه باستدامة الاحرام الى يوم النحر بهما والمسارعة الى احرام الحج فبالامرين يفضل على تمتع لم يسق فيه هدى حتى حل التحلل وبالثاني على التمتع الذي سيق فيه الهدى فوجب استدامة الاحرام فيه (قوله وسفره واقع لحجته الخ) جواب عن قوله لان سفره واقع لعمرته وهو ظاهر من الكتاب (قوله ومعنى التمتع الترفق باداء النسكين) وينبغي أن يزاد في أشهر الحج ولم يقل أن يحرم بهما بل ذكر أداءهما فعلم أنه ليس من شرط التمتع وجود الاحرام بالعمرة في أشهر الحج بل أداؤها فيها أو أداء أكثر طوافها فلو طاف ثلاثة أشواط في رمضان ثم دخل شوال فطاف الاربعة الباقية ثم حج في عامه كان متمتعا فتحرير الضابط للمتمتع أن يفعل العمرة أو أكثر طوافها في أشهر الحج عن احرام بها قبلها أو فيها ثم حج من عامه بوصف الصحة من غير أن يلم باهله بينهما الماما صحيحا والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر الى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فانه متى طاف طوافا ما وقع عن العمرة على ما سبق من قبل ولو طاف ثم دخلت أشهر الحج فأحرم بعمرة أخرى ثم حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار حكمه حكم أهل مكة بدليل أنه صار ميقاته ميقاتهم وقولنا ثم حج من عامه يعني من عام الفعل أما عام الاحرام فليس بشرط بدليل ما في نوادر ابن سماعة عن محمد فيمن أحرم بعمرة في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل ثم حج من عامه ذلك أنه متمتع لانه باق على احرامه وقد أتى بافعال العمرة والحج في أشهر الحج بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج فأخر الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما أتى بأفعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وهذا فائدة القيد الذي ذكرناه آخرا أعني قولنا عن احرام بها (قوله فيطوف لها ويسعى الخ) لم يذكر طواف القدوم لانه ليس للعمرة طواف قدوم ولا صدر وذكر من الصفة الحلق أو التقصير فظاهره لزوم ذلك في التمتع وليس كذلك بل لو لم يحلق حتى أحرم بالحج وحلق بمنى كان متمتعا وهو أولى بالتمتع ممن أحرم بالحج بعد طواف أربعة أشواط للعمرة على ما ذكرناه آنفا (قوله هكذا فعل الخ) أما أن أفعال العمرة ما ذكر غير الحلق أو التقصير فضروري لا يحتاج الى بيان وأما أن منها الحلق أو التقصير خلافا لمالك رحمه الله فيدل عليه ما قدمناه في بحث القران من حديث معاوية قصرت عن رأس

بمكة حلالا ثم يحرم للحج من المسجد الحرام فصار بسفره منتهيا بالعمرة وأما المفرد فسفره واقع لحجة والحجة فريضة والعمرة سنة والسفر الواقع للفرض أولى من الواقع للسنة (قوله من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا) والالمام الصحيح عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع اذا لم يسق الهدى فاما اذا ساق الهدى فالمامه لا يكون صحيحا وذلك لا يمنع صحة التمتع خلافا لمحمد رحمه الله على ما يأتي وذكر في المحيط وتفسير الالمام الصحيح ان يرجع الى أهله ولا يكون العود الى مكة مستحقا عليه وعن هذا قلنا انه لا تمتع لاهل مكة وأهل المواقيت ومن دونها الى مكة أما أهل مكة فلان من شرط المتمتع ان لا يلم باهله فيما بين عمرته وحجته الماما صحيحا وأما أهل المواقيت ومن دونها فلانهم ألحقوا باهل مكة ولهذا جاز لهم دخول مكة بغير احرام فالحقوا بهم في هذا الحكم أيضا (قوله وهذا هو تفسير العمرة) وليس للعمرة

وقوله (ويحلق أو يقصر) قال شيخ الاسلام في مبسوطه هذا التخيير انما كان له اذا لم يكن شعره ملبدا أو معقوصا أو مضفرا وأما اذا كان ملبدا فانه لا يتخير لان التقصير لا يتهيأ الا بالقص وذلك متعذر فيتعين الحلق وقوله (وهذا هو تفسير العمرة) أي ليس لها طواف القدوم والصدر لان معظم الركن فيها هو الطواف وما هو كذلك لا يتكرر كالوقوف في الحج

في

وقوله (وتتم به) أي تتم زيارة البيت بوقوع البصر على البيت ولان الطواف ركن في العمرة كطواف الزيارة في الحج فكما تقدم قطع التلبية هنالك على الاشتغال بالطواف فكذلك ههنا (ولنا) حديث ابن مسعود (أن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر) الاسود وقوله (ولان المقصود هو الطواف) بيانه أن هذا الطواف نسك مقصود في هذا اليوم فكان كالرمي في كونه نسكا مقصودا في ذلك اليوم فكما أن التلبية تقطع عند افتتاح الرمي تقطع عند افتتاح هذا الطواف بجامع أن كلا منهما أول نسك مقصود في يوم فان قيل فعلى هذا ينبغي أن يقطع المفرد بالحج التلبية اذا ابتدأ بطواف القدوم لانه أول نسك مقصود في هذا اليوم فالجواب أنا لا نسلم أنه مقصود لان المراد به ما يكون واجبا وطواف القدوم ليس كذلك سلمناه ولكن ثبت بالنص على خلاف القياس لما روي أنه عليه السلام أردف الفضل من مزدلفة الى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة قال (ويقيم بمكة حلالا) المتمتع اذا حل من عمرته يقيم بمكة حلالا (فاذا كان يوم التروية أحرم بالحج من المسجد) ولكن ليس كل مما ذكرنا شرطا فلو أحرم قبل يوم التروية فهو أفضل لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه أشق فكان أفضل وكذا لو أحرم من الحرم في

في عمرة القضاء وقال مالك لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي وحجتنا عليه ما روينا وقوله تعالى محلقين رؤسكم الآية نزلت في عمرة القضاء ولانها لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج (ويقطع التلبية اذا ابتدأ بالطواف) وقال مالك رحمه الله كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم به ولنا أن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه ولهذا يقطعها الحاج عند افتتاح الرمي قال (ويقيم بمكة حلالا) لانه حل من العمرة قال (فاذا كان يوم التروية أحرم بالحج من المسجد) والشرط أن يحرم من الحرم أما المسجد فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا (وفعل ما يفعله الحاج المفرد) لانه مؤد للحج الا أنه يرمل

رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص ومعلوم أن التقصير عند المروة لا يكون الا في عمرة غير أن عند البخاري ومسلم قصرت أو رأيته يقصر عن رأسه فان كان الواقع الاول تعين كونها عمرة الجعرانة كما قدمناه وان كان الثاني لم يلزم وهو حجة على مالك رحمه الله (قوله وقال مالك كما وقع بصره على البيت) وعنه كما رأى بيوت مكة ولنا ما روى الترمذي عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم وقال حديث صحيح ورواه أبو داود ولفظه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر (قوله ولهذا يقطعها الحاج الخ) انما تتم هذه الملازمة لو كان الرمي هو المقصود في الحج وهو منتف بل المقصود الوقوف والطواف فالصواب في التقرير على رأينا أن يقال كما لم تقطع التلبية في الحج قبل الشروع في الافعال كذا لا تقطع في العمرة قبله فبطل قولكم بقطعها قبل الطواف وعلى رأيه بطريق الالزام أن يقال كما أنها لم تقطع في الحج الا عند الشروع في المقاصد وهو الوقوف عندك يجب في العمرة أن لا تقطع الا عند الشروع في مقاصدها وهو الطواف (قوله والمسجد ليس بلازم) بل هو أفضل ومكة أفضل من غيرها من الحرم والشرط الحرم (قوله وفعل ما يفعله الحاج المفرد) الا طواف التحية لانه في حكم أهل مكة ولا طواف

طواف القدوم ولا طواف الصدر أما طواف القدوم فلانه كما وصل الى البيت تمكن من أداء الطواف الذي هو ركن في هذا النسك فلا يشتغل بغيره بخلاف الحج فانه عند القدوم لا يتمكن من الطواف الذي هو ركن الحج فيأتي بالطواف المسنون الى ان يجيء وقت الطواف الذي هو ركن وأما طواف الصدر فكان الحسن يقول في العمرة طواف الصدر أيضا في حق من قدم معتمرا اذا أراد الرجوع الى أهله كما في الحج ولكنا نقول ان معظم الركن في العمرة الطواف وما هو معظم الركن في النسك لا يتكرر عند الصدر كالوقوف في الحج لان الشيء لا يجوز ان يكون معظم الركن في نسك وهو بعينه غير ركن في هذا النسك كذا في المبسوط (قوله في عمرة القضاء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحرم للعمرة فاتى مكة فمنعه أهل مكة فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم وقع الصلح بينه وبينهم فقضى تلك العمرة (قوله لان العمرة زيارة البيت ويتم به) أي ويتم الزيارة لوقوع بصره على البيت (قوله ولهذا يقطعه الحاج عند افتتاح الرمي) أول مناسك الحج في هذا اليوم الرمي كما أن أول مناسك المعتمر هو الطواف ثم الحاج يقطع التلبية عند افتتاح الرمي لا حين دخل موضع الرمي فكذا في العمرة يقطعها بعد الشروع في الطواف فان قيل هذا الاستدلال لا يتم عليه لانه يقطع التلبية عنده كما يقف بعرفة قبل يوم الرمي قلنا الطواف هنا كالوقوف ثمة فكما لا يقطع قبل الوقوف فكذا لا يقطع هنا قبل ان يشرع في الطواف (قوله فاذا كان يوم التروية أحرم بالحج من المسجد) هذا بيان آخر وقت الاحرام وما تقدم احرامه بالحج فهو أفضل لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه أشق على البدن فكان أفضل كذا في المبسوط (قوله وفعل ما يفعله الحاج المفرد) غير أنه لا يطوف طواف التحية لانه لما حل صار هو

غير المسجد جاز لما ذكره في الكتاب وقوله (على ما بينا) أراد به ما ذكره في آخر فصل المواقيت بقوله ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل وقوله (وفعل ما يفعله الحاج المفرد) يعني خلا أنه لا يطوف طواف التحية لانه لما حل صار هو والمكي سواء ولا تحية للمكي

(قوله ولكن ثبت بالنص على خلاف القياس) أقول فيه بحث فانه اذا كان على خلاف القياس كيف يصير مقيسا عليه

و (يرمل فى طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا أول طواف له فى الحج) وقوله (ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف) يعنى طواف القدوم (وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل فى طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه أتى بذلك مرة) ولا تكرار فيه ثم الرمل ههنا يسقط سواء رمل فى طواف التحية أو لم يرمل ولهذا سكت عن ذكره فلم يقل طاف ورمل لان الرمل انما شرع فى طواف بعده سعى ولا سعى

فى طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا أول طواف له فى الحج بخلاف المفرد لانه قد سعى مرة ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف وسعى قبل أن يروح الى منى لم يرمل فى طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه قد أتى بذلك مرة (وعليه دم التمتع) للنص الذى تلوناه (فان لم يجد صام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجع الى أهله) على الوجه الذى بيناه فى القران (فان صام ثلاثة أيام من شوال ثم اعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان سبب وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الهدى وهو فى هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز أداؤه قبل وجود سببه (وان صامها) بمكة (بعدما أحرم بالعمرة قبل أن يطوف جاز عندنا) خلافا للشافعى رحمه الله له قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام فى الحج ولنا أنه أداه بعد انعقاد سببه والمراد بالحج المذكور فى النص وقته على ما بينا (والافضل تأخيرها الى آخر وقتها وهو يوم عرفة) لما بينا فى القران (وان أراد المتمتع أن يسوق الهدى أحرم وساق هديه) وهذا أفضل لان النبى صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه ولان فيه استعدادا ومسارعة (فان كانت بدنة قلدها بمزادة أو نعل) لحديث عائشة رضى الله عنها على ما رويناه والتقليد أولى من التحليل

قدوم عليهم (قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف) أى للتحية (وسعى قبل أن يروح الى منى لم يرمل فى طواف الزيارة) سواء كان رمل فى طواف التحية أولا (ولا يسعى بعده لانه قد أتى بالسعى مرة) قيل هذا دليل على أن طواف التحية مشروع للمتمتع حتى اعتبر سعيه عقيبه اهـ ولا يخلو من شئ فان الظاهر أن المراد أنه اذا طاف ثم سعى أجزأه عن السعى لا أنه يشترط للاجزاء اعتباره طواف تحية بل المقصود أن السعى لابد أن يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا أن المتمتع بعد احرام الحج تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعى الحج ومن قيد اجزاءه بكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان (قوله فلا يجوز أداؤه قبل وجود سببه) فالشرط فيها أن يكون محرما بالعمرة فى أشهر الحج مثل ماذكرناه فى القران والى آخر ماذكرناه فيه (قوله خلافا للشافعى) فانه لا يجزئه الا بعد احرام الحج (قوله لانه أداه بعد انعقاد سببه) لا شك أن سببه التمتع

والمكى سواء ولا تحية للمكى كذا هذا (قوله بخلاف المفرد) لانه قد سعى مرة والمفرد يطوف طواف القدوم فيأتى بالرمل فيه فلا يرمل فى طواف الزيارة بخلاف المتمتع فانه لا يأتى بطواف القدوم (قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف) يريد به انه طاف طواف القدوم مع أنه لم يكن سنة فى حقه وسعى لم يرمل فى طواف الزيارة ولا يسعى بعده رمل فى طواف التحية أو لم يرمل لانه لانه لما سعى بعده فقد سقط الرمل لان الرمل انما شرع فى طواف بعده سعى ولا سعى ههنا لانه وجد مرة فلذلك سقط الرمل (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال ثم اعتمر) أى أحرم بالعمرة (قوله ولنا انه أداه بعد انعقاد سببه) فيجوز كمن أدى الزكاة قبل الحول بعد النصاب أو جرح انسانا خطأ فصام قبل الموت كفارة أو المسافر صام رمضان قبل أن يقيم وذلك لان السبب ماذكره الله تعالى وهو التمتع بالعمرة الى الحج فاصل العلة التمتع بالعمرة بالشروع فيها فى وقت الحج ووصفها الوصل بالحج وهذا لان العرب كانت ترى العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور فنسخ الاسلام ذلك بهذه الآية فكان تمتعا بالعمرة فى أشهر الحج أى ارتفاقا باباحة الشروع فيها فى وقت الحج فكان أصل موجب الشكر هو الارتفاق بشرعية العمرة فى أشهر الحج لانه لم يكن له هذا الارتفاق قبل هذا وكذلك يرتفق بالحج فجرى الوصل بالحج مجرى الوصف لاصل العلة كالنماء للنصاب فيجوز تعجيل الواجب كما يجوز هنالك فعدم الوصف منع وجوب الاداء ولم يمنع التعجيل (قوله لحديث عائشة رضى الله عنها على ما رويناه)

ههنا لانه وجد مرة وفى هذا الكلام دلالة على أن طواف التحية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه وقوله (وعليه دم التمتع) ظاهر وقوله (خلافا للشافعى) يعنى أنه يقول لا يجوز صوم ثلاثة أيام حتى يحرم بالحج لقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام فى الحج (ولنا أنه أداه بعد انعقاد سببه) وهو الاحرام بالعمرة لانه طريق يتوسل به الى التمتع وأداء المسبب بعد تحقق السبب جائز وقوله (على ما بينا) اشارة الى ماذكر فى القران أن نفس الحج لا يصلح أن يكون ظرفا وقوله (وهذا أفضل) يعنى من متمتع لم يسق الهدى وقوله (على ما رويناه) يريد به قوله قالت عائشة رضى الله عنها كنت أفتل قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله

(قوله حيث اعتبر رمله) أقول فيه بحث لمخالفته قوله آنفا سواء رمل أو لم يرمل وقوله وسعيه بحث فيه ابن الهمام مانعا وجوب كون السعى بعد طواف التحية نعم يجب كونه بعد الطواف الا أن الكلام فى طواف مقيد بكونه طواف التحية فليتأمل (قوله وسعيه فيه) أقول فيه أن السعى بعد الطواف الا أن يكون فى لان يعنى عن كما قالوا فى حصول صورة الشئ فى العقل (قال المصنف وهذا أفضل) أقول قال الاتقانى أى المتمتع الذى يسوق الهدى أفضل من المتمتع الذى لا يسوق الهدى أو معناه سوق الهدى بعد الاحرام بالتلبية أفضل من الاحرام بتقليد البدنة وسوقها بعده لبى أو لم يلب والمراد من المتمتع الذى أراد التمتع لانه قبل الاحرام لا يكون متمتعا اهـ ولا يخفى عدم ملاءمته لسياق الكلام وافضائه الى التكرار

لان له ذكرا فى الكتاب ولانه للاعلام والتجليل للزينة ويلبى ثم يقلد لانه يصير محرما بتقليد الهدى والتوجه معه على ماسبق والاولى أن يعقد الاحرام بالتلبية ويسوق الهدى وهو أفضل من أن يقودها لانه صلى الله عليه وسلم أحرم بذى الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه أبلغ فى التشهير الا اذا كانت لا تنقاد فحينئذ يقودها قال (واشعر البدنة عند أبى يوسف ومحمد) رحمهما الله (ولا يشعر عند أبى حنيفة) رحمه الله (ويكره) والاشعار هو الادماء بالجرح لغة (وصفته أن يشق سنامها) بان يطعن فى أسفل السنام (من الجانب الايمن أو الايسر) قالوا والاشبه هو الايسر لان النبى صلى الله عليه وسلم طعن فى جانب اليسار مقصودا وفى جانب الايمن اتفاقا ويلطخ سنامها بالدم اعلاما وهذا الصنع مكروه عند أبى حنيفة رحمه الله وعندهما حسن وعند الشافعى رحمه الله سنة لانه مروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم

اللغوى الذى هو الترفق لترتيبه على التمتع فى النص ومأخذ الاشتقاق علة للمرتب والعمرة فى أشهر الحج هى السبب فيه لانها التى بها يتحقق الترفق الذى كان ممنوعا فى الجاهلية وهو معنى التمتع لا أن الحج معتبر جزء السبب بناء على ارادة التمتع فى عرف الفقه لوجهين أحدهما جعل الحج غاية لهذا التمتع حيث قال فمن تمتع بالعمرة الى الحج فكان المفاد ترفق بالعمرة فى أشهر الحج ترفقا غايته الحج والا كان ذكر التمتع ذكر الحج من عامه فلم يحتج الى ذكره والثانى أنه على ذلك التقرير كان يلزم أن لا يجوز صوم الثلاثة الا بعد الفراغ كالسبعة لكنه سبحانه فصل بينهما فجعل الثلاثة فى الحج أى وقته والسبعة بعد الفراغ فعلم أنه لم يعتبر فى السبب المجوز للصوم تحقق حقيقة التمتع بالمعنى الفقهى بل الترفق بالعمرة فى أشهر الحج لكن لا مطلقا بل المقيد بكونه غايته الحج من عامه لا على اعتبار القيد جزأ من السبب أو شرطا فى ثبوت سببيته والا لزم ماذكرنا من امتناع الصوم قبل الفراغ وهو منتف فكان السبب المقيد (١) لا يشترط قيده فى السببية فاذا صام بعد احرام العمرة فى أشهر الحج ثم حج من عامه ظهر أنه صام بعد السبب وفى وقته بخلاف ما اذا لم يحج من عامه لانه لم يظهر وقوعه بعد المقيد ومثل هذا جائز اذا أمكن وقد أمكن وسببه تراخى القيد عنه فى الوجود أما السبعة فان السبب وان تحقق بعد احرام العمرة لكن لم يجئ وقتها لان الايجاب معلق بالرجوع فالصوم قبله قبل وقته وان كان بعد السبب واعلم أن مقتضى هذا عدم الجواز قبل الفراغ من العمرة لان التمتع أعنى الترفق بالعمرة لا يتحقق بمجرد الاحرام بها لكن الحكم هو الجواز بمجرد الاحرام كأنه لثبوت عدم القدرة على الخروج عن الاحرام بلا فعل وفيه اقناع الا أن يستلزم خلافه احداث قول ثالث فيتم المراد (قوله الا اذا كانت لا تنقاد) أى للسوق وفى بعض النسخ لا تنساق (قوله لان النبى صلى الله عليه وسلم طعن الخ) فلو لانها كانت تساق اليه وهو يستقبلها فيدخل من قبل رؤسها والحربة بيمينه لا محالة والطعن حينئذ الى جهة اليسار أمكن وهو طبع هذه الحركة فيقع الطعن كذلك مقصودا ثم يعطف طاعنا الى جهة يمينه وهو متكلف بخلافه الى الجهة الاولى وهذا بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أشعر من جهة اليمين واليسار وعلى أن صفته حالة الاشعار كان ماذكر فاما الاول فالذى فى مسلم عن أبى حسان عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بذى الحليفة ثم دعا ببدنه فاشعرها فى صفحة سنامها الايمن وروى البخارى الاشعار فلم يذكر فيه الايمن ولا الايسر الا أن ابن عبد البر ذكر أنه رأى فى كتاب ابن علية

أى فى فصل قبل باب القران انها قالت كنت أفتل قلائد هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله لان له ذكرا فى الكتاب) وهو قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد (قوله على ماسبق) أى فى فصل قبل باب القران (قوله والاشبه هو الايسر) لان النبى صلى الله عليه وسلم طعن فى الجانب الايسر مقصودا وذلك لان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤس فكان الرمح بيمينه لا محالة وكان يقع طعنه عادة أولا على يسار البعير الذى هو يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يعطف عن يمينه ويشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا لا قصدا اليه فصار الامر الاصلى أحق بالاعتبار فى الهدى اذا

(لان له ذكرا فى الكتاب) يريد قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد (ويلبى ثم يقلد لانه يصير محرما بالتقليد والتوجه معه على ماسبق) فى فصل قبيل القران والشروع فى الاحرام بالتلبية أولى لانه الاصل والتقليد يقوم مقامه والعمل بالاصل أولى عند الامكان لا محالة ثم السوق فى الهدى أفضل من القود لان النبى صلى الله عليه وسلم سيقت هداياه اذ أحرم بذى الحليفة بين يديه وقوله (قالوا والاشبه) يعنى الى الصواب فى الرواية (هو الايسر) وذلك أن الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤس وكان الرمح بيمينه لا محالة فكان يقع طعنه عادة أولا على يسار البعير ثم كان يعطف عن يمينه ويشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا لا لاقصد اليه فصار الامر الاصلى أحق بالاعتبار فى الهدى اذا كان

(١) قوله لا يشترط قيده فى السببية كذا فى بعض النسخ وفى بعضها لا يفيد قيده فى السببية وكلاهما صحيح اهـ من هامش الاصل

ولهما أن المقصود من التقليد أن لا يهاج اذا ورد ماء أو كلأ أو يرد اذا ضل وأنه فى الاشعار أتم لانه ألزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا أنه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا بحسنه ولابى حنيفة أنه مثلة وأنه منهى عنه ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم واشعار النبي صلى الله عليه وسلم كان لصيانة الهدى لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقيل ان أبا حنيفة كره اشعار أهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخاف منه السراية وقيل انما كره ايثاره على التقليد قال (فاذا دخل مكة طاف وسعى) وهذا العمرة على ما بينا فى متمتع لا يسوق الهدى (الا أنه لا يتحلل حتى يحرم بالحج يوم التروية) لقوله صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت

بسنده الى ابى حسان عن ابن عباس رضى الله عنهما انه عليه الصلاة والسلام أشعر بدنه من الجانب الايسر ثم سلت الدم عنها وقلدها نعلين قال ابن عبد البر هذا منكر من حديث ابن عباس بل المعروف ما رواه مسلم وغيره عنه فى الجانب الايمن وصحح ابن القطان كلامه لكن قد أسند أبو يعلى الى أبى حسان عن ابن عباس بطريق آخر أنه عليه الصلاة والسلام أشعر بدنه فى شقها الايسر ثم سلت الدم باصبعه الحديث وفى موطأ مالك عن نافع أن ابن عمر رضى الله عنهما كان اذا أهدى هديا من المدينة يقلده بنعلين ويشعره فى الشق الايسر فهذا يعارض ما فى مسلم من حديث ابن عباس اذ لم يكن أحد أشد اقتفاء لظواهر فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابن عمر فلولا علمه وقوع ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم لم يستمر عليه فوجه التوفيق حينئذ هو ما صرنا اليه من الاشعار فيهما حملا للروايتين على رؤية كل راء الاشعار من جانب وهو واجب ما أمكن وأما الثانى فلا نعلم صريحا فى وصفه كيف كان لكنه حمل على ما هو الظاهر اذ الظاهر من قاصدها الاثبات فعل فيها وهى تساق اليه ذلك والله أعلم بحلية كل حال (قوله لانه ألزم) لان القلادة قد تحل أو تنقطع فتسقط (قوله ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم) قد يقال لا تعارض فان النهى عنه كان باثر قصة العرنيين عقيب غزوة أحد ومعلوم أن الاشعار كان بعده فعلم انه اما مخصوص من نص نسخ المثلة ما كان هديا أو أنه ليس بمثلة أصلا وهو الحق اذ ليس كل جرح مثلة بل هو ما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين وسمل العيون فلا يقال لكل من جرح مثل به والاولى ما حمل عليه الطحاوى من أن أبا حنيفة انما كره اشعار أهل زمانه لانهم لا يهتدون الى احسانه وهو شق مجرد الجلد ليدمى بل يبالغون فى اللحم حتى يكثر الالم ويخاف منه السراية (قوله لان للمشركين لا يمتنعون الا به) قد يقال هذا يتم فى اشعار عام الحديبية وهو مفرد بالعمرة لا فى اشعاره هدايا حجة الوداع لان

كان واحدا (قوله ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم) لان المحرم يوجب الامتناع والاشعار سنة أو حسن فيكون المحرم أولى فان قيل الاشعار من النبي صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع فيكون فعله ناسخا لحرمة المثلة قلنا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم ما قام خطيبا الا وقد نهى فى خطبته عن المثلة وقد خطب يوم العيد فقد نهى عن المثلة فتكون باقية على حرمتها (قوله وقيل ان أبا حنيفة رحمه الله كره اشعار أهل زمانه) هذا تأويل الطحاوى قال ما كره أبو حنيفة رحمه الله أصل الاشعار فكيف يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار وانما كره اشعار أهل زمانه لانه رآهم يستقصون فى ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة لسرايته خصوصا فى حر الحجاز فرأى الصواب فى سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد فاما من وقف على ذلك بأن قطع الجلد دون اللحم فلا بأس بذلك كذا فى المبسوط وقيل انما كره ايثاره على التقليد هذا تأويل الشيخ الامام أبى منصور رحمه الله كايثار الكتابية على المسلمة (قوله فاذا دخل مكة) أى المتمتع الذى ساق الهدى (قوله لو استقبلت من أمرى ما استدبرت) كان النبي عليه السلام تمتع وساق الهدى ولما فرغ من أفعال العمرة أمر الصحابة ان يحلقوا رؤسهم ويتحللوا وهم ينتظرون ان النبي عليه السلام هل يتحلل عن العمرة أم يفتتح بافعال الحج فقال عليه السلام لو استقبلت من أمرى يعنى لو علمت فى ابتداء شروعى فى العمرة ما استدبرت أى ما علمت الآن هذا العارض يعترض لى فى هذا الوقت لما سقت الهدى وجعلت ما أتيت به عمرة وتحللت منها فاعل شأنه لا اعتراض للنبي عليه السلام فاحتاج الى التحلل قبل مجىء أوانه فقال

واحدا وقوله (ولهما أن المقصود من التقليد أن لا يهاج) أى لا ينفر ولا يطرد عن الماء والكلا (أو يرد اذا ضل وأنه فى الاشعار أتم لانه ألزم) لان القلادة قد تحل وقد يحتمل أن تسقط منها والاشعار لا يفارقها (فمن هذا الوجه يكون سنة الا أنه عارضه جهة) كونه مثلة والمثلة هى أن يصنع بالحيوان ما يصير به مثلا وقيل هى ايلام ما وجب قتله أو أبيح قتله (فقلنا بحسنه ولابى حنيفة أنه) أى الاشعار (مثلة وأنه) أى فعل المثلة (منهى عنه ولو وقع التعارض) بين كونه سنة وبين كونه مثلة (فالترجيح للمحرم) فان قيل النهى عن المثلة كان باحد والاشعار عام حجة الوداع والمتأخر ناسخ فاين التعارض أجيب بان عمران بن الحصين روى أن النبي صلى الله عليه وسلم ما قام خطيبا الا نهانا عن المثلة فكان الاشعار منسوخا فلا أقل من التعارض والترجيح للمحرم للاحتياط أو للاحتراز عن تكرار النسخ وقوله (واشعار النبي صلى الله عليه وسلم) جواب عما قال الشافعى انه مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ظاهر وقوله عليه الصلاة والسلام (لو استقبلت من أمرى ما استدبرت) أى لو علمت أولا ما علمت آخرا

(قال المصنف فمن هذا الوجه يكون سنة) أقول فيه بحث يظهر لمن علم ما السنة

لما

لما سقت الهدى وجعلتها عمرة وتحللت منها وهذا ينفى التحلل عند سوق الهدى (ويحرم بالحج يوم التروية) كما يحرم أهل مكة على ما بينا وان قدم الاحرام قبله جاز وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فهو أفضل) لما فيه من المسارعة وزيادة المشقة وهذه الافضلية فى حق من ساق الهدى وفى حق من لم يسق (وعليه دم) وهو دم المتمتع على ما بينا (واذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين) لان الحلق محلل فى الحج كالسلام فى الصلاة

المشركين كانوا[1] قد أجلوا قبل ذلك فى فتح مكة فى الثامنة ثم بعث عليا رضى الله عنه فى التاسعة يتلو عليهم سورة براءة وينادى لا يطوف بهذا البيت مشرك ولا عريان والجواب أن يراد تعرضهم للطريق حال السفر لتسامعهم بحال لسيد المسلمين (قوله وهذا ينفى التحلل عند سوق الهدى) يعنى لما كان المقصود من هذا الكلام وتقدم تخريجه اظهار التأسف على تأتى الاحلال ليشرح صدر أصحابه بموافقته لهم كما كان دأبه عليه السلام كان قوله لو استدركت ما فاتنى لما سقت الهدى وجعلتها عمرة أى مفردة لم أقرن معها الحج وتحللت يفيد أن التحلل لا يتأتى الا بما يتضمنه كلامه من افراد العمرة وعدم سوق الهدى فلو كان التحلل يجوز مع سوق الهدى لاكتفى بقوله لجعلتها عمرة وتحللت وانما احتاج الى هذا لانه لو استدل بأنه لما ساق الهدى امتنع عليه التحلل من العمرة كان معترفا بانه عليه الصلاة والسلام حج متمتعا والثابت عندنا أنه حج قارنا على ما قدمناه (قوله وهذه الافضلية) أى أفضلية تعجيل المتمتع الاحرام بالحج (قوله فقد حل من الاحرامين) فيه دليل على بقاء احرام العمرة الى الحلق وأورد عليه فى النهاية لو كان كذلك لزم القارن دمان اذا جنى قبل الحلق وقال علماؤنا اذا قتل القارن صيدا بعد الوقوف قبل الحلق لزمه قيمة واحدة ولو بقى بعد الوقوف لزمه دمان وأجاب بان احرام العمرة انتهى بالوقوف ولم يبق الا فى حق التحلل لان الله تعالى جعل الحج غاية احرام العمرة ولا وجود للمضروب له الغاية بعدها الا ضرورة وهى ما ذكرنا واذا لم يبق فى حق غير ذلك لم تقع الجناية عليه اه قال فى شرح الكنز وهذا بعيد فان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وشاة للعمرة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه وما نقله فى النهاية انما هو قول شيخ الاسلام ومن تبعه وقد صرح به عنه بخصوصه فى النهاية فى آخر فصل جزاء الصيد وأكثر عبارات الاصحاب مطلقة وهى الظاهرة اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار أنه جناية على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول فى الجماع يدل على ما قلنا بل سنذكر عن الكتب المعتبرة عن بعضهم أن فيما بعد الحلق البدنة والشاة أيضا بالجماع وعن بعضهم البدنة فقط ونبين الاولى منهما ثم ان شيخ الاسلام قيد لزوم الدم الواحد بغير الجماع وقال ان فى الجماع بعد الوقوف شاتين فلا يخلو

عليه السلام هذا القول وأنه ينفى التحلل عند سوق الهدى ولان الحلال يصير بالسوق محرما فى الابتداء فأن يبقى الاحرام به أولى (قوله فاذا حلق يوم النحر) التحلل بالحلق عند أبى حنيفة رحمه الله يتوقف بالحرم وبايام النحر وجوبا وعند محمد رحمه الله بالحرم وجوبا وبايام النحر استحبابا وعند أبى يوسف رحمه الله بهما جميعا استحبابا (قوله فقد حل من الاحرامين) أى احرام العمرة والحجة فان قيل لو كان احرام العمرة باقيا الى وقت الحلق ينبغى أن يلزم دمان فيما اذا جنى قبل الحلق وقد قال علماؤنا رحمهم الله ان القارن لو قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق فعليه قيمة واحدة ولو بقى احرام العمرة بعد الوقوف لوجب عليه قيمتان كما قبل الوقوف قلنا ان احرام العمرة انتهى بالوقوف وانما يبقى فى حق التحلل لا غير لان التحلل لا يتصور

(لما سقت الهدى) وقصة ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بان يفسخوا احرام الحج ويحرموا بالعمرة لما بلغوا مكة تحقيقا لمخالفة الكفرة وكانوا لا يفسخون ولا يحلقون ينتظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم هل يحلق أولا فاعتذر النبي عليه الصلاة والسلام وقال لو استقبلت الخ وبين فيه أن سوق الهدى منعه عن التحلل ولولا ذلك لتحلل وقوله (ويحرم بالحج) ظاهر وقوله على (ما بينا) اشارة الى ما قال وعليه دم التمتع للنص الذى تلونا يعنى قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج وقوله (واذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين) يعنى احرام العمرة واحرام الحج فان قيل التحلل منهما يقتضى قيام كل منهما عند الحلق ولو كان احرام العمرة باقيا عنده لزم القارن دمان اذا جنى بقتل الصيد قبل الحلق بعد الوقوف بعرفة وليس كذلك بل عليه دم واحد ولو كان الاحرام باقيا لزم قيمتان كما قبل الوقوف أجيب بان احرام العمرة باق للتحلل لا غير لان التحلل لا يتصور بدونه وأما بالنسبة الى ما عداه فليس بباق لان الله تعالى جعل غاية احرام العمرة الحج والمضروب له الغاية لا يبقى بعد وجودها الا ضرورة وهى بالنسبة الى التحلل لا غير واذا كان كذلك لم تقع الجناية على احرام العمرة فلا يجب لاجله شئ كاحرام المفرد بالحج بعد الحلق فانه لا يبقى فى حق سائر المحظورات ويبقى فى حق الجماع ضرورة طواف الزيارة

(قال المصنف حتى يحرم بالحج) أقول قال الاتقانى برفع الميم لا النصب لان حتى ليست غاية لفساد المعنى اه وفيه بحث لان حتى لا يفارقها معنى الغاية سواء كانت جارة أو عاطفة أو ابتدائية على ما صرحوا به والظاهر أنه منصوب ولا يلزم الفساد فان مفهوم الغاية لو سلم اعتباره فلا يعارض المنطوق وعدم جواز تحلل المحرم بالحج الى وقت معلوم معلوم مما سبق فتأمل

[1] قوله قد أجلوا كذا هو فى بعض النسخ بالجيم بعد الهمز والمعنى عليه صحيح أى خرجوا عن مكة ورسمت فى بعض النسخ بالحاء تحريفا وقوله بعده لسيد المسلمين فى بعض النسخ لسيد المرسلين وكل صحيح اه من هامش الاصل

وقوله (وليس لاهل مكة تمتع ولا قران) اعلم أن أهل مكة ومن كان داخل الميقات لا تمتع لهم ولا قران عند أبي حنيفة وأصحابه وامامهم في ذلك علي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم ولو تمتعوا جاز وأساؤا ولزمهم دم الجبر وقال الشافعي لهم التمتع والقران ولكن لادم عليهم واستدل على ذلك بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فانه باطلاقه لا يفصل بين الآفاقي وغيره فان قيل ذلك لمن لم يكن اشارة الى التمتع المفهوم من تمتع وهو يقتضي أن لا يكون لاهل حاضري المسجد الحرام تمتع أجاب الشافعي بأن ذلك اشارة الى الهدي المعلوم من قوله تعالى فما استيسر من الهدي ولاجل هذا قلت انه لادم عليهم ولنا قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ووجهه أن موضوع ذلك في كلام العرب البعيد والقرآن نزل على لسانهم وما ذكرتم من الهدي قريب لا يصلح ذلك حقيقة له والتمتع المفهوم من تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار اليه لان العمل اذا أمكن بالحقيقة لا يصار الى المجاز بالاتفاق فتكون الآية حجة عليه فان قيل فما الجواب عن استدلاله باطلاقه قلت لا اطلاق ثمة بل كلمة من عامة خصت بقوله ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام

فيتحلل به عنهما قال (وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة) خلافا للشافعي رحمه الله

من أن يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجناية عليه شيأ أولا فان أوجبت لزم شمول الوجوب والا فشمول العدم (قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران) يحتمل نفي الوجود أي ليس يوجد لهم حتى لو أحرم مكي بعمرة أو بهم ولو طاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعا ولا قارنا ويوافقه ما سيأتي في الكتاب من قوله واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لانه ألم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وذلك يبطل التمتع فافاد أن عدم الالمام شرط لصحة التمتع فينتفي لانتفائه وعن ذلك أيضا خص القران في قوله بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته وحجته ميقاتيتان قالوا خص القران لان التمتع منه لا يصح لانه ملم باهله بعد العمرة ويحتمل نفي الحل كما يقال ليس لك أن تصوم يوم النحر ولا أن تتنفل بالصلاة عند الطلوع والغروب حتى لو أن مكيا اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه أو جمع بينهما كان متمتعا أو قارنا آثما بفعله اياهما على وجه منهي عنه وهذا هو المراد بحمل ما قدمناه من اشتراط عدم الالمام للصحة على اشتراطه لوجود التمتع الذي لم يتعلق به نهي شرعا المنتهض سببا للشكر ويوافقه ما في غاية البيان ليس لاهل مكة تمتع ولا قران ومن تمتع منهم أو قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه وصح عن عمر رضي الله عنه أنه قال ليس لاهل مكة تمتع ولا قران وقال في التحفة ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساؤا وعليهم دم الجبر وسنذكر من كلام الحاكم صريحا اه ومن حكم هذا الدم أن لا يقوم الصوم مقامه حالة العسرة فاذا كان الحكم في الواقع لزوم دم الجبر لزم ثبوت الصحة لانه لا جبر الا لما وجد بوصف النقصان لا لما لم يوجد شرعا فان قيل يمكن كون الدم للاعتمار في أشهر الحج من المكي لا للتمتع منه وهذا فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية من قريب وجرت بينهم شؤن ومعتمد أهل مكة ما وقع في البدائع من قوله ولان دخول العمرة في أشهر الحج وقع رخصة لقوله تعالى الحج أشهر معلومات قيل في بعض وجوه التأويل أي للحج أشهر معلومات واللام للاختصاص فاختصت هذه الاشهر بالحج وذلك بان لا يدخل فيها غيره الا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقي ضرورة تعذر انشاء سفر للعمرة نظرا له وهذا المعنى لا يوجد في حق أهل مكة ومن بمعناهم فلم تكن العمرة مشروعة في أشهر الحج في حقهم فبقيت العمرة في أشهر الحج في حقهم معصية اه وفيه بعض اختصار والذي ذكره غير واحد خلافه وقد صرحوا في جواب الشافعي لما أجاز التمتع للمكي وقال في بعض الاوجه نسخ منع العمرة في أشهر الحج عام فيتناول المكي كغيره فقالوا أما النسخ فثابت عندنا في حق المكي أيضا حتى يعتمر في أشهر الحج ولا يكره له ذلك ولكن لا يدرك فضيلة التمتع الى آخر ما سنذكره ان شاء الله تعالى فانكار أهل مكة على هذا اعتمار المكي في أشهر الحج ان كان لمجرد العمرة فخطأ بلا شك وان كان لعلمهم بان هذا الذي اعتمر منهم ليس بحيث يتخلف عن الحج اذا خرج الناس للحج بل يحج من عامه فصحيح بناء على أنه حينئذ انكار لمتعة المكي لا لمجرد عمرته فاذا ظهر لك صريح هذا الخلاف منه في اجازة العمرة من حيث هي مجرد عمرة في أشهر الحج ومنعها وجب أن يتفرع

الا بعدم قيام الاحرام فيبقى الاحرام في حق التحلل لا غير كاحرام المفرد بالحج بعد الحلق فانه لا يبقى في حق سائر المحظورات ويبقى في حق الجماع ضرورة طواف الزيارة وانما قلنا ان احرام العمرة لا يبقى بعد الوقوف لان الله تعالى جعل الحجة غاية احرام العمرة والمضروب له الغاية لا يبقى بعد وجود الغاية الا لضرورة وهي ما ذكرنا واذا لم يبق احرام العمرة لم تقع الجناية عليه فلا يجب لاجله شئ كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله (قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران) وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده لهم القران والمتعة والحجة

(قوله ولو تمتعوا جاز وأساؤا) أقول كذا قال صاحب تحفة الفقهاء وأما الذي يدل عليه كلام المصنف في هذا الباب فبطلان تمتعهم كما لا يخفى على الناظر المتأمل

(قوله ووجهه أن موضوع ذلك في كلام العرب البعيد والقرآن نزل على لسانهم وما ذكرتم من الهدي قريب لا يصلح حقيقة له) أقول يجوز أن يكون من قبيل الم ذلك الكتاب

(قال المصنف والحجة عليه

والحجة عليه

عليه ما لو كرر المكي العمرة في أشهر الحج وحج من عامه هل يتكرر الدم عليه فعلى من صرح بحلها له وأن المنع ليس الا لتمتعه لا يتكرر عليه لان تكرره لا أثر له في ثبوت تكرر تمتعه فانما عليه دم واحد لانه تمتع مرة واحدة وعلى من منع نفس العمرة منه وأثبت أن نسخ حرمتها انما هو للآفاقي فقط ينبغي أن يتكرر الدم بتكررها والله أعلم وانما النظر بعد ذلك في أولى القولين ونظر هؤلاء الى العمومات مثل دخلت العمرة في الحج وصريح منع المكي شرعا لم يثبت الا بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وهو خاص بالجمع تمتعا فيبقى فيما وراءه على الاباحة غير أن للآخر أن يقول دليل التخصيص مما يصح تعليله ويخرج به معه وتعليل منع الجمع المتبادر منه أنه يحصل الرفق ودفع المشقة الآتية من قبل تعدد السفر أو اطالة الاقامة وذلك خاص فيبقى المنع السابق على ما كان ويختص النسخ بالآفاقي والنظر بعد ذلك مجال والله سبحانه الموفق ثم ظهر لي بعد نحو ثلاثين عاما من كتابة هذا الكتاب أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه أولا لان النسخ خاص لم يثبت اذ المنقول من قولهم العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور لا يعرف الا من كلام الجاهلية دون أنه كان في شريعة ابراهيم عليه السلام أو غيره ولم يبق الا النظر في الآية وحاصله عام مخصوص فان قوله ذلك الخ تخصيص من تمتع بالعمرة الى الحج لانه مستقل مقارن واتفقوا في تعليله بان تجويزه للآفاقي لدفع الحرج كما عرف ومنعه من المكي لعدمه ولا شك أن عدم الحرج في عدم الجمع لا يصلح علة لمنع الجمع لانه اذا لم يحرج بعدم الجمع لا يقتضي أن يتعين عليه عدمه بل انما يصلح عدم الحرج في عدم الجمع أن يجوز له كل من عدم الجمع والجمع لانه كما لم يحرج في عدم الجمع لا يحرج في الجمع فحين وجب عدم الجمع لم يكن الا لامر زائد وليس هنا سوى كونه في الجمع موقعا العمرة في أشهر الحج ثم لا شك أن منع نفس العمرة في أشهر الحج للمكي متعين على الاحتمال الاول الذي أبديناه في قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران الخ وهو أن العمرة لا تتحقق منه أصلا لانه اذا لم يتحقق منه حقيقة التمتع الشرعية لا يكون منعه من التمتع الا للعمرة فكان حاصل منع صورة التمتع اما المنع العمرة أو الحج والحج غير ممنوع منه فتعينت العمرة غير أني رجحت أنهما تتحقق ويكون مسيأ تبعا لقول صاحب التحفة لكن الاوجه خلافه لتصريح أهل المذهب من أبي حنيفة وصاحبيه في الآفاقي الذي يعتمر ثم يعود الى أهله ولم يكن ساق الهدي ثم حج من عامه بقولهم بطل تمتعه وتصريحهم بان من شرط التمتع مطلقا أن لا يلم باهله بينهما الماما صحيحا ولا وجود للمشروط قبل وجود شرطه ولا شك أنهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهي كبيع الحر ليس ببيع شرعي ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من كلام بعض المشايخ وانما لم نسلك في منع العمرة في أشهر الحج مسلك صاحب البدائع لانه بناه على أمر لم يلزم ثبوته على الخصم وهو قوله جاء في بعض الاوجه أن المراد للحج أشهر واللام للاختصاص وهذا انما للخصم منعه ويقول بل جاز كون المراد أن الحج في أشهر معلومات فيفيد أنه يفعل فيها لا في غيرها وهو لا يستلزم أن لا يفعل فيها غيره والله أعلم (قوله والحجة عليه) مدار احتجاج الشافعي على أن نسخ ترك العمرة في أشهر الحج عام في حق المكي وغيره ومعلوم شرعية الحج في حق الكل فجاز التمتع للكل وقوله تعالى وذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لا ينفيه اذ مرجع الاشارة الى الهدي لا التمتع فثبت بذلك جواز المتعة لهم وسقوط الهدي عنهم قلنا بل مرجع الاشارة التمتع لوصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا أن نفعله والتمتع لنا أن نفعله بخلاف الهدي فانه علينا فلو كان مرادا لجيء مكان اللام بعلى فقيل ذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد

ولكن لادم عليهم والاصل فيه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وذلك اشارة الى التمتع عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى الى الحكم الذي هو وجوب الهدي أو الصوم وقولنا أحق اذ لو كان كذلك لقيل على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام اذ التمتع شرع لنا لان شئنا فعلناه والا والا وأما الدم

وقوله (ولان شرعهما) دليل معقول لنا وتقريره شرع المتعة والقران لاجل الترفه (باسقاط احدى السفرتين) وهو ظاهر والترفه بذلك فى حق الآفاقى لان غيره لا يشق عليه هذا السفر لقربه حتى يترفه واعترض بوجهين أحدهما أن النص ان كان يقتضى ماذكرتم على ما زعمتم لكن تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على النفى عما عداه والثانى أن الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية من تحريمهم العمرة فى أشهر الحج والنسخ يثبت فى حق الناس كافة ورجوع الاشارة الى ماذكرتم ينافى ذلك وأجيب عن الاول بان تخصيص الشئ بالذكر كما أنه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لا يدل على ثبوته له أيضا والاصل فيه العدم فيبقى الى أن يدل الدليل على خلافه وعن الثانى بان النسخ ثابت عندنا فى حق المكى أيضا حتى لو اعتمر فى أشهر الحج جاز بلا كراهة ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الالمام قطع متعته كما قطع متعته الآفاقى اذا رجع بين النسكين الى أهله وفيه نظر لانه يستدل به على بطلان المتعة لا على عدم ادراك الفضيلة والصواب أن يقال لان متعته نقصت عن متعة الآفاقى بصيرورة (٤٣٠) دمه دم جبر وقوله (ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكى حتى لا يكون له متعة ولا قران) هذا راجع الى تفسير حاضرى المسجد الحرام فعندنا هم أهل مكة ومن كان داخل الميقات سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر أو لم يكن وعند الشافعى هم أهل مكة ومن حوالها اذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة سفر كذا فى مبسوط شيخ الاسلام وقوله (بخلاف المكى) متصل بقوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران يعنى ليس له ذلك مادام بمكة بخلاف ما (اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح) بلا كراهة

قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا فى حق الآفاقى ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكى حتى لا يكون له متعة ولا قران بخلاف المكى اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح

الحرام فان قيل شرع العمرة فى أشهر الحج عام قلنا ممنوع بل ذلك على القول الذى رددناه وعلى تقديره أيضا لا يفيد لانا نجيز للمكى العمرة فى أشهر الحج فان أريد المجموع من العمرة مع الحج من عامه وهو المعبر عنه بالتمتع بالعمرة الى الحج فى النص فهو أول المسئلة ومحل النزاع ثم ان علنا دليل التخصيص أعنى قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام بكونه ملما بأهله بين أدائهما فلم يكمل معنى الارتفاق فى حق أهل مكة بشرعهما فى أشهر الحج بخلاف الآفاقى فتقاصر عن ايجاب الشكر باراقة الدم بالنسبة الى الآفاقى فعديناه الى كل من ألم باهله بين النسكين حتى اذا اعتمر الآفاقى فى أشهر الحج ثم رجع الى أهله فأقام ثم حج من عامه لا يكون متمتعا وصار شرط التمتع المأذون فيه شرعا أن لا يلم باهله بهذا المأخذ الآن أبا حنيفة فرق بين كون العود مستحقا على الآفاقى بان كان ساق الهدى أولا فعل الالمام عند استحقاق العود شرعا كعدمه وسيأتى واذا علمت هذا فقتضاه مع ما قدمنا من الحق من أن التمتع باطلاق القرآن الكريم وألفاظ الصحابة يعم القران لانه تمتع للارتفاق بالعمرة فى أشهر الحج اشتراط عدم الالمام للقران المأذون فيه أيضا فيقتضى فى المكى اذا خرج الى الكوفة ثم عاد فاحرم بهما من الميقات فى أشهر الحج ثم فعلهما أن لا يكون القران الشرعى المستعقب الحكم المعلوم من ايجاب الدم شكرا وهو خلاف ماذكروه ومما نص عليه المصنف بقوله بخلاف المكى اذا خرج الى الكوفة الخ قالوا خص المكى بالقران لانه لا تمتع له فى مثل هذه الصورة لانه ملم بأهله بعد العمرة ولو ساق الهدى لان العود غير مستحق عليه ومقتضى الدليل ما أعلمتك بل و يقتضى أيضا بادنى تأمل

أو الصوم بعد الشروع فعلينا الاختيار لنافيه فحاضر والمسجد عندنا أهل مكة ومن كان فى الميقات سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفرة أو لم يكن وقال الشافعى رحمه الله وهم أهل مكة ومن حولها اذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة السفر كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله (قوله بخلاف المكى اذا خرج الى الكوفة وقرن) حيث يصح وانما خصه بالقران دون التمتع لانه لو اعتمر هذا المكى فى أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا بخلاف الآفاقى اذا ساق الهدى ثم ألم باهله محرما كان متمتعا لان العود هنالك مستحق عليه فيمنع ذلك

قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) أقول قال النسفى فى تفسيره اختلفوا فى المراد بحاضرى المسجد الحرام فعند أبى حنيفة رحمه الله هم أهل المواقيت وهى ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من أهل هذه المواضع أو من أهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام لانه لم يكن من المسافرين حينئذ اه وفيه بحث لانه يلزم على هذا أن يكون كل من كان بينه وبين مكة أقصر من مدة السفر من حاضرى المسجد الحرام وان كان مكانه دون الميقات كما هو مذهب الشافعى رحمه الله (قوله لكن تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على النفى عما عداه) أقول الاستدلال ليس بالمفهوم حتى يرد ماذكره بل بمنطوق قوله تعالى لمن لم يكن فان اللام الاختصاصية تدل على النفى عمن كان من حاضرى المسجد الحرام فتأمل وبعدما كتبت هذا راجعت البدائع فوجدته قد استدل على المطلوب بهذا الوجه فشكرت الله تعالى (قوله والاصل فيه العدم) أقول غير مسلم ومن أين ثبت ذلك (قوله لان الالمام قطع متعته) أقول أنت خبير بان قوله ان الالمام قطع متعته ان كان صحيحا فى نفسه يلزم بطلان المتعة ولا يصح ما قاله ولو تمتعوا جاز وأساؤا وان لم يكن صحيحا فلابد من بيان وجه عدم صحته وأنى له ذلك (قوله وفيه نظر لانه يستدل الخ) أقول لك أن تقول اضافة الفضيلة الى التمتع بيانية

لان

لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقى (واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه) لانه ألم بأهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وبذلك يبطل التمتع كذا روى عن عدة من التابعين

وجوب الدم جبرا على الآفاقى اذا عاد وألم ثم رجع و حج من عامه اذ كانوا أوجبوه على المكى اذا تمتع لارتكابه النهى وأنت علمت ان مناط نهيه وجود الالمام وهو ثابت فى الآفاقى الملم والله سبحانه وتعالى أعلم وقوله (لان عمرته وحجته ميقاتيتان فكان كالآفاقى) قالوا يشير الى أن عدم صحة التمتع منه اذا كان بمكة لاخلاله بميقات أحد النسكين لانه ان أحرم بهما من الحرم أخل بميقات العمرة أو من الحل فبميقات الحج للمكى فيكره و يلزمه الرفض ولا يخفى أن ترك الاحرام من الميقات لا يوجب عدم صحة النسك المعين ألا ترى لو أن آفاقيا جاوز الميقات ثم أحرم بهما وفعلهما أنه يكون قارنا و يلزمه دم القران مع دم الوقت كما لو جنى على احرامه بل أولى اذا تأملت على أن المانع لو كان هذا لصح قران كل مكى بطريق أن يخرج الى أدنى الحل كالتنعيم فيحرم بعمرة ثم يخطو خطوة فيدخل أرض الحرم فيحرم بالحج لكن المنع عام وسببه ليس الا الآية والقران من التمتع وقد صرح به المصنف فقال فى آخر الباب والقران منه أى من التمتع هذا ثم قيد المحبوبى قران المكى بان يخرج من الميقات الى الكوفة مثلا قبل أشهر الحج أما اذا خرج بعد دخولها فلا قران له لانه لما دخلت أشهر الحج وهو داخل المواقيت فقد صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات هكذا روى عن محمد وقد يقال انه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقا بل مادام بمكة فاذا خرج الى الآفاق التحق بأهله لما عرف أن كل من وصل الى مكان صار ملحقا باهله كالآفاقى اذا قصد بستان بنى عامر حتى جاز له دخول مكة بلا احرام وغير ذلك وأصل هذه الكلية الاجماع على أن الآفاقى اذا قدم بعمرة فى أشهر الحج الى مكة كان احرامه بالحج من الحرم وان لم يقم بمكة الا يوما واحدا فاطلاق المصنف حينئذ هو الوجه هذا وأما على ما قدمناه من البحث فلا يصح منه القران الجائز مالم ينقض وطنه بمكة للزوم اشتراط عدم الالمام فيه كالتمتع فان قرن لزمه دم كما لو قرن وهو بمكة لما علمت من أن القران من ماصدقات التمتع بالنظم القرآنى و يلزم فيه وجود أكثر أشواط العمرة فى أشهر الحج لانه التمتع بالعمرة الى الحج فى أشهر الحج ووجوب الشكر بالدم ما كان الا لفعل العمرة فيها ثم الحج فيها وهذا فى القران كما هو فى التمتع وما عن محمد فيمن أحرم بهما وطاف لعمرته فى رمضان أنه قارن ولا دم عليه مراده به القارن بالمعنى اللغوى اذ لا شك فى أنه قرن أى جمع ألا ترى أنه نفى لازم القران بالمعنى الشرعى المأذون فيه وهو لزوم الدم ونفى اللازم الشرعى نفى الملزوم الشرعى والحاصل أن النسك المستعقب للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان فى الجاهلية وذلك بفعل العمرة فى أشهر الحج فان كان مع الجمع فى الاحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفى وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآنى وعرف الصحابة وهو فى الحقيقة اطلاق اللغة لحصول الرفق بهذا النسخ هذا كله على أصول المذهب وأما ما أعتقده مقتضى الدليل فسأذكره من قريب ان شاء الله تعالى (قوله واذا عاد) الحاصل أن عود الآفاقى الفاعل للعمرة فى أشهر الحج الى أهله ثم رجوعه وحجه من عامه ان كان لم يسق الهدى بطل تمتعه باتفاق علمائنا وان كان ساق الهدى فكذلك عند محمد وقال أبو حنيفة وأبو

صحة المامه باهله وأما فى المكى هذا العود غير مستحق عليه وان ساق الهدى فكان المامه باهله صحيحا فلذلك لم يكن متمتعا كذا فى المبسوط وذكر الامام المحبوبى فى الجامع الصغير ان هذا المكى الذى خرج الى الكوفة وقرن انما يصح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فاما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات فاما اذا دخل أشهر الحج وهو بالكوفة فهو غير ممنوع من القران لانه فى هذه الحالة بمنزلة الكوفى كذا روى عن محمد رحمه الله (قوله كذا روى عن عدة من الصحابة والتابعين) و روى عن ابن عمر وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس وابراهيم رضى الله عنهم

(لان عمرته وحجته ميقاتيتا فصار بمنزلة الآفاقى) قال المحبوبى هذا اذا خرج الى الكوفة قبل اشهر الحج وأما اذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات وانما خص القران بالذكر لانه اذا خرج المكى الى الكوفة واعتمر لا يكون متمتعا على ما نذكره قوله (واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه) باتفاق أصحابنا (لانه ألم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا) وقد تقدم تفسيره (وبذلك يبطل التمتع كذا روى عن) ابن عباس و(عدة من التابعين) وهذا لان حد التمتع ليس بصادق عليه حيث أنشأ لكل نسك سفرا من أهله والتمتع من يترفق باداء النسكين فى سفرة واحدة

(واذاساق الهدى فالمامه لايكون صحيحا) على ماذكره فى الكتاب وهو واضح وقوله (بخلاف المكى) متصل بقوله واذاساق الهدى فالمامه لايكون صحيحا يعنى الآفاقى اذا فعل ذلك لا يكون المامه صحيحا بخلاف المكى (اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لان العود هنالك غير مستحق عليه) لان المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بموجود لكونه فى الحرم أو فى مكة فلا يتصور العود واذاساق الهدى لا يكون متمتعا فلأن لا يكون اذا لم يسق كان أولى وقوله (ومن أحرم بعمرة قبل أشهر الحج) فيه ثلاثة مذاهب ذهب الشافعى الى أنه اذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لايكون متمتعا وان أدى الاعمال فيها وقال مالك هو متمتع وان لم يؤد فيها اذا كان التحلل عن احرام العمرة فيها وقلنا ان أدى أربعة أشواط فيها كان متمتعا والا فلا وجه قول الشافعى أنه لم يجمع بين النسكين فى أشهر الحج لتقدم ركن العمرة عليها وهو الاحرام ووجه قول مالك أن الجمع بينهما موجود باعتبار الاتمام وهو التحلل فيها ولنا ما ذكر فى الكتاب أن الاحرام شرط فجاز تقديمه كتقديم الطهارة على وقت الصلاة والاعتبار بأداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم الكل قيل اذا لم يعارضه نص فان ثلاث ركعات من الظهر ليس لها حكم الكل لمعارضة النص الناطق برباعية الظهر قوله (فان طاف لعمرته قبل أشهر الحج)

واذاساق الهدى فالمامه لايكون صحيحا ولا يبطل تمتعه عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله يبطل لانه أداهما بسفرتين ولهما أن العود مستحق عليه مادام على نية التمتع لان السوق يمنعه من التحلل فلم يصح المامه بخلاف المكى اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لان العود هنالك غير مستحق عليه فصح المامه باهله (ومن أحرم بعمرة قبل أشهر الحج فطاف لها أقل من أربعة أشواط ثم دخلت أشهر الحج فتممها وأحرم بالحج كان متمتعا) لان الاحرام عندنا شرط فيصح تقديمه على أشهر الحج وانما يعتبر أداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم الكل (وان طاف لعمرته قبل أشهر الحج أربعة أشواط فصاعدا ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا) لانه أدى الاكثر قبل أشهر الحج وهذا لانه صار بحال لا يفسد نسكه بالجماع فصار كما اذا تحلل منها قبل أشهر الحج

يوسف لا يبطل الحاقا للعود بالعدم بسبب استحقاق الرجوع شرعا اذا كان على عزم المتعة والتقييد بعزم المتعة لنفى استحقاق العود شرعا عند عدمه فانه لو بدا له بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا ثم استدل المصنف عليه بقول التابعين وقول من نعلمه قاله منهم مطلق والظاهر أنهم أيضا أخذوه من قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام اذ لا سنة ثابتة فى ذلك من روايتهم روى الطحاوى عن سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد والنخعى أن المتمتع اذا رجع بعد العمرة بطل تمتعه وكذا ذكر الرازى فى كتاب أحكام القرآن والذى يظهر من مقتضى الدليل أن لا تمتع لاهل مكة ولا قران وأن رجوع الآفاقى الى أهله ثم عوده وحجه من عامه لا يبطل تمتعه مطلقا وهذا لان الله تعالى قيد جواز التمتع بعدم الالمام بالاهل القاطنين بالمسجد الحرام أى مكة ومن ألحق بأهلها بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام فأفاد مانعية الالمام عن التمتع وعليته لعدم الجواز بقيد كونه فى مكة فتعديه المنع بتعدية الالمام الى ما بغير حاضرى المسجد الحرام من الاهل تبتنى على الغاء قيد الكون بالمسجد الحرام واعتبار المؤثر مطلق الالمام وصحته تتوقف على عقلية عدم دخول القيد فى التأثير وكونه طرديا والواقع خلافه للعلم بأن حصول الرفق التام بشرعية العمرة فى أشهر الحج المنتهض مؤثرا فى ايجاب الشكر اذا حج فى تلك الاشهر التى اعتمر فيها انما هو للآفاقى لا لحاضرى المسجد الحرام القاطنين فيه لانهم لا يلحقهم من المشقة نحو ما يلحق الآفاقى بمنع العمرة فى أشهر الحج بخلاف الآفاقى فكان فائدة شرعية العمرة فيها فى حق الآفاقى هو الظاهر فناسب أن يخص هو بشرعية التمتع فكان قيد حضور الاهل فى الحرم ظاهر الاعتبار فى المنع من التمتع فلا يجوز الغاؤه والله سبحانه أعلم

(قوله ومن أحرم بعمرة قبل أشهر الحج) ههنا مذاهب ثلاثة فعندنا تقديم الاحرام على أشهر الحج غير مانع لصحة التمتع بعد ان أتى بافعال العمرة بأكثرها فى أشهر الحج وعند مالك رحمه الله تقديم أفعال العمرة على أشهر الحج أيضا لا يمنع صحة التمتع بعد ان كان التحلل من احرام العمرة فى أشهر الحج وعند الشافعى رحمه الله اذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لم يكن متمتعا وان كان أداء أعمال العمرة فى أشهر الحج فعنده المعتبر وقت الاحرام بالعمرة وعند مالك رحمه الله وقت التحلل من الاحرام ونحن نقول ان كان أداء الاعمال قبل أشهر الحج لم يكن متمتعا لان احرامه فى غير أشهر الحج صار بحيث لا يفسد بالجماع فهو كما لو تحلل منه وان لم يأت بالاعمال حتى دخل أشهر الحج فاحرامه للعمرة فى أشهر الحج بحيث يفسد بالجماع فصار كما لو أحرم بها فى أشهر الحج لانه مترفق باداء النسكين فى أشهر الحج

ظاهر مما ذكرناه قوله (وهذا) اشارة الى أنه لم يكن متمتعا وأراد بالنسك العمرة ومعناه ان نسك العمرة يفسد اذا جامع بعد ما طاف ثلاثة أشواط ولم يفسد بعد ما طاف أربعة أشواط فان طاف أربعة أشواط قبل أشهر الحج صار بحيث لا يفسد نسكه بالجماع فصار كانه تحلل قبل أشهر الحج ولو تحلل قبلها لم يكن متمتعا فكذا هذا وعلى هذا يكون هذا المذكور حجة على مالك لانه يعتبر الاتمام وهذا فى حكم الاتمام ومالك

فى حق عدم الفساد فكذا فى حق كونه غير متمتع (ولان الترفق) انما يكون (باداء الافعال والمتمتع هو المترفق باداء النسكين فى سفرة واحدة فى أشهر الحج) فلا بد أن توجد الافعال كلها أو أكثرها فيه حتى يكون متمتعا والجواب عن الشافعى يفهم من هذا لان الاحرام ليس من أفعال العمرة بل هو من الشروط (قال وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة) لما ذكر أن المتمتع هو الذى يترفق باداء النسكين فى سفرة واحدة فى أشهر الحج احتاج الى أن يبين الاشهر فقال أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة فان قلت هل للمتمتع اختصاص بذلك أو القارن أيضا لابد له أن يجمع بين النسكين فى أشهر الحج قلت قال صاحب النهاية وجدت رواية فى المحيط أنه لا يشترط لصحة القران ذلك قال فى المنتقى رجل جمع بين حجة وعمرة أى أحرم ثم قدم مكة وطاف لعمرته فى شهر رمضان كان قارنا ولكن لا هدى عليه قوله (كذا روى عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير) انما فصل عبد الله بن الزبير عن العبادلة وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس لانه ما كان يفهم فى عرفهم من اطلاق العبادلة الا هؤلاء الثلاثة وأما فى عرف المحدثين فالعبادلة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن الزبير وليس عبد الله بن مسعود منهم لانه كان تقدم موته (ولان الحج يفوت بمضى عشر ذى الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات) وفى هذا اشارة الى نفى قول مالك ان وقت الحج جميع الاشهر الثلاثة وهو مروى عن عروة بن الزبير استدلالا بقوله تعالى الحج أشهر معلومات وأقل الجمع المتفق عليه ثلاثة وفائدة ذلك انما تظهر فى حق جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر ذى الحجة فان قلت الحج يفوت بمضى عشر ليال وتسعة أيام فلا يكون اليوم العاشر وهو يوم النحر من وقت الحج قلت هو متمسك أبى يوسف فى غير ظاهر الرواية ولكنا نقول فوات الحج بطلوع الفجر من يوم النحر لان الوقوف وهو الركن الاعظم موقت بوقت مخصوص يفوت بفواته لا لانه خرج وقت الحج ألا ترى أن طواف الزيارة مخصوص بيوم النحر لا يجوز قبله وهو ركن والركن لا يجوز أن يكون فى غير وقته ولقائل أن يقول ان اعتبرتم الفوات يلزم أن لا يكون يوم النحر من وقت الحج وان اعتبرتم أداء الاركان وجب أن يكون اليوم الثانى والثالث من وقت الحج لان طواف الزيارة يجوز فيهما وحينئذ جاز أن يكون ذو الحجة الى آخره من وقت الحج كما قال مالك والحق أن يقال المعول فى ذلك ما نقل عن العبادلة وغيرهم من الصحابة والتابعين أن أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة وفيه نظر لان المنقول عنهم وعشر من ذى الحجة بالتذكير وهو الليالى فلا يكون حجة فى دخول يوم النحر فى وقت الحج والجواب أن ذكر أحد العددين من الليالى والايام بلفظ الجمع يقتضى دخول ما بازائه من العدد الآخر كما تقدم فى الاعتكاف فان قيل سلمنا ذلك لكن ما وجه دخول شوال وذى القعدة فى وقته وأداء الحج لا يصح فيهما أجيب بأن بعض أفعاله يصح فيهما ألا ترى أن الآفاقى اذا قدم مكة فى شوال وطاف طواف القدوم وسعى بعده فان هذا السعى يكون السعى الواجب فى الحج فانه لا يجب الا مرة واحدة ولو فعل ذلك فى رمضان لم يجزه عن السعى الواجب فى الحج وقوله (وهذا) أى ما روى عن العبادلة وما ذكرنا من المعقول (يدل على أن المراد من قوله تعالى الحج أشهر معلومات شهران وبعض الشهر الثالث لا كله) ولم يذكر كيفية الدلالة على ذلك ومن الشارحين من قال لفظ أشهر عام فيجوز أن يراد منه بعض وليس بشئ لان ما ينتهى اليه الخصوص اذا كان العام جمعا الثلاثة ولان الخصوص انما يكون باخراج بعض أفراد العام لا باخراج بعض كل فرد ومنهم من قال اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان المراد بالجمع التثنية ورد بأن ذلك عند عدم

ومالك رحمه الله يعتبر الاتمام فى أشهر الحج والحجة عليه ما ذكرنا ولان الترفق باداء الافعال والمتمتع المترفق بأداء النسكين فى سفرة واحدة فى أشهر الحج قال (وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة) كذا روى عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير رضى الله تعالى عنهم أجمعين ولان الحج يفوت بمضى عشر ذى الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات وهذا يدل على أن المراد من قوله تعالى الحج أشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كله

(قوله ومالك يعتبر الاتمام فى أشهر الحج) أى فى كونه متمتعا اذا حج من عامه فالمذاهب ثلاثة مذهبنا يصير متمتعا اذا أدى اكثر أفعال العمرة فى أشهر الحج وان أحرم بها قبلها ومذهب مالك اذا أتمها فيها وان فعل الاكثر خارجها ومذهب الشافعى لا يصير متمتعا حتى يحرم بالعمرة فى أشهر الحج وهو بناء على أن الاحرام ركن وعندنا هو شرط فلا يكون من مسمى العمرة هذا وهل يشترط فى القران أيضا أن يفعل أكثر أشواط العمرة فى أشهر الحج ذكر فى المحيط أنه لا يشترط وكأنه مستند فى ذلك الى ما قدمناه عن محمد رحمه الله فيمن أحرم بهما ثم قدم مكة وطاف لعمرته فى رمضان أنه قارن ولا هدى عليه وتقدم أنه غير مستلزم لذلك وأن الحق اشتراط فعل أكثر العمرة فى أشهر الحج لما قدمناه (قوله كذا روى عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير) العبادلة فى عرف أصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم وفى

(قوله والحجة عليه ما ذكرنا) هو قوله وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم الكل (قوله وأشهر الحج

(قال المصنف ولان الحج يفوت بمضى عشر ذى الحجة) أقول فيه بحث لان طواف الافاضة يجوز فى الحادى عشر والثانى عشر على ما سبق (قوله ولم يذكر كيفية الدلالة على ذلك) أقول أى كيفية دلالة لفظ الاشهر على شهرين وبعض الثالث لا كيفية دلالة ما روى عن العبادلة وما ذكره

الالباس كما فى هــذا المثال ومانحن فيه ملبس وأقول هو من باب ذكر الكل وارادة الجزء فان قلت فيكون مجازا فلا بدله من قرينة قلت سـياق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم الحج فى أشهر والظرف لا يستلزم الاستغراق فكان البعض مرادا وعينما روى عن العبادلة وغيرهم وقوله (فان قدم الاحرام عليها) أى على أشـهر الحج (جاز احرامه) عندنا (وانعقد حجا خلافا للشافعى فان عنده يصير محرما بالعمرة لانه ركن عنده) (٤٣٤) فلا يتحقق قبل أوانه فان قيل المذكور فى الكتاب يدل على أنه لا يقع عن الحج والمدعى

(فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز احرامه وانعقد حجا) خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده يصير محرما بالعمرة لانه ركن عنده وهو شرط عندنا فاشبه الطهارة فى جواز التقديم على الوقت ولان الاحرام تحريم أشياء وايجاب أشياء وذلك يصح فى كل زمان فصار كالتقديم على المكان قال (واذا قدم الكوفى بعمرة فى أشهر الحج وفرغ

عرف غـيرهم أربعة أخرجوا ابن مسـعود وأدخلوا ابن عمر و بن العاص وابن الزبير قاله أحمد بن حنبل وغـيره وغلطوا اصاحب الصحاح اذ أدخل ابن مسـعود وأخرج ابن عمر و بن العاص قيل لان ابن مسعود تقـدمت وفاته وهؤلاء عاشوا حـتى احتيج الى علمهم ولا يخفى أن سبب غلبة لفظ العبادلة فى بعض من سمى بعبـد الله من الصحابة دون غـيرهم مع أنهـم نحو مائتى رجل ليس الا لما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود أعلمهـم ولفظ عبد الله اذا أطلق عنـد المحدثين انصرف اليه فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة أولى من الباقين ولو سلم أنه لا غلبة فى اعتباره جزء المسمى فلا مشاحة فى وضع الالفاظ ثم حديث ابن عمر أخرجه الحاكم وصححه وعلقه البخارى وحديث ابن عباس أخرجه الدارقطنى وكذا أخرجه أيضا عن ابن مسعود وأخرجـه ابن أبى شيبة أيضا وحـديث ابن الزبير أخرجـه الدارقطنى عنـه قال أشهر الحج شوال وذو القـعدة وذو الحجة ان هذه الاشهر ليست أشهر العمرة انما هى للحج وان كان عمل الحج قد انقضى بانقضاء أيام منى وعن أبى يوسف أنه أخرج يوم النحر عنها فهى شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذى الحجة واستبعد باستبعاد أن يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وفائدة كونه من أشهر الحج تظهر فيما لو قدم المحرم بالحج يوم النحر فطاف للقدوم وسعى و بقى على احرامـه الى قابل فانه لا سعى عليه عقيب طواف الزيارة لوقوع ذلك السعى معتدا به وأيضا لا يكره الاحرام بالحج فيه مع أنه يكره الاحرام بالحج فى غير أشهر الحج وأيضا لو أحرم بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها ثم أحرم من يومـه ذلك بالحج و بقى محرما الى قابل فحج كان متمتعا وهذا يعكر على ما تقدم و يوجب أن يوضع مكان قولهم و حج من عامه ذلك فى تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك (قوله فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز) لكنه يكره فقيل لانه يشبه الشرط لعدم اتصال الافعال والركن

شوال وذو القـعدة وعشر من ذى الحجـة) وقال مالك رحمـه الله جميع ذى الحجـة من أشهر الحج أيضا وهو مروى عن عروة بن الزبير لظاهر قوله تعالى الحج أشـهر معلومات أى وقت الحج وفائدة مذهبـه انما تظهر فى جواز تاخـير طواف الزيارة فان قلت فكيف كان الشـهران وبعض الثالث أشـهرا فلت اسم الجمع يشـترك فيه ما وراء الواحـد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقيل نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سـنة كذا أو على عهد فلان ولعل العهـد عشرون سنة أو أكثر وانما رآه فى ساعة منها كذا فى الكشاف (قوله فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز احرامه وانعـقد حجا خلافا للشافعى رحمة الله تعالى عليـه فان عنده يصير محرما بالعمرة) لان الوقت وقت العمرة ألا ترى أنه لو فات حجه بمضى الوقت يبقى احرامه للعمرة فكذلك اذا حصل ابتداء احرامه فى غير أشهر الحج وهو شرط عندنا بدليل أنه يبقى مسـتداما الى الفراغ منه وهذا حد شرط العبادة لا حد ركن العبادة وصار كالتقديم على المكان فانه لو أحرم من دويرة أهله صح وانما يكره الاحرام قبل أشهر الحج لانه لا يامن من مواقعة المحظورات اذا طال مكثـه فى الاحرام (قوله واذا قدم الكوفى بعمرة فى أشهر الحج الى آخره) اعلم بان جنس هذه المسئلة على أربعة أوجه الاول اذا قام بمكة بعـد

وقوعه احراما للعمرة فالجواب أن الاحرام اذا وجـد ولم يصلح أن يكون للحج ينصرف الى ما يصلح له حذرا عن الالغاء كمن نوى صوم القضاء من النهار فانه يكون شارعا فى النفل (وهو شرط عندنا فاشبه الطهارة فى جواز التقديم على الوقت) فان قيـل لو كان شرطا لما كره قبل أشهر الحج لكنه مكروه أجيب بان الكراهة ليست للتقديم على الوقت بل لئلا يقع فى المحظـور بطول الزمان وقوله (ولان الاحرام تحريم أشياء) أى يستلزمه كتحريم قتل الصيد ولبس المخيط وحلق الرأس ونحو ذلك (وايجاب أشياء) كالسعى والرمى وأمثالهما (وذلك يصح فى كل زمان فصار كالتقديم على المكان) يعنى الميقات لا يقال هذا كله تعليل فى مقابلة النص وهو ما روى أنه صـلى الله عليه وسلم قال المهل بالحج فى غير أشهر الحج مهل بالعمرة وفى ذلك دلالة على أنه ليس بشرط حيث لم يصح تقديمه لانا نقول هـذا الحديث شاذ جدا فلا يعتمد على مثله قال (واذا قـدم الكوفى بعمرة) هذه المسئلة على أربعة أوجه الاول هو ما ذكره فى الكتاب منها

المعقول (قوله والظرف لا يستلزم الاستغراق) أقول الاصوب أن يقال لا يجامع الاستغراق (قوله فكان البعض مرادا الخ) أقول فيه بحث ان (قال المصنف فان قدم الاحرام عليها جاز احرامه) أقول ومن تقرير الدليل يظهر وجه التفريع فانه شرط منفصل يتقدم على الحج لانه يكون يوم عرفة وما بعده فيجوز التقديم على وقته أيضا وهذا ليس كالتحريمة فانه شرط متصل (قوله فان قيل المذكور الخ) أقول يعنى قوله لانه ركن

بقوله (ثم اتخذ مكة دارا) يعنى أقام بها بعد ما فرغ من العـمرة وحلق ثم حج من عامه ذلك وهو فى هذا الوجه متمتع والثانى ما ذكره ثانيا بقوله (أو البصرة دارا وحج من عامه ذلك) وقال هو متمتع وهو ينصرف الى الوجهين جميعا وهو رواية الجامع الصغير ولم يذكر فيه خلافا والثالث هو أن يخرج من مكة ولا يتجاوز الميقات حتى يحج من عامـه ذلك وفيـه أيضا متمتع ولم يذكره لان حكمه يعلم من الوجه الاول والرابع هو أن يخرج من مكة و يتجاوز الميقات وعاد الى أهـله ثم حج من عامه ذلك وفى هذا الوجه ليس بمتمتع لانه ألم باهـله الماما صحيحا ومثله لا يكون متمتعا ولم يذكره لكونه معلوما مما تقدم وقوله (أما الاول) أى الوجه الاول وانما صار فيه متمتعا (لانه ترفق بنسكين فى سفر واحد فى أشهر الحج) من غير أن يلم باهله الماما صحيحا ومثله متمتع (وأما الثانى فقيل هو بالاتفاق) ذكر الجصاص أنه لا يكون متمتعا على قول الكل ذكره فى المحيط وقول المصنف ملبس لانه قال فقيل هو بالاتفاق وهو يحتمل أن يكون فى كونه متمتعا وفى كونه لا يكون متمتعا والثانى هو المراد على ما ذكره الجصاص وروى الحاكم الشهيد عن أبى عصمة سعد بن معاذ أن ما ذكر فى الكتاب يعنى الجامع الصـغير قول أبى حنيفة وعلى قولهما لا يكون متمتعا وهكذا ذكر الطحاوى لان المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية وهذا ليس كذلك لان نسكيه ميقاتيان لانه بعد ما جاوز الميقات حلالا وعاد يلزمه الاحرام من الميقات فكان كالملم باهله ولابى حنيفة أن السفرة الاولى (٤٣٥) قائمة ما لم يعد الى أهله فكان بمنزلة من لم

منها وحلق أو قصر ثم اتخـذ مكة أو البصرة دارا وحج من عامه ذلك فهو متمتع) أما الاول فلانه ترفق بنسكين فى سفر واحـد فى أشهر الحج وأما الثانى فقيل هو بالاتفاق وقيل هو قول أبى حنيفة رحمه الله وعندهما لا يكون متمتعا لان المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه هذان ميقاتيان وله أن السفرة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيها فوجب دم التمتع (فان قدم بعمرة فافسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر فى أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعا عند أبى حنيفة) رحمه الله (وقالا هو متمتع)

ولذا اذا أعتق العبد بعـد ما أحرم لا يتمكن من أن يخرج بذلك الاحرام عن الفرض فالجواز للشـبه الاول والكراهة للثانى وقيل هو شرط والكراهة للطول المفضى الى الوقوع فى محظوره (قوله أما الاول) وهو ما اذا اتخذ مكة دارا حتى صار متمتعا بالاتفاق (وأما الثانى) وهو ما اذا اتخذ البصرة دارا (فقيل هو بالاتفاق) كالاول قاله الجصاص لانه ذكره فى الجامع الصغير من غير خلاف (وقيل هو قول أبى حنيفة) وفى قولهما

ما فرغ من العمرة فحلق ثم حج من عامه ذلك وفى هذا الوجـه هو متمتع والوجه الثانى اذا خرج من مكة ولكن لم يجاوز الميقات أو جاوز ولكن لم يتخذه موضعا دارا بان لم ينو الاقامة فيه خمسة عشر يوما حتى حج من عامه ذلك وفى هذا الوجه متمتع أيضا والثالث اذا خرج من المواقيت وعاد الى أهله ثم حج من عامه ذلك وفى هذا الوجه ليس بمتمتع والرابع اذا خرج من الميقات فاتى البصرة فاتخذها دارا ثم حج من عامه ذلك قال فى الكتاب أى فى الجامع الصغير هو متمتع ولم يذكر فيه خلافا وروى الحاكم الشهيد عن أبى عصمة سعد بن معاذ رضى الله عنهم أن ما ذكر فى الكتاب قول أبى حنيفـة رحمه الله وعلى قولهما لا يكون متمتعا هكذا ذكر الطحاوى وذكر الجصاص رحمه الله أنه لا يكون متمتعا على قول الكل كذا فى المحيط والخلاف فيما اذا اتخذ البصرة دارا بان ينوى الاقامة بها خمسـة عشر يوما اذ لو لم ينو الاقامة بها خمسـة عشر يوما ثم حج من عامه ذلك يكون متمتعا اتفاقا كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله تعالى (قوله وان قدم بعمرة) أى باحرام عمرة فافسـدها

يخرج من الميقات حتى عاد وحج والحاصـل أن الاصل عنده أنه ما لم يصل الى أهله فهو بمنزلة من لم يجاوز الميقات وعندهما أن من خرج من الميقات بمنزلة من وصل الى أهله وانما قال فوجب دم التمتع ولم يقل فهو متمتع لان فائدة الخلاف تظهر فى حق وجوب الدم فقال وجب دم التـمتع وهو دم قربة لكونه دم شكر ولهذا حل له التناول منـه فصار الى ايجابه باعتبار هذه الشبهة احتياطا وقوله (فان قدم بعـمرة) أى باحرام عمرة (فافسدها) بان جامع امرأته قبل أعمـال العمرة (وفرغ منها) يعنى مضى (وقصر) وتحلل (ثم اتخـذ البصرة

دارا ثم اعتمر فى أشهر الحج) أى قضى العمرة التى أفسدها (وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند أبى حنيفة) يعنى اذا كان خروجه الى البصرة فى أشـهر الحج وأما اذا خرج قبل أشـهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بلا خـلاف كذا فى النهاية ناقلا عن مبسوط شيخ

عنده (قوله وقول المصنف ملبس لانه الخ) أقول لا باس فيه لظهور أن مراد المصـنف هو الاول والاتفاق الذى ذكره الجصاص فى كونه متمتعا قال الامام فخر الاسـلام فى شرح الجامع الصـغير محمد عن يعقوب عن أبى حنيفة رحمه الله فى كوفى أتى بعمرة فى أشهر الحج فطاف لها وسعى بين الصـفا والمروة ثم حلق أو قصر ثم اتخـذ مكة دارا أو أتى البصرة فاتخـذها دارا ثم حج من عامه قال هو متمتع وذكر الطحاوى فى هذه المسـئلة أن عند أبى يوسف ومحمد لا يصـير متمتعا قال الجصاص وهـذا سهو والصواب أنه بلا خلاف كما ذكر فى الكتاب وفى شرح الامام قاضيخان للجامع الصـغير وأما الوجه الثالث اذا اعتمر فى أشهر الحج ثم رجع الى غـير بلده الى البصرة أو الى الطائف ونحو ذلك ثم حج من عامـه ذلك فهو متمتع وذكر الطحاوى أن هـذا قول أبى حنيفة رحمه الله أما على قول أبى يوسف ومحـمد لا يكون متمتعا وذكر الجصاص أن المذكور فى الكتاب قول الكل لا خلاف لهـما فيه وهكذا فى شرح الصدر الشهيد نعم ذكر فى المحيط على ما نقله الشارح الا أن المصنف اختار قول شراح الجامع الصغير فلا وجه للاعتراض عليه بان قوله ملبس فتبصر والله الموفق

لانه انشاء سفر وقد ترفق فيه بنسكين وله أنه باق على سفره مالم يرجع الى وطنه (فان كان رجع الى أهله ثم اعتمر فى أشهر الحج وحج من عامه يكون متمتعا فى قولهم جميعا) لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول وقد اجتمع له نسكان صحيحان فيه ولو بقى بمكة ولم يخرج الى البصرة حتى اعتمر فى أشهر الحج وحج من عامه لا يكون متمتعا بالاتفاق لان عمرته مكية والسفر الاول انتهى بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مكة (ومن اعتمر فى أشهر الحج وحج من عامه فايهما أفسد مضى فيه) لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال (وسقط دم المتعة) لانه لم يترفق باداء نسكين صحيحين فى سفرة واحدة (واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم يجزها عن المتعة) لانها أتت بغير الواجب وكذا الجواب فى الرجل (واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت وأحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر)

لا يكون متمتعا قاله الطحاوى والمسئلة التى تاتى بعد هذه وهى ما اذا أفسد العمرة ترجح قول الطحاوى ومبنى الخلاف فيها على أن سفره الاول انتقض بقصد البصرة والنزول بها ونحوها كالطائف وغيره مما هو خارج المواقيت أولا فعندهما نعم فلا يكون متمتعا فى الاولى لانه لم يترفق بالنسكين فى سفرة ويكون متمتعا فى الثانية وهى ما اذا أفسد العمرة ثم اتخذ البصرة دارا ثم قدم بعمرة قضاء وحج من عامه لان ذلك السفر انتهى بالفاسدة وهذا سفر آخر حصل فيه نسكين صحيحين وعنده لا فيكون متمتعا فى الاولى لحصولهما صحيحين فى سفرة ولا يكون متمتعا فى الثانية لانه لم يحصلهما صحيحين فى السفرة الواحدة وتقييدهم بكونه اتخذ البصرة ونحوها دارا اتفاقى بل لا فرق بين أن يتخذها دارا أولا صرح به فى البدائع فقال فاما اذا عاد الى غير أهله بان خرج من الميقات ولحق بموضع لاهله القران والتمتع كالبصرة مثلا واتخذ هنالك دارا أولم يتخذ توطن بها أو لم يتوطن الخ واذا رجعت الى ما سمعت من قريب من أن من وصل الى مكان كان حكمه حكم أهله اذا كان قصده اليه زال الريب * (فروع) * لو عاد الى أهله بعد ما طاف لعمرته قبل أن يحلق ثم حج من عامه فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند أبى يوسف رحمه الله ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا فى البدائع وذكر بعده بنحو ورقتين فيمن اعتمر فى أشهر الحج فقال وان رجع الى أهله بعد ما طاف أكثر طواف العمرة أو كله ولم يحل وألم باهله محرما ثم عاد وأتم عمرته وحج من عامه فهو متمتع فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف خلافا لمحمد له أنه أدى العمرة بسفرتين وأكثرها حصل فى السفر الاول وهذا يمنع التمتع ولهما أن الماممه لم يصح بدليل أنه يباح له العود بذلك الاحرام لا باحرام جديد فصار كانه أقام بمكة ولو عاد بعد ما طاف ثلاثة أشواط ثم رجع فاتمها وحج من عامه كان متمتعا ولو أفسد العمرة ومضى فيها حتى أتمها ثم رجع الى أهله ثم عاد وقضاها وحج من عامه فهو متمتع لانه لما لحق باهله صار من أهل التمتع وقد أتى به ولو أنه لما فرغ من الفاسدة لم يخرج أو لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وحج لا يكون متمتعا لانه حينئذ كواحد من أهل مكة حتى لو حج من عامه كان مسيأ وعليه لاساءته دم ولو خرج بعد اتمام الفاسدة الى خارج المواقيت كالطائف ونحوه مما لاهله المتعة ثم رجع فقضى عمرته الفاسدة وحج من عامه فهو على الخلاف عنده ليس بمتمتع لانه على سفره الاول فكانه لم يخرج من مكة حين فرغ من الفاسدة لزمه أن يقضيها من مكة لانه من أهل مكة فلما خرج ثم أحرم بها فقضاها صار ملما باهله كما فرغ فيبطل تمتعه كالمكى اذا خرج ثم عاد فاعتمر ثم حج من عامه وعندهما متمتع لانتهاء سفره الاول فهو حين عاد آفاقى فعلهما فى أشهر الحج هذا اذا اعتمر فى أشهر الحج وأفسدها فاما اذا كان اعتمر قبل أشهر الحج

بان جامع امرأته قبل أفعال العمرة وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر فى أشهر الحج أى قضى العمرة التى أفسدها وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند أبى حنيفة رحمه الله هذا اذا كان خرج الى البصرة فى أشهر الحج وأما اذا خرج قبل أشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بلا اختلاف كذا فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله والفوائد الظهيرية (قوله واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم يجزها من

الاسلام والفوائد الظهيرية وقال أبو يوسف ومحمد هو متمتع والوجه من الجانبين ماذكره فى الكتاب وقوله (واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم يجزها عن المتعة لانها أتت بغير الواجب عليها) اذ الواجب عليها دم المتعة والاضحية ليست بواجبة ولئن كانت واجبة بان اشترت بنية الاضحية فذلك واجب آخر عليها غير ما وجب بالتمتع (وكذلك الجواب فى الرجل) وانما خصت المرأة لان السائلة كانت امرأة فوضعت المسئلة على ماوقع واما الان الغالب من حالهن الجهل ونية التضحية فى هدى المتعة لا تكون الا من جهل ثم لما لم يجزها عن دم المتعة كان عليها دمان سوى ماذبحت دم المتعة الذى كان واجبا عليها ودم آخر لانها قد حلت قبل الذبح (واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت وأحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر

(قوله لانها قد حلت قبل الذبح) أقول فيه بحث الا اذا فرض حلقها

لحديث عائشة حين حاضت بسرف) وهو ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهى تبكى فقال ما يبكيك لعلك نفست فقالت نعم فقال عليه الصلاة والسلام هذا شئ كتبه الله على بنات آدم دعى عنك العمرة أو قال ارفضى عمرتك وانقضى رأسك وامتشطى واصنعى جميع ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت والاستدلال انما هو بقوله واصنعى جميع ما يصنع الحاج وليس فيه ما يدل على الاغتسال ولكن فيما روى أبو داود فى السنن باسناده الى عائشة قالت نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبى بكر فامر النبى صلى الله عليه وسلم أبا بكر

لحديث عائشة رضى الله عنها حين حاضت بسرف ولان الطواف فى المسجد والوقوف فى المفازة وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلاة فيكون مفيدا (فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزيارة انصرفت من مكة ولا شئ عليها لطواف الصدر) لانه عليه السلام رخص للنساء الحيض فى ترك طواف الصدر (ومن اتخذ مكة دارا فليس عليه طواف الصدر) لانه على من يصدر الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول فيما يروى عن أبى حنيفة رحمه الله ويرويه البعض عن محمد رحمه الله لانه وجب عليه بدخول وقته فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك والله أعلم بالصواب

وأفسدها وأتمها على الفساد فان لم يخرج من الميقات حتى دخل أشهر الحج فقضى عمرته فيها ثم حج من عامه فليس بمتمتع اتفاقا وهو كمكى تمتع فيكون مسيأ وعليه دم فلو عاد الى غير أهله الى موضع لاهله المتعة ثم عاد باحرام العمرة ثم عاد فقضاها فى أشهر الحج ثم حج من عامه ففى قول أبى حنيفة هذا على وجهين فى وجه يكون متمتعا وهو ما اذا رأى هلال شوال خارج المواقيت وفى وجه لا يكون متمتعا وهو ما اذا رأى هلال شوال داخل المواقيت لان فى الوجه الاول ادركه أشهر الحج وهو من أهل التمتع وفى الثانى أدركته وهو ممنوع منه لانه لا يزول المنع حتى يلحق باهله وعندهما هو متمتع فى الوجهين بناء على انقضاء السفرة الاولى بلحوقه بذلك الموضع فهو كما لو لحق باهله هذا وكلام الاصحاب كله على أن الخروج الى الميقات من غير مجاوزة بمنزلة عدم الخروج من مكة لان أهل المواقيت فى حكم حاضرى المسجد الحرام حتى انه ليس لهم تمتع ولا قران ويحل لهم دخول مكة بغير احرام اذا لم يريدوا النسك الا ماذكر الطحاوى أنه بمنزلة العود الى الاهل قال لو فرغ من عمرته وحل ثم ألم باهله أو خرج الى ميقات نفسه ثم عاد وأحرم بحجة من الميقات وحج من عامه لا يكون متمتعا بالاجماع لان العود الى ميقات نفسه ملحق بالاهل من وجه ولو خرج الى غير ميقات نفسه ولحق بموضع لاهله المتعة اتخذ دارا أو لا توطن أو لا ثم أحرم من هنالك وحج من عامه يكون متمتعا عند أبى حنيفة لعدم الالحاق بالاهل من كل وجه وقالا لا يكون متمتعا اه والمعول عليه ما هو المشهور (قوله لحديث عائشة رضى الله عنها) فى الصحيحين عنها قالت خرجنا لا نرى الا الحج فلما كنا بسرف حضت فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم

المتعة) لانها أتت بغير الواجب لان الواجب عليها الدم بسبب التمتع والاضحية غير واجبة عليها لانها مسافرة أولان الاضحية لو كانت واجبة عليها بسبب شرائها بنية الاضحية أولاقامتها بعد استظهارها لتكن الاضحية غير هذا الواجب فاذا نوت أحدهما لم يجز عن الآخر وكذا الجواب فى الرجل الا أنه خص المرأة بالذكر لان المرأة كانت هى السائلة فوضع المسئلة على ما وقعت واما الان الغالب من حالهن الجهل ونية الاضحية فى هدى المتعة لا يكون الا عن جهل ثم لما لم يجز عن المتعة كان عليها دمان سوى ما ذبحت دم لاجل المتعة ودم آخر لانها قد حلت قبل الذبح كذا فى الجامع الصغير للمحبوبى وغيره (قوله وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلاة فيكون مفيدا لحصول النظافة) هذا جواب سؤال بان يقال هى حائض فلا يفيدها الاغتسال (قوله الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول) وهو اليوم الثالث من أيام النحر فعليه طواف الصدر عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله لانه لزمه بمجئ وقت الصدر وقبل نية الاقامة فلا تسقط عنه بنية الاقامة بعده كما لو حاضت بعد خروج وقت الصلاة لا تسقط عنها تلك الصلاة وقال أبو يوسف رحمه الله اذا نوى الاقامة قبل أن يأخذ فى طواف الصدر سقط

فامرها أن تغتسل وتهل دليل على ذلك (ولان الطواف فى المسجد) والحائض منهية عن دخوله (والوقوف فى المفازة) وليست بمنهية عنها فان قيل لا فائدة فى هذا الاغتسال لانها لا تطهر به مع قيام الحيض أجاب بقوله (وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلاة فيكون مفيدا) للنظافة وقوله (ولا شئ عليها لطواف الصدر) أى لترك طواف الصدر (لانه صلى الله عليه وسلم رخص للنساء الحيض فى ترك طواف الصدر) روت عائشة أن صفية بنت حيى حاضت فقال النبى عليه الصلاة والسلام عقرى حلقى انك لحابستنا أما كنت طفت يوم النحر قالت بلى قال عليه الصلاة والسلام فلا باس انفرى فلما ثبتت الرخصة للحائض والنفساء فى ترك طواف الصدر لم يجب بتركه شئ لان الاصل أن كل نسك جاز تركه بعذر لا يجب بتركه كفارة وعقرى وحلقى عند المحدثين فعلى ومعناه عقر جسدها وأصابها فى حلقها وجع وقوله (ومن اتخذ مكة دارا) ظاهر

وقوله (بعد ما حل النفر الاول) يعنى اليوم الثالث من أيام النحر (لانه وجب بدخول وقته فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك) كمن أصبح وهو مقيم فى رمضان ثم سافر لا يحل له أن يفطر فاما اذا اتخذ مكة دارا قبل أن يحل النفر الاول فلا يجب عليه طواف الصدر لانه صار كمقيم سافر قبل أن يصبح فانه يباح له الافطار وعلى قول أبى يوسف يسقط عنه طواف الصدر الا أن يكون عزم على الاقامة بعد ما افتتح الطواف لان وقت الطواف باق بعد ما حل النفر الاول وما بقى الوقت لا يصير دينا فى ذمته فيسقط بالعارض المعتبر كالمرأة التى حاضت فى وقت الصلاة لا يلزمها قضاء تلك الصلاة

(باب الجنايات)

واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة

وأنا أبكى فقال مالك أنفست قلت نعم قال ان هـذا أمر كتبه الله على بنات آدم فاقضى ما يقضى الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى وأخرجا عن جابر رضى الله عنه قال أقبلنا مهلين مع رسول الله صـلى الله عليـه وسلم بحج مفرد وأقبلت عائشة بعمرة حتى اذا كنا بسرف عركت عائشة حتى اذا قدمنا طفنا بالكعبة وبالصفا والمروة فأمرنا رسول الله صـلى الله عليه وسلم أن يحل منا من لم يكن معه هدى قال فقلنا حل ماذا قال الحل كله فواقعنا النساء وتطيبنا ولبسـنا ثيابنا وليس بيننا وبين عرفة الا أربع ليال ثم أهللنا يوم التروية ثم دخـل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عائشة وهى تبكى فقال لها ما شانك قالت شانى أنى حضت وقد حـل الناس ولم أحلل ولم أطف بالبيت والناس يذهبون الى الحج الآن قال ان هذا أمر كتبه الله على بنات آدم فاغتسلى ثم أهلى بالحج ففعلت ووقفت المواقف حتى اذا طهرت طافت بالكعبـة وبالصفا والمروة ثم قال قد حللت من حجتـك وعمرتك جميعا قالت يا رسول الله انى أجـد فى نفسى أنى لم أطف بالبيت حتى حججت قال فاذهب بها يا عبد الرحمن فأعمرها من التنعيم اهـ وقد يتمسك به من يكتفى لهما بطواف واحد وهو غير لازم ومعنى حللت من حجتك وعمرتك لا يستلزم الخروج منهـما بعد قضاء فعل كل منهما بل يجوز ثبوت الخروج من العمرة قبـل اتمامها ويكون عليها قضاؤها ألا ترى الى قولها فى الرواية الاخرى فى الصحيحـين ينطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج فاقرها على ذلك ولم ينكر عليها وأمر أخاها أن يعمرها من التنعيم وهذا لانها اذا لم تطف للعيض حتى وقفت بعرفة صارت رافضة للعمرة وسكوته صلى الله عليه وسلم الى أن سألته انما يقتضى تراخى القضاء لا عدم لزومه أصلا (قوله ولان الطواف فى المسجد) يعنى ولا يحل للحائض دخوله والحاصل أن حرمة الطواف من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطواف فان الطهارة واجبة فى الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الاعادة فان لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها والله سبحانه أعلم وأحكم

(باب الجنايات)

بعد ذكر أقسام المحرمين شرع فى بيان أحكام عوارض لهم وللحرم الجناية فعل محرم والمراد هنا خاص منـه وهو ما تكون حرمتـه بسبب الاحرام أو الحرم (قوله واذا تطيب) يفيد مفهوم شرطه أنه اذا شم الطيب لا كفارة عليـه اذ ليس تطيبا بل التطيب تكلف جعـل نفسـه طيبا وهو أن يلصـق ببـدنه أو ثوبه طيبا وهو جسم له رائحة طيبة والزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر طيب وعن أبى يوسف رحمه الله القسط طيب وفى الخطمى اختـلافهم ولا فرق فى المنع بين بدنه وازاره وفراشه وعن أبى يوسف رحمه الله لا ينبغى للمحرم أن يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران ولا ينام عليه ثم ان لم يكن على المحرم شئ بشم الطيب والرياحين لكن يكره له ذلك وكذا شم الثمار الطيبة كالتفاح وهى مختلفة بين الصحابة كرهه عمر وجابر وأجازه عثمان وابن عباس ولا يجوز له أن يشـد مسكا فى طرف ازاره ولا بأس بأن يجلس فى حانوت عطار ولو دخل بيتا قد أجمر فيه فعلق بثوبه رائحة فلا شئ عليه بخلاف ما لو أجمره هو قالوا ان أجمر ثوبه يعـنى

عنه طواف الصدر لانه وان دخل وقته فلا يصير طواف الصدر دينا عليه بدخول وقته فنية الاقامة بعد دخول الوقت وقبله سواء كما لو حاضت بعد دخول وقت الصلاة لا يلزمها تلك الصلاة والله أعلم بالصواب

(باب الجنايات)

(قوله اذا تطيب المحرم فعليه الكفارة) ذكر الكفارة مجملا لان موجبها مجمل حيث ذكر التطيب مطلقا من غير تقيد بعضو أو بما دون عضو ثم شرع فى بيان هذا المجمل فقال ان تطيب عضوا كاملا فعليـه دم ثم وثم الى آخره اعلم ان المحرم ممنوع من استعمال الطيب والدهن لقوله عليـه السـلام الحاج الشعث التفل

(باب الجنايات)
لما فـرغ من بيان أحكام المحرمـين بدأ بما يعتريهم من العوارض من الجنايات والاحصار والفوات وهى جمع جناية والجناية اسم لفعل محرم شرعا سواء حل بمال أو نفس ولكنهـم أعنى الفقهاء خصوها بالفعل فى النفوس والاطـراف فاما الفعل فى المال فسموه غصبا والمراد ههنا فعـل ليس للمحرم أن يفعـله وانما جمع لبيان أنها ههنا أنواع (قـوله واذا تطيب المحرم) التطيب عبارة عن لصوق عـين له رائحة طيبة ببدن المحرم أو بعضو منه

(باب الجنايات)
(قوله أو بعضو منه) أقول لعله تكرار لان قوله ببدن المحرم يغنى عنه ولذا لم يذكره فى قوله ولم يلتصق ببدنه الخ

فان

فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه دم) وذلك مثل الرأس والساق والفخذ وما أشبه ذلك لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك فى العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب (وان طيب أقل من عضو فعليه الصدقة) لقصور الجناية وقال محمد رحمه الله يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل وفى المنتقى أنه اذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق ونحن نذكر الفرق بينهما من بعـد ان شاء الله ثم واجب الدم يتادى بالشاة فى جميع

بعد الاحرام فان تعلق به كثير فعليه دم والا فصدقة وكان المرجع فى الفرق بين الكثير والقليـل العرف ان كان والا فما يقع عند المبتلى وما فى المجرد ان كان فى ثوبه شبر فى شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع وان كان أقل من يوم فقبضة يفيد التنصيص على أن الشبر فى الشبر داخل فى القليـل وعلى تقدير الطيب فى الثوب بالزمان ولا بأس بشم الطيب الذى تطيب به قبل احرامه وبقائه عليه ولو انتقل بعد الاحرام من مكان الى مكان من بدنه لا جزاء عليه اتفاقا انما الخلاف فيما اذا تطيب بعد الاحرام وكفر ثم بقى عليه الطيب منهم من قال ليس عليه بالبقاء جزاء ومنهم من قال عليه لان ابتداءه كان محظورا فكان لبقائه حكم ابتدائه بخلاف الاول والرواية توافقه فى المنتقى هشام عن محمـد اذا مس طيبا كثيرا فأراق له دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم آخر ولا يشبه هذا الذى تطيب قبل أن يحرم ثم أحرم وترك الطيب (قوله فما زاد) يفيـد أنه لا فرق فى وجوب الدم بين أن يطيب عضوا قال فى المبسوط كاليـد والساق ونحوهما وفى الفتاوى كالرأس والساق والفخذ أو أزيد الى أن يعم كل البدن ويجمع المتفرق فان بلغ عضوا فدم والا فصدقة فان كان قارنا فعليـه كفارتان للجناية على احرامين ثم انما تجب كفارة واحـدة بتطيب كل البدن اذا كان فى مجلس واحد فان كان فى مجالس فلكل طيب كفارة كفر للاول أولا عندهما وقال محمد عليـه كفارة واحدة ما لم يكفر للاول وان داوى قرحة بدواء فيـه طيب ثم خرجت قرحة أخرى فداواها مع الاولى فليس عليـه الا كفارة واحدة ما لم تبرأ الاولى ولا فرق بين قصده وعدمه فى المبسوط استلم الركن فأصاب يده أو فمه خلوق كثير فعليـه دم وان كان قليلا فصدقة وهل يشترط بقاؤه عليه زمانا أولا فى المنتقى ابراهيم عن محمد رحمه الله اذا أصاب المحرم طيبا فعليه دم فسألته عن الفرق بينه وبين لبس القميص لا يجب الدم حتى يكون أكثر اليوم قال لان الطيب يعلق به فقلت وان اغتسل من ساعته قال وان اغتسل من ساعته وفيه هشام عن محمد خـلوق البيت والقبر اذا أصاب ثوب المحرم فحكه فلا شئ عليه وان كان كثيرا وان أصاب جسده منه كثير فعليه الدم اهـ وهذا يوجب التردد وفى الكافى للحاكم الذى هو جمع كلام محمد ان مس طيبا فان لزق به تصدق بصـدقة فان لم يلزق به شئ فلا شئ عليه الا أن يكون ما لزق به كثيرا فاحشا فعليه دم وفى الفتاوى لا يمس طيبا بيده وان كان لا يقصـد به التطيب * واعلم أن محمدا قد أشار الى اعتبار الكثرة فى الطيب والقـلة فى الدم والصـدقة قال فى باب ان كان كثيرا فاحشا فعليه دم وان كان قليلا فصدقة كما صرح باعتبارهما فى العضو وبعضه و وفق شيخ الاسـلام وغيره بينهما بأنه ان كان كثيرا ككفين من ماء الورد وكف من الغالية وفى المسك ما يستكثره الناس ففيـه الدم وان كان فى نفسه قليلا وهو ما يستقله الناس فالعبرة لتطيب عضو به وعدمه فان طيب به عضوا كاملا ففيه دم والا فصدقة وانما اعتبر الهندوانى الكثرة والقلة فى نفسه والتوفيق هو التوفيق (قوله ونحن نذكر الفرق) أى بين حلق ربع الرأس وتطيب ربع العضو وهو ما ذكر قريبا وسننبه عليه عند ذكره وما فى

واستعمال الدهن والطيب يزيل هذا الوصف وما يكون صفة للعبادة يكره ازالته كذا فى المبسوط (قوله وان طيب أقل من عضو فعليه صدقة) وكان الشعبى رحمه الله يقول القليـل والكثير من الطيب سواء فى وجوب الدم به لان رائحة الطيب توجد منه سواء استعمل القليـل أو الكثير ولكنا نقول الجزاء انما يجب بحسب الجناية وانما تتكامل الجناية بما هو المقصود من قضاء التفث والمعتاد استعمال الطيب فى عضو كامل فيتم به جنايته وفيما دون ذلك فى جنايته نقصان فتكفيه الصدقة (قوله ونحن نذكر الفرق بينهما) من بعد ان شاء الله تعالى وهو ما ذكر فى هذا الباب فى قوله واذا حلق ربع رأسـه ان حلق بعض الرأس ارتفاق كامل

فلو شم طيبا ولم يلتصـق ببدنه من عينه شئ لم يجب عليه شئ ذكر أولا أن تطيب المحـرم يوجب الكفارة لقوله صـلى الله عليه وسلم الحاج الشـعث التفـل والتطيب يزيل هذه الصفة فكان جناية لكنها تتفاوت بتفاوت محل الجناية ففصل ذلك بقـوله (فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه دم وقوله فما زاد فصـل فى البين وقوله (وذلك مثل الرأس) ظاهر والفاصل فى الارتفاق بـين الكامـل والقاصر العادة فان العادة فى استعمال الطيب لقضاء التفث عضو كامـل فتتم به الجناية وفيما دونه فى جنايته نقصان فتكفيه الصـدقة وقوله (ونحن نذكر الفرق بينهـما) هو قوله ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل الخ

(قـوله والتطيب يزيـل هذه الصفة) أقول فيه كلام

وقوله (الافى موضعين) يعنى اذا طاف طواف الزيارة جنبا واذا جامع بعد الوقوف بعرفة وقوله (الامايجب بقتل القملة والجرادة)

المواضع الافى موضعين نذكرهما فى باب الهدى ان شاء الله تعالى وكل صدقة فى الاحرام غير مقدرة فهى نصف صاع من بر الامايجب بقتل القملة والجرادة هكذا روى عن أبى يوسف رحمه الله تعالى قال (فان خضب رأسه بحناء فعليه دم) لانه طيب قال صلى الله عليه وسلم الحناء طيب وان صار ملبدا فعليه دمان دم للتطيب ودم للتغطية ولو خضب رأسه بالوسمة لاشئ عليه لانها ليست بطيب وعن أبى يوسف رحمه الله أنه اذا خضب رأسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار أنه يغلف رأسه وهذا صحيح ثم ذكر محمد فى الاصل رأسه ولحيته واقتصر على ذكر الرأس فى الجامع الصغير دل أن كل واحد منهما مضمون (فان ادهن بزيت فعليه دم عند أبى حنيفة وقالا عليه الصدقة) وقال الشافعى رحمه الله اذا استعمله فى الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان استعمله فى غيره فلاشئ عليه لانعدامه ولهما أنه من الاطعمة الاأن فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام وازالة الشعث فكانت جناية قاصرة ولابى حنيفة رحمه الله أنه أصل الطيب ولايخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث فتتكامل الجناية بهذه الجملة فتوجب الدم وكونه مطعوما لاينافيه كالزعفران

النوادر عن أبى يوسف ان طيب شاربه كله أو بقدره من لحيته فعليه دم تفريع على مافى المنتقى (قوله الافى موضعين) مواضع البدنة أربعة من طاف الطواف المفروض جنبا أوحائضا أونفساء أوجامع بعد الوقوف بعرفة لكن القدورى اقتصر على الاول والاخير كانه اعتمد على استعلام لزوم البدنة فى الحائض والنفساء بالدلالة من الجنب امالان الاحداث متساوية فى الغلظ أولانهما أغلظ ألاترى أنهما يمنعان قربان الزوج بخلاف جنابتها (قوله الامايجب بقتل القملة والجرادة) فانه يتصدق بماشاء (قوله فان خضب رأسه بحناء) منونا لانه فعال لافعلاء ليمنع صرفه ألف التأنيث (فعليه دم) وكذا اذا خضبت امرأة يدها لان له رائحة مستلذة وان لم تكن ذكية (قال عليه الصلاة والسلام الحناء طيب) رواه البيهقى وغيره وفى سنده عبدالله ابن لهيعة وعزاه صاحب الغاية الى النسائى ولفظه نهى المعتدة عن التكحل والدهن والخضاب بالحناء وقال الحناء طيب وهذا اذا كان مائعا فان كان ثخينا فلبد الرأس ففيه دمان للطيب والتغطية ولايخفى أن ذلك اذا دام يوما أوليلة على جميع رأسه أو ربعه وكذا اذا غلف الوسمة (قوله وهذا صحيح) أى فينبغى أن لايكون فيه خلاف لان التغطية موجبة بالاتفاق غير أنه للعلاج فلهذا ذكر الجزاء ولم يذكر الدم وعلى هذا فما فى الجوامع ان لبد رأسه فعليه دم والتلبيد أن يأخذ شيأ من الخطمى والآس والصمغ فيجعله فى أصول الشعر ليتلبد وما ذكر رشيد الدين البصروى فى مناسكه من قوله وحسن أن يلبد رأسه قبل الاحرام للتغطية مشكل لانه لايجوز استصحاب التغطية الكائنة قبل الاحرام بخلاف التطيب وفى سين الوسمة الاسكان والكسر وهو نبت يصبغ بورقه فان لم يغلف فلاشئ عليه كالغسل بالاشنان والسدر وعن أبى حنيفة فيه صدقة لانه يلين الشعر ويقتل الهوام (قوله فان ادهن بزيت) خصه من بين الادهان التى لارائحة لها ليفيد بمفهوم اللقب نفى الجزاء فيما عداه من الادهان كالشحم والسمن ولابد على هذا من كونه عمم الزيت فى الحل فانه ذكر الحل كالزيت فى المبسوط (قوله ولابى حنيفة أنه أصل الطيب ولايخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام الخ) لما كان

لانه معتاد بخلاف تطيب ربع العضو لانه غير مقصود (قوله الافى موضعين) من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف بعرفة (قوله وان صار ملبدا) بان كان الحناء جامدا غير مائع وهذا اذا غطاه يوما الى الليل فان كان أقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا غطى ربع الرأس وأما اذا كان أقل من ذلك فعليه صدقة كذا فى الفوائد الظهيرية الوسمة بكسر السين وسكونه شجرة ورقها خضاب كذا فى المغرب (قوله ثم ذكر فى الاصل رأسه ولحيته) أى فى مسئلة الحناء وبه صرح فخر الاسلام رحمه الله (قوله ولو ادهن بزيت) أى بزيت خالص وخص الزيت فانه لو ادهن بالشحم أو بالسمن فلاشئ عليه ذكره فى التجريد (قوله فكانت جناية قاصرة) لانه ليس فيه معنى الطيب لان رائحته غير مستلذة

يعنى أن التصدق فيهما غير مقدر بنصف صاع بل يتصدق بماشاء وقوله عليه الصلاة والسلام (الحناء طيب) قاله حين نهى المعتدة أن تختضب بالحناء (وان صار ملبدا) بان كان الحناء جامدا غير مائع (فعليه دمان دم للتطيب ودم للتغطية) يعنى اذا غطاه يوما الى الليل فان كان أقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا غطى ربع الرأس أما اذا كان أقل من ذلك فعليه صدقة وقوله (باعتبار أنه يغلف رأسه) أى يغطيه والوسمة بكسر السين وهو أفصح وسكونها شجرة ورقها خضاب وقوله (وهذا) أى تاويل أبى يوسف بالتغليف (صحيح) لان تغطية الرأس توجب الجزاء وقوله (ثم ذكر محمد فى الاصل) يعنى فى مسئلة الحناء (رأسه ولحيته واقتصر فى الجامع الصغير على ذكر الرأس) خاصة وفى ذلك دلالة على أن كل واحد منهما مضمون وقوله (وان ادهن بزيت) يعنى بزيت خالص أما المطيب بغيره فيجئ ذكره (فعليه دم) اذا بلغ عضوا كاملا وكلامه ظاهر وقوله (أنه أصل الطيب) فان الروائح تلقى فيه فيصير غالية فصار كبيض الصيد فى الاصالة يلزم بكسره الجزاء فكذا باستعماله

(قوله يعنى اذا غطاه يوما الى الليل) أقول أوليلا كاملا

وهذا

وهذا الخلاف فى الزيت البحت والحل البحت أما المطيب منه كالبنفسج والزنبق وما أشبههما يجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على وجه التطيب ولو داوى به جرحه أوشقوق رجليه فلا كفارة عليه لانه ليس بطيب فى نفسه انما هو أصل الطيب أو طيب من وجه فيشترط استعماله على وجه التطيب بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما أشبهه

الواجب الدم عينا باعتبار أن وضع المسئلة فيما اذا ادهن كله أو عضوا لم يكتف بالتعليل بانه أصل الطيب الحاقا بكسر بيض الصيد فان الواجب فيه قيمته فاحتاج الى جعله جزء علة فى لزوم الدم ومن اكتفى بذلك كصاحب المبسوط فقصد الالحاق فى لزوم الدم فى الجزاء فى الجملة احتجاجا على الشافعى فيما اذا استعمله فى غير الشعر من بدنه فانه حكى خلافه ثم أعقبه بهذا الاستدلال وفيه نظر فانه ذكر وجه قول أبى حنيفة بعد حكاية قول الصاحبين فى لزوم الصدقة وقول الشافعى وقال فيه فيجب باستعمال أصل الطيب مايجب باستعمال الطيب ككسر بيض الصيد ومعنى كونه أصل الطيب أنه يلقى فيه الانوار كالورد والبنفسج فيصير نفسه طيبا (قوله وهذا الخلاف فى الزيت البحت) أى الخالص (والحل البحت) هو بالمهملة الشيرج (أما المطيب منه) وهو ما ألقى فيه الانوار (كالزنبق) بالنون وهو الياسمين ودهن البان والورد (فيجب باستعماله بالاتفاق الدم) اذا كان كثيرا (قوله وهذا اذا استعمله) أى الزيت الخالص أو الحل لما لم يكن طيبا كاملا اشترط فى لزوم الدم بهما استعمالهما على وجه التطيب فلو أكلهما أو داوى بهما شقوق رجليه أو أقطر فى أذنيه لايجب شئ ولذا جعل المنفى الكفارة لينتفى الدم والصدقة بخلاف المسك وما أشبهه من العنبر والغالية والكافور وحيث يلزم الجزاء بالاستعمال على وجه التداوى لكنه يتخير اذا كان لعذر بين الدم والصوم والاطعام على ما سيأتى وكذا اذا أكل الكثير من الطيب وهو ما يلزق بأكثر فمه فعليه الدم وهذه تشهد بعدم اعتبار العضو مطلقا فى لزوم الدم بل ذاك اذا لم يبلغ مبلغ الكثرة فى نفسه على ما ذكرناه آنفا ثم الاكل الموجب أن يأكله كما هو فان جعله فى طعام قد طبخ كالزعفران والافاويه من الزنجبيل والدارصينى يجعل فى الطعام فلاشئ عليه فعن ابن عمر أنه كان يأكل السكباج الاصفر وهو محرم وان لم يطبخ بل خلطه بما يؤكل بلا طبخ كالملح وغيره فان كانت رائحته موجودة كره ولاشئ عليه اذا كان مغلوبا فانه كالمستهلك أما اذا كان غالبا فهو كالزعفران الخالص لان اعتبار الغالب عدما عكس الاصول والمعقول فيجب الجزاء وان لم تظهر رائحته ولو خلطه بمشروب وهو غالب ففيه الدم وان كان مغلوبا فصدقة الا أن يشرب مرارا فدم فان كان الشرب تداويا تخير فى خصال الكفارة وفى المبسوط فيما اذا اكتحل بكحل فيه طيب عليه صدقة الا أن يكون كثيرا فعليه دم وما فى فتاوى قاضيخان ان اكتحل بكحل فيه طيب مرة أو مرتين فعليه الدم فى قول أبى حنيفة يفيد تفسير المراد بقوله الا أن يكون كثيرا أنه الكثرة فى الفعل لا فى نفس الطيب المخالط فلا يلزم الدم بمرة واحدة وان كان الطيب كثيرا فى الكحل ويشعر بالخلاف لكن ما فى الكافى للحاكم من قوله فان كان فيه طيب يعنى الكحل ففيه صدقة الا أن يكون ذلك مرارا كثيرة فعليه دم لم يحك فيه خلافا ولو كان لحكاه ظاهرا كما هو عادة محمد رحمه الله اللهم الا أن يجعل موضع الخلاف ما دون الثلاث كما يفيده تنصيصه على المرة والمرتين وما فى الكافى المرار الكثيرة هذا فان كان التكحل عن ضرورة تخير فى الكفارة وكذا اذا تداوى بدواء فيه طيب فألزقه بجراحته أو شربه شربا وفى الفتاوى لو غسل باشنان فيه طيب فان كان من رآه سماه أشنانا فعليه الصدقة وان سماه طيبا فعليه الدم اه ولو غسل رأسه بالخطمى فعليه دم عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد عليه الصدقة لانه ليس طيبا لكنه يقتل الهوام وله

(قوله والحل البحت) أى الخالص والحل دهن السمسم (قوله والزنبق) بوزن العنبر دهن الياسمين (قوله وما أشبههما) كدهن البان وهو شجر (قوله انما هو أصل الطيب) فان الروائح تبقى فى الدهن فتصير غالية فيجب باصل الطيب اذا استعمله على وجه الطيب كما اذا كسر المحرم بيض الصيد يلزمه الجزاء كما يلزم بقتل

قوله (وهذا الخلاف فى الزيت البحت) اى الخالص (والحل) أى دهن السمسم (أما المطيب منه كالبنفسج) وهو معروف (والزنبق) على وزن العنبر دهن الياسمين (وما أشبههما) كدهن البان والورد (فيجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على وجه التطيب ولو داوى به جرحه أوشقوق رجليه فلا كفارة عليه) وهو ظاهر وقوله (بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما أشبهه) كالعنبر والكافور لانها طيب بنفسها فيجب الدم باستعماله وان كان على وجه التداوى

(قوله لانها طيب بنفسها فيجب الدم باستعماله وان كان على وجه التداوى) أقول قال ابن الهمام اذا كان استعماله لعذر يتخير بين الدم والصوم والاطعام اه ونحن نقول وهو الصحيح كما سيجئ فى آخر هذا الباب

(وان لبس ثوبا مخيطا أو غطى رأسه يوما كاملا فعليه دم وان كان أقل من ذلك فعليه صدقة) وعن أبي يوسف رحمه الله أنه اذا لبس أكثر من نصف يوم فعليه دم وهو قول أبي حنيفة رحمه الله أولا وقال الشافعي رحمه الله يجب الدم بنفس اللبس لان الارتفاق يتكامل بالاشتمال على بدنه ولنا أن معنى الترفق مقصود من اللبس

منع نفي الطيب مطلقا بل له رائحة وان لم تكن ذكية فكان كالحناء مع قتله الهوام فتتكامل الجناية فيلزمه الدم وعن أبي يوسف ليس فيه شئ وأول بما اذا غسل به بعد الرمي يوم النحر لانه أبيح له حلق رأسه وعنه في أخرى أن عليه دمين للتطيب والتغليف قيل قول أبي حنيفة في خطمي العراق وله رائحة وقولهما في خطمي الشام ولا رائحة له فلا خلاف وقيل بل الخلاف في العراقي ولو غسل بالصابون أو الحرض لا رواية فيه وقالوا لا شئ فيه لانه ليس بطيب ولا يقتل (قوله وان لبس ثوبا مخيطا الخ) لا فرق في لزوم الدم بين ما اذا أحدث اللبس بعد الاحرام أو أحرم وهو لابسه فدام يوما أو ليلة عليه بخلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص فيه ولولاه لاوجبنا فيه أيضا ولا فرق بين كونه مختارا في اللبس أو مكرها عليه أو نائما فغطى انسان رأسه ليلة أو وجهه حتى يجب الجزاء على النائم لان الارتفاق حصل له وعدم الاختيار أسقط الاثم عنه لا الموجب على ما عرف تحقيقه في مواضع والتقييد بثوب في قوله وان لبس ثوبا مخيطا ليس بمعتبر المفهوم بل لو جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين يوما كان عليه دم واحد كالايلاجات في الجماع لانه لبس واحد وقع على جهة واحدة وعلى القارن دمان فيما على المفرد فيه دم وكذا لو دام على ذلك أياما أو كان ينزعها ليلا ويعاود لبسها نهارا أو يلبسها ليلا للبرد وينزعها نهارا مالم يعزم على الترك عند الخلع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء ان كان كفر للاول بالاتفاق لانه لما كفر للاول التحق بالعدم فيعتبر اللبس الثاني لبسا مبتدأ وان لم يكن كفر للاول فعليه كفارتان عند أبي حنيفة وأبي يوسف وفي قول محمد كفارة واحدة بناء على أنه مالم يكفر فاللبس على حاله فهو واحد بخلاف ما اذا كفر على ما قررناه وهما يقولان لما نزع على عزم الترك انقطع حكم اللبس الاول فتعين الثاني مبتدأ فالحاصل أن النزع مع عزم الترك يوجب اختلاف اللبسين عندهما وعنده التكفير ولو لبس يوما فأراق دما ثم دام على لبسه يوما آخر كان عليه دم آخر بلا خلاف لان الدوام على اللبس كابتدائه بدليل ما لو أحرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما اذ عليه الدم * واعلم أن ما ذكرناه من اتحاد الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله ما اذا لم يتعدد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير فيها وكذلك نحو أن يضطر الى لبس قميص فلبس قميصين أو قميصا وجبة أو اضطر الى لبس قلنسوة فلبسها مع عمامة وان لبسهما على موضعين موضع الضرورة وغيرها كالقلنسوة مع القميص في الوجه الاول والثاني كان عليه كفارتان يتخير في احداهما وهي ما للضرورة والاخرى لا يتخير فيها وهي ما لغيرها ومن صور تعدد السبب واتحاده ما اذا كان به مثلا حمى يحتاج الى اللبس لها ويستغني عنه في وقت زوالها فان عليه كفارة واحدة وان تعدد اللبس مالم تزل عنه فان زالت وأصابه مرض آخر أو حمى غيرها وعرف ذلك فعليه كفارتان سواء كفر للاولى أولا عندهما وعند محمد كفارة واحدة مالم يكفر للاولى فان كفر فعليه أخرى وكذا اذا حصره عدو فاحتاج الى اللبس للقتال أياما يلبسها اذا خرج اليه وينزعها اذا رجع فعليه كفارة واحدة مالم يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة أخرى والاصل في جنس هذه المسائل أنه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس كيف كانت ولو لبس لضرورة فزالت فدام بعدها يوما أو يومين فما دام في شك من زوال الضرورة ليس عليه الا كفارة واحدة وان تيقن زوالها فاستمر كان عليه كفارة أخرى لا يتخير فيها (قوله وان كان أقل من ذلك فعليه صدقة) في خزانة الاكمل في ساعة نصف صاع وفي أقل من ساعة قبضة من بر

وقوله (وان لبس ثوبا مخيطا أو غطى رأسه يوما كاملا فعليه دم) حكم الليلة أيضا كذلك وقوله (ولنا أن معنى الترفق مقصود من اللبس) لانه أعد لذلك قال الله تعالى سرابيل تقيكم الحر وهذا المعنى قد يمتد فيكون الارتفاق كاملا وقد يقصر فيصير ناقصا فلا بد من حد فاصل بين الكامل والقاصر ليتعين الجزاء بحسب ذلك فقدر باليوم أو الليلة

الصيد (قوله أو غطى رأسه يوما كاملا أو ليلة كاملة) كذا في الاسرار ومبسوط فخر الاسلام ولو لبس المحرم اللباس كله من القميص والسراويل والقباء والخفين يوما كاملا لزمه دم واحد وكذا لو دام أياما أو كان

فلا

(لانه يلبس فيه ثم ينزع عادة) فان من لبس ثوبا يليق بالنهار ينزعه بالليل ومن لبس ثوبا يليق بالليل ينزعه بالنهار فاذا نزع دل على تمام الارتفاق فيجب فيه الدم وما دون ذلك تتقاصر الجناية فيه لنقصان الارتفاق فتجب الصدقة (غير أن أبا يوسف أقام الاكثر مقام الكل) لان المرء قد يرجع الى بيته قبل الليل فينزع ثيابه التي لبسها للناس فكان اللبس في أكثر اليوم ارتفاقا مقصودا ولكن هذا غير مضبوط

فلا بد من اعتبار المدة ليحصل على الكمال ويجب الدم فقدر باليوم لانه يلبس فيه ثم ينزع عادة وتتقاصر فيما دونه الجناية فتجب الصدقة غير أن أبا يوسف رحمه الله أقام الاكثر مقام الكل ولو ارتدى بالقميص أو اتشح به أو اتزر بالسراويل فلا بأس به لانه لم يلبسه لبس المخيط وكذا لو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في الكمين خلافا لزفر لانه ما لبسه لبس القباء ولهذا يتكلف في حفظه والتقدير في تغطية الرأس من حيث الوقت ما بيناه ولا خلاف أنه اذا غطى جميع رأسه يوما كاملا يجب عليه الدم لانه ممنوع عنه ولو غطى بعض رأسه فالمروي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس

(قوله فلا بد من اعتبار المدة ليحصل على الكمال) يتضمن منع قول الشافعي ان الارتفاق يتكامل بالاشتمال بل بمجرد الاشتمال ثم النزع في الحال لا يجد الانسان به ارتفاقا فضلا عن كماله وقوله في وجه التقدير بيوم (لانه يلبس فيه ثم ينزع عادة) يفيد أنه لا يقتصر على اليوم بل لبس الليلة الكاملة كاليوم لجريان المعنى المذكور فيه ونص عليه في الاسرار وغيره (قوله غير أن أبا يوسف أقام الاكثر مقام الكل) كما اعتبره في كشف العورة في الصلاة وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه من الدم كثلث اليوم فيه ثلث الدم وفي نصفه نصفه وعلى هذا الاعتبار يجري (قوله لانه لم يلبسه لبس المخيط) لبس المخيط أن يحصل بواسطة الخياطة اشتمال على البدن واستمساك فأيهما انتفى انتفى لبس المخيط ولذا قلنا فيما لو أدخل منكبيه في القباء دون أن يدخل يديه في الكمين انه لا شئ عليه وكذا اذا لبس الطيلسان من غير أن يزره عليه لعدم الاستمساك بنفسه فان زر القباء أو الطيلسان يوما لزمه دم لحصول الاستمساك بالزر مع الاشتمال بالخياطة بخلاف ما لو عقد الرداء أو شد الازار بحبل يوما كره له ذلك للشبه بالمخيط ولا شئ عليه لانتفاء الاشتمال بواسطة الخياطة وفي ادخال المنكبين القباء خلاف زفر ولا بأس أن يفتق السراويل الى موضع التكة فيأتزر به وان يلبس المكعب الذي لا يبلغ الكعب اذا كان في وسط القدم لان الحاصل حينئذ هو الحاصل من قطع الخفين أسفل من الكعبين وقد ورد النص باطلاق ذلك بخلاف الجورب فانه كالخف فلبسه يوما موجب للدم (قوله ولو غطى بعض رأسه فالمروي عن أبي حنيفة اعتبار الربع) ان بلغ قدر الربع فدام يوما لزمه دم (اعتبارا بالحلق والعورة) حيث يلزم الدم بحلق ربع الرأس أو اللحية وفساد الصلاة بكشف ربع العورة وقوله (وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس) يصلح ابداء للجامع أي العلة التي بها وجب في حلق الربع الدم وهي الارتفاق به على وجه

ينزعه في الليل مالم يعزم على تركه أو يكفر للاول وعند محمد رحمة الله تعالى عليه واحدة كذا ذكره الامام الولوالجي والامام التمرتاشي رحمه الله (قوله أو اتشح) توشح الرجل واتشح هو أن يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعل المحرم وكذا الرجل يتوشح بحمائل سيفه فيقع الحمائل على عاتقه اليسرى وتكون اليمنى مكشوفة وقال الامام السرخسي رحمه الله التوشح ان يفعل بالثوب ما يفعل القصار في المقصرة قريب مما ذكرت وأما ما ذكر الامام خواهر زاده رحمة الله تعالى عليه ان المعنى يتوشح جميع بدنه كنحو ازار الميت أو قميص واحد فبعيد على أن استعمال التوشح متعديا هكذا غير مسموع كذا في المغرب (قوله ولهذا يتكلف في حفظه) أي يحتاج الى التكلف في حفظه على منكبيه عند اشتغاله بعمل كما يحتاج اليه لابس الرداء

فان أحوال رجوع الناس الى بيوتهم قبل الليل مختلفة بعضهم يرجع في وقت الضحى وبعضهم قبله وبعضهم بعده فكان الظاهر هو الاول وقوله (ولو ارتدى بالقميص أو اتشح به) الاتشاح هو أن يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر وقوله (خلافا لزفر) هو يقول القباء مخيط فاذا أدخل فيه منكبيه صار لابسا للمخيط فان القباء يلبس هكذا عادة وقلنا ما لبس لبس القباء لان العادة في ذلك الضم الى نفسه بادخال المنكبين واليدين لانه مأخوذ من القبو وهو الضم ولم يوجد (ولهذا يتكلف في حفظه) وعلى هذا لو زره ولم يدخل يديه في الكمين كان لابسا لانه لا يتكلف اذ ذاك في حفظه وانما أعاد قوله (والتقدير في تغطية الرأس) ليبني عليه الفروع وقوله (ما بيناه) هو ما قال أو غطى رأسه يوما كاملا وقوله (ولا خلاف انه اذا غطى جميع رأسه) ظاهر وقوله (يعتاده بعض الناس) كالاتراك والاكراد فانهم يغطون رؤسهم بالقلانس الصغار ويعدون ذلك رفقا كاملا

(قوله لان المرء قد يرجع الى بيته) أقول فيه كلام (قال المصنف لانه لم يلبسه لبس المخيط) أقول لبس المخيط أن يحصل بواسطة الخياطة اشتمال على البدن واستمساك فأيهما انتفى انتفى لبس المخيط (قوله وقوله يعتاده بعض الناس كالاتراك والاكراد فانهم يغطون رؤسهم بالقلانس الصغار ويعدون ذلك رفقا كاملا) أقول فيه كلام

وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر أكثر الرأس اعتبارا للحقيقة (واذا حلق ربع رأسه أو ربع لحيته فصاعدا فعليه دم فان كان أقل من الربع فعليه صدقة) وقال مالك رحمه الله لايجب الا بحلق الكل وقال الشافعي رحمه الله يجب بحلق القليل اعتبارا بنبات الحرم ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لانه معتاد فتتكامل به الجناية وتتقاصر فيما دونه بخلاف تطييب ربع العضو لانه غير مقصود وكذا حلق بعض اللحية معتاد

الكمال وان كان هنالك أكمل منه ثابتة فى تغطية البعض ولذا يعتاده بعض الناس وانما يعتاده تحصيلا للارتفاق والا كان عبثا واذا كان الجامع هذا فلا يصح اعتبار العورة أصلا لانتفاء هذا الجامع اذ ليس فساد الصلاة بانكشاف الربع لذلك بل لعده كثيرا عرفا وليس الموجب هذا هنا ألا ترى أن أبا حنيفة لم يقل باقامة الاكثر مقام الكل فى اليوم أو الليلة الواقع فيهما التغطية واللبس لان النظر هنا ليس الا لثبوت الارتفاق كاملا وعدمه وكذا اذا غطى ربع وجهه أو غطت المرأة ربع وجهها (قوله وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الرأس اعتبارا للحقيقة) ولم يذكر لمحمد قولا ونقل فى البدائع عن نوادر ابن سماعة عن محمد رحمه الله عين هذا القول ولم يحك خلافا فى الاصل وهذا القول أوجه فى النظر لان المعتبر الارتفاق الكامل واعتياد تغطية البعض دليل على تحصيله به لكن ذلك البعض المعتاد ليس هو الربع فان ما يفعله من نعلم من اليمانيين الذين يلبسون السرقوج يشدونه تحت الحنك تغطية البعض الذى هو الاكثر فان البادى منهم هو الناصية ليس غير ولعل تغطية مجرد الربع فقط على وجه يستمسك مما لم يتحقق الا أن يكون نحو جبيرة تشد وحينئذ ظهر أن ماعينه جامعا فى الحلق غير صحيح لان العلة فى الاصل حصول الارتفاق كاملا بحلق الربع بدليل القصد اليه على وجه العادة والثابت فى الفرع الاعتياد بتغطية البعض الذى هو الاكثر لا الاقل وهو الدليل على الارتفاق به فلم يتحد فى الاصل والفرع ولذا لم يعين المصنف رحمه الله فى الفرع سوى مطلق البعض فان عنى به الربع منعنا وجوده فى الفرع ومن فروع اعتبار الربع مالو عصب المحرم رأسه بعصابة أو وجهه يوما أو ليلة فعليه صدقة الا أن يأخذ قدر الربع ولو عصب موضعا آخر من جسده لاشئ عليه وان كثر لكنه يكره من غير عذر كعقد الازار وتخليل الرداء لشبه المخيط بخلاف لبس المرأة القفازين لان لها أن تستر بدنها بمخيط وغيره فلم يكره لها ولا بأس أن يغطى أذنيه وقفاه ومن لحيته ماهو أسفل من الذقن بخلاف فيه وعارضه وذقنه ولا بأس أن يضع يده على أنفه دون ثوب وعلى القارن فى جميع ما تقدم أن فيه دما أو صدقة دمان أو صدقتان لما سنذكر (قوله ولنا أن حلق بعض الرأس الخ) هذا هو الفرق الموعود بين حلق الربع وتطييب الربع وقوله لانه معتاد صريح فى أن الحكم بحصول كمال الارتفاق بذلك البعض مستدل عليه بالقصد اليه على وجه الاعتياد وقدمنا ما يغنى فيه وممن يفعله بعض الاتراك والعلوية فانهم يحلقون نواصيهم فقط وكذا حلق بعض اللحية معتاد بأرض العراق والعرب وبعض أهل المغرب الا أن فى هذا احتمال أن فعلهم للراحة أو للزينة فتعتبر فيه الكفارة احتياطا لان هذه الكفارة مما يحتاط فى اثباتها بدليل لزومها مع الاعذار وقوله لانه غير مقصود يعنى العادة أن كل من مس طيبا لقصد التطيب كماء ورد أو طيب عم به يديه مسحا بل ويمسح بفضله وجهه أيضا بخلاف الاقتصار على بعضه فانما يكون غالبا

فاما اذا أدخل يديه فلا يحتاج الى ذلك فيكون لابسا للمخيط وكذلك ان زره عليه كان لابسا لانه لا يحتاج الى تكلف فى حفظه عليه بعد زره (قوله وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس) اى يفعله الاتراك وغيرهم عادة فانهم يغطون بالقلانس الصغار و يعدون ذلك رفقا كاملا (قوله وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر أكثر الرأس اعتبارا للحقيقة) أى لحقيقة الكثرة لان الكثرة انما تثبت حقيقة ان لو كان ما يقابل أقل منه والربع أو الثلث كثير حكما لا حقيقة (قوله ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل) لانه

(وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الرأس اعتبارا للحقيقة) أى لحقيقة الكثرة اذ حقيقتها انما تثبت اذا قابلها أقل منها والربع والثلث كثير حكما لا حقيقة وقوله (واذا حلق ربع رأسه) ظاهر (وقال مالك لايجب الا بحلق الكل) عملا بظاهر قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فان الرأس اسم للكل (وقال الشافعي يجب بحلق القليل) وهو ثلاث شعرات وعلق الحكم باسم الجنس والحكم المعلق باسم الجنس يتأدى بأدنى ما ينطلق عليه الاسم كما فى نبات الحرم (ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لانه معتاد) فان الاتراك يحلقون أوساط رؤسهم وبعض العلوية يحلقون نواصيهم لابتغاء الراحة والزينة والارتفاق الكامل تتكامل به الجناية كما تقدم (وتتقاصر فيما دونه) وفى قوله فتتكامل به الجناية اشارة الى دفع قول مالك فانه قال بحلق كل الرأس تتكامل الجناية فاشار الى أن الجناية تتكامل بالبعض أيضا وفى قوله وتتقاصر فيما دونه اشارة الى نفى قول الشافعي رحمه الله أنه يجب الجزاء بالقليل فاشار الى أن الجناية فى القليل قاصرة فكيف توجب الدم وأما حلق اللحية فهو متعارف فان الاكاسرة كانوا يحلقون لحى شجعانهم وكذلك الاخذ من اللحية مقدار الربع وما يشبهه معتاد بالعراق وأرض العرب فكان مقصودا بالارتفاق كحلق الرأس فالحق به احتياطا لايجاب الكفارة فى المناسك فانها مبنية على الاحتياط حتى وجبت بالإعذار بخلاف تطييب ربع العضو لانه غير مقصود اذ العادة فى الطيب ليست فى الاقتصار على الربع فكان العضو الكامل فى الطيب كالربع فى الحلق فى حق الكفارة

بالعراق

بالعراق وأرض العرب (وان حلق الرقبة كلها فعليه دم) لانه عضو مقصود بالحلق (وان حلق الابطين أو أحدهما فعليه دم) لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة ذكر فى الابطين الحلق ههنا وفى الاصل النتف وهو السنة (وقال أبو يوسف ومحمد) رحمهما الله (اذا حلق عضوا فعليه دم

عند قصد مجرد المساكه للحفظ أو للملاقاة من غير قصد أو لغاية القلة فى الطيب نفسه فتتقاصر الجناية فيما دون العضو فتجب الصدقة ثم ماذكر من أن فى حلق ربع الرأس أو اللحية دما من غير خلاف موافق لعامة الكتب وهو الصحيح لا ما فى جامعى شمس الائمة وقاضيخان أن على قولهما فى الجميع الدم وفى الاقل منه الطعام وعن أبي يوسف أن فى حلق الاكثر الدم وعن محمد رحمه الله يجب الدم بحلق العشر لانه يقدر به الاشياء الشرعية فيقام مقام الكل احتياطا هذا فلو كان أصلع على ناصيته أقل من ربع شعرها فانما فيه صدقة وكذا لو حلق كل رأسه وما عليه أقل من ربع شعره وان كان عليه قدر ربع شعره لو كان شعر رأسه كاملا ففيه دم وعلى هذا يجىء مثله فيمن بلغت لحيته الغاية فى الخفة وفى المرغينانى حلق رأسه وأراق دما ثم حلق لحيته وهو فى مقام واحد فعليه دم آخر ولو حلق رأسه ولحيته وابطيه وكل بدنه فى مجلس واحد فدم واحد وان اختلفت المجالس فلكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما وعند محمد دم واحد وان اختلفت المجالس مالم يكفر للاول وتقدم فى الطيب مثله اعتبره بما لو حلق فى مجلس ربع رأسه وفى آخر ربعا آخر حتى أتمها فى اربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا مالم يكفر للاول والفرق لهما أن هذه جناية واحدة وان تعددت المجالس لاتحاد محلها وهو الرأس هذا فاما ما فى مناسك الفارسى من قوله وما سقط من شعرات رأسه ولحيته عند الوضوء لزمه كف من طعام الا أن تزيد على ثلاث شعرات فان بلغ عشرا لزمه دم وكذا اذا خبز فاحترق ذلك غير صحيح لما علمت من أن القدر الذى يجب فيه الدم هو الربع من كل منهما نعم فى الثلاث كف من طعام عن محمد وهو خلاف ما فى فتاوى قاضيخان قال وان نتف من رأسه أو أنفه أو لحيته شعرات ففى كل شعرة كف من طعام وفى خزانة الاكمل فى خصلة نصف صاع (قوله لانها عضو مقصود بالحلق) يفعل ذلك كثير من الناس للراحة والزينة (قوله وان حلق الابطين أو أحدهما فعليه دم) المعروف هذا الاطلاق وفى فتاوى قاضيخان فى الابط ان كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر (قوله وقال أبو يوسف ومحمد) تخصيص قولهما ليس لخلاف أبي حنيفة بل لان الرواية فى ذلك محفوظة عنهما وقوله أراد به الساق والصدر وما أشبه ذلك تفسير المراد بما هو أخص من مؤدى اللفظ ليخرج بذلك الرأس واللحية فان فى الربع من كل منهما الدم بخلاف هذه الاعضاء والفارق العادة ثم جعله الصدر والساق مقصودين بالحلق موافق لجامع فخر الاسلام مخالف لما فى المبسوط ففيه متى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ماليس بمقصود فصدقة ثم قال ومما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق ومما هو مقصود حلق الرأس والابطين وهذا أوجه وقوله لانه مقصود بطريق التنور مدفوع بان القصد الى حلقهما انما هو فى ضمن غيرهما

معتاد وذكر فى المبسوط ان الاتراك يحلقون أوساط رؤسهم وبعض العلوية يحلقون نواصيهم لابتغاء الراحة والزينة (قوله وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا حلق عضوا فعليه دم) وان كان أقل فطعام أراد به الصدر والساق وما أشبه ذلك كالعانة دون الرأس واللحية وهذا لان الربع فى الصدر والساق والفخذ لا يعمل عمل الكل فى العادة اذ العادة ما جرت فى هذه الاعضاء بالاقتصار على الربع بخلاف الرأس واللحية وانما يجب الدم بحلق كل الصدر أو الساق لانه مقصود بالتنور وهو استعمال النورة لازالة الشعث فتتكامل الجناية بحلق كله و يتقاصر بحلق بعضه ثم لاخلاف لابى حنيفة رحمه الله تعالى فى هذه المسئلة لانه ذكر فى الجامع الصغير التمرتاشى حلق موضع الحجامة فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله اعتبارا بالعانة والرقبة والصدر والساعد والساق والابطين أو أحدهما وانما خص قولهما لما أنه يلزمه بحلق المحجم عند أبي حنيفة رحمه الله وان كان حلقه غير مقصود فاولى أن يجب هنا وانما يحتاج الى بيان قولهما لانهما خالفاه فى المحجم وقالا عليه صدقة فيه

(وان حلق الرقبة كلها فعليه دم) لانه عضو مقصود بالحلق (وان حلق الابطين أو أحدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة) قيل اذا كان كل واحد من الابطين مقصودا بالحلق وجب أن يجب بحلقهما دمان وأجيب بان جنايات المحرم اذا كانت من نوع واحد يجب فيها ضمان واحد ألا ترى أنه اذا أزال شعر جميع بدنه بالتنور لم يلزمه الا دم واحد (ذكر فى الابطين الحلق ههنا) يعنى فى الجامع الصغير (وفى الاصل) أى المبسوط (النتف وهو السنة) بخلاف العانة فان السنة فيها الحلق لما جاء فى الحديث عشر من الفطرة منها الاستحداد وتفسيره حلق العانة بالحديد (وقال أبو يوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعليه دم) قيل قولهما بيان لقول أبي حنيفة رحمه الله لا أنه خالفهما فى ذلك وانما خصا بالذكر لان الرواية محفوظة عنهما

قوله (أراد به) أي بقوله عضوا (الصدر والساق وما أشبه ذلك) مثل الفخذ والعضد فان قيل الجناية بالحلق انما تتكامل اذا كان العضو مقصودا بالحلق وما ذكرتم ليس كذلك قلت هذا الذي ذكرت هو ما ذكر في المبسوط قال بعد ما ذكر حلق الرأس ثم الاصل بعد هذا أنه متى حلق عضوا مقصودا بالحلق من بدنه قبل أوان التحلل فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فعليه صدقة ثم قال وما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق ولكن المصنف ذكر ما هو الموافق لرواية الجامع الصغير لفخر الاسلام نظرا الى أنه مقصود بالتنور أي ازالته بالنورة ولا فرق عند الائمة الاربعة في ازالة الشعر بين الحلق والنتف والتنور فكانت الجناية بحلق كله كاملة وبحلق بعضه قاصرة وقوله (وان أخذ من شاربه) ظاهر وقيل الشارب عضو مقصود بالحلق فان من عادة بعض الناس حلق الشارب دون اللحية فكان الواجب تكامل الجناية بحلقه وأجيب بانه مع اللحية في الحقيقة عضو واحد لاتصال البعض بالبعض فلا يجعل في حكم أعضاء متفرقة كالرأس فان من العلوية من عادته حلق مقدم الرأس وذلك لا يدل على أن كله ليس بعضو واحد وقوله (تدل على أنه هو السنة فيه دون الحلق) هو المذهب عند بعض المتأخرين من مشايخنا لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال عشرة من فطرتي وفطرة ابراهيم خليل الرحمن وذكر من جملتها قص الشارب

(قال المصنف أراد به الصدر والساق) أقول تفسير للمراد بما هو أخص من مؤدى اللفظ ليخرج بذلك الرأس واللحية فان في الربع من كل منهما الدم بخلاف هذه الاعضاء والفارق العادة ثم جعله الصدر والساق مقصودين بالحلق موافق لجامع فخر الاسلام مخالف لما في المبسوط ففيه متى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فصدقة

(وان كان أقل فطعام) أراد به الصدر والساق وما أشبه ذلك لانه مقصود بطريق التنور فتتكامل بحلق كله وتتقاصر عند حلق بعضه (وان أخذ من شاربه فعليه طعام حكومة عدل) ومعناه أنه ينظر أن هذا المأخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك حتى لو كان مثلا مثل ربع الربع تلزمه قيمة ربع الشاة ولفظة الاخذ من الشارب تدل على أنه هو السنة فيه دون الحلق والسنة أن يقص

اذ ليست العادة تنوير الساق وحده بل تنوير المجموع من الصلب الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق نعم كثيرا ما يعتادون تنوير الفخذ مع ما فوقه دون الساق وقد يقتصر على العانة أو مع الصلب وانما يفعل هذا للحاجة أما الساق وحده فلا فالحق أن يجب في كل منهما الصدقة واعلم أنه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب (قوله فان أخذ من شاربه) أو أخذه كله أو حلقه (فعليه طعام هو حكومة عدل) بان ينظر الى المأخوذ ما نسبته من ربع اللحية فيجب بحسابه فان كان مثل ربع ربعها لزمه قيمة ربع الشاة أو ثمنها فثمنها وهكذا وفي المبسوط خلاف هذا قال ولم يذكر في الكتاب ما اذا حلق شاربه وانما ذكر اذا أخذ من شاربه فعليه الصدقة فمن أصحابنا من يقول اذا حلق شاربه يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق تفعله الصوفية وغيرهم والاصح أنه لا يلزمه الدم لانه طرف من اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد واذا كان الكل عضوا واحدا لا يجب بما دون الربع منه الدم والشارب دون الربع من اللحية فتكفيه الصدقة في حلقه اهـ وما في الهداية انما يظهر تفريعه على قول محمد في تطييب بعض العضو حيث قال يجب بقدره من الدم أما على ما عرف من جادة ظاهر المذهب وهو أن ما لم يجب فيه الدم تجب فيه الصدقة مقدرة بنصف صاع الا فيما يستثنى فلا ثم على تقدير التفريع على قول محمد فالواجب أن ينظر الى نسبة المأخوذ من ربع اللحية معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط من كون الشارب طرفا من اللحية هو معها عضو واحد لا أنه ينسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى هذا انما يجب ربع قيمة الشاة اذا بلغ المأخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية مع الشارب لا دونه واذا أخذ المحرم من شارب حلال أطعم ما شاء (قوله ولفظة الاخذ تدل على أنه هو السنة فيه دون الحلق) يشير الى خلاف ما ذكر الطحاوي في شرح الآثار حيث قال القص حسن وتفسيره أن يقص حتى ينتقص عن الاطار وهو بكسر الهمزة ملتقى الجلدة واللحم من الشفة وكلام المصنف على أن يحاذيه ثم قال الطحاوي والحلق أحسن وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد والمذهب عند بعض المتأخرين من مشايخنا أن السنة القص اهـ فالمصنف ان حكم بكون المذهب القص أخذا من لفظ الاخذ في الجامع الصغير فهو أعم من الحلق لان الحلق أخذ والذي ليس أخذا هو النتف فان ادعى أنه المتبادر لكثرة استعماله فيه منعناه وان سلم فليس المقصود في الجامع هنا بيان أن السنة هو القص أولا بل بيان ما في ازالة الشعر على المحرم ألا ترى أنه ذكر في الابط الحلق ولم يذكر كون المذهب فيه استنان الحلق فعلم أن المقصود ذكر ما يفيد الازالة بأي طريق حصلت لتعيين حكمه وأما الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الفطرة

لانه غير مقصود فاحتيج الى بيان قولهما في هذه الاعضاء (قوله كم يكون من ربع اللحية) هذا اعتبار الاجزاء باجزاء الدم قال الجرجاني هذا قول محمد رحمه الله فانه يعتبر الاجزاء وأبو حنيفة رحمه الله لم يعتبر ذلك بل يقول في مثل ذلك بالصدقة وفي الجامع الصغير للتمرتاشي قال السرخسي رحمه الله ولم يذكر في الكتاب حلق الشارب من أصحابنا من يقول يلزمه دم ومنهم من يقول يلزمه التصدق والاصح أن ينظر كم يكون المحلوق من ربع اللحية كما ذكر ههنا فان قيل الشارب عضو مقصود بالحلق فان من عادة بعض الناس حلق الشارب دون اللحية

حتى

حتى يوازي الاطار قال (وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا عليه صدقة) لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة اليها الا أن فيه ازالة شئ من التفث فتجب الصدقة ولابي حنيفة رحمه الله أن حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم (وان حلق رأس محرم بامره أو بغير أمره فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم)

الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الآباط فلا ينافي ما يريده بلفظ الحلق فان المراد منه المبالغة في الاستئصال عملا بقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين أحفوا الشوارب وهو المبالغة في القطع وبأي شئ حصل حصل المقصود غير أنه بالحلق بالموسى أيسر منه بالمقصة وقد يكون بالمقصة أيضا مثله وذلك يخاص منها يصنع للشارب فقط فقول الطحاوي الحلق أحسن من القص يريد القص الذي لم يبلغ ذلك المبلغ في المبالغة فان عند أهل الصناعة قصا يسمونه قص حلاقة (قوله لانه لا يتوسل الى المقصود الا به) يفيد أنه اذا لم تترتب الحجامة على حلق موضع المحاجم لا يجب الدم لانه أفاد أن كونه مقصودا انما هو للتوسل به الى الحجامة فاذا لم تعقبه الحجامة لم يقع وسيلة فلم يكن مقصودا فلا يجب الا الصدقة وعبارة شرح الكنز واضحة في ذلك حيث قال في دليلهما ولانه قليل فلا يوجب الدم كما اذا حلقه لغير الحجامة وفي دليله أن حلقه انتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف الحلق لغيرها فظهر لك أن التركيب الصالح في وجه قولهما عبارة شرح الكنز بخلاف تركيب الكتاب حيث قال الحجامة ليست بمحظورة فكذا ما يكون وسيلة اليها فانه يفيد نفي حظر هذا الحلق للحجامة اذ لا تفعل الحجامة الا للحاجة الى تنقيص الدم فلا يكون الحلق محظورا ولازم هذا ليس الا عدم وجوب الصدقة عينا بل يتخير بين ذلك والصوم وليس المقصود هذا بل لزوم الصدقة عينا بمعنى عدم دخول الدم في كفارة هذا الحلق خلافا لابي حنيفة وعدم الحظر لا يستلزمه وقوله في وجه قول أبي حنيفة رحمه الله (وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل) يريد أن هذا الموضع في حق الحجامة كامل (قوله وان حلق رأس محرم) الفاعل ضمير المحرم لان الضمائر في الافعال كلها مثل فان خضب رأسه بالحناء فان ادهن بزيت وان لبس ثوبا مخيطا أو غطى رأسه للمحرم بعد ما صرح به في أول الباب اذ قال اذا تطيب المحرم ولهذا قال بعده وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في المحلوق رأسه الا أن تعيين المحلوق رأسه بنفي اختلاف الجواب غير مفيد والحاصل أنه اما أن يكونا محرمين أو حلالين أو الحالق محرما والمحلوق رأسه حلالا أو قلبه وفي كل الصور على الحالق صدقة الا أن يكونا حلالين وعلى المحلوق دم الا أن يكون حلالا ولا يتخير فيه وان كان بغير ارادته بان يكون مكرها أو نائما لانه عذر من جهة العباد بخلاف المضطر فاذا حلق الحلال رأس محرم فقد باشر قطع ما استحق الامن بالاحرام اذ لا فرق بين لا تحلقوا حتى تحلوا وبين لا تعضد وا شجر الحرم فاذا استحق الشجر نفسه الامن من هذه العبارة استحق الشعر أيضا الامن فيجب بتفويته الكفارة بالصدقة واذا حلق المحرم رأس حلال فالارتفاق الحاصل له برفع تفث غيره اذ لا شك في تأذي الانسان بتفث غيره يجده من رأى ثائر الرأس شعثها وسخ الثوب تفل الرائحة وما سن غسل الجمعة بل ما كان واجبا الا لذلك التأذي الا أنه دون التأذي بتفث نفسه فقصرت الجناية فوجبت الصدقة والمصنف أجرى الوجه الاول في هذا وقد يمنع بان استحقاق الشعر الامن انما هو بالنسبة الى من قام به الاحرام حالقا أو محلوقا فان خطاب لا تحلقوا للمحرمين فلذا خصصنا به الاول بقي أن المحرم اذا حلق رأس المحرم اجتمع فيه تفويت الامن المستحق والارتفاق بازالة تفث غيره وقد كان كل منهما بانفراده موجبا للصدقة فربما يقال تتكامل الجناية بهذا الاجتماع فتقتضي وجوب الدم على الحالق كما قال أبو حنيفة في

وقوله (حتى يوازي الاطار) قال في المغرب اطار الشفة ملتقى جلدتها ولحمتها مستعار من اطار المنخل والدف قال (وان حلق موضع المحاجم فعليه دم) المراد بالمحاجم ههنا جمع محجم اسم آلة من الحجامة بدليل ذكر اسم الموضع فلا يصح أن يكون جمع محجم بفتح الميم اسم موضع من الحجامة ودليلهما ظاهر وأما دليل أبي حنيفة ففيه اشتباه لانه جعل حلقه مقصودا ووسيلة وهما متنافيان وأجيب بانه لم يقل بان حلقه مقصود لذاته بل قال مقصود وما لا يتم المقصود لذاته الا به فهو مقصود وان كان لغيره فلا تنافي بينهما بقي الكلام في أن المراد بالمقصود أعم من أن يكون لذاته أو لغيره وقوله (عن عضو كامل) يعني أن هذا الموضع في حق الحجامة عضو كامل قوله (وان حلق) يعني المحرم (رأس محرم بامره أو بغير أمره) الحالق والمحلوق رأسه اما أن يكونا حلالين أو محرمين أو الحالق حلال والمحلوق محرم أو بالعكس من ذلك فالاول لا كلام فيه والثاني على الحالق فيه صدقة سواء حلق بأمر المحلوق أو بغير أمره

وكذلك الشرع فصل بين الشارب واللحية فأمر باعفاء اللحية وقص الشارب فينبغي أن تتكامل الجناية بحلق الشارب قلنا نعم ولكن الكل عضو واحد حقيقة لاتصال البعض بالبعض فلا يجعل في حكم أعضاء متفرقة كالرأس فان من العلوية من يعتاد حلق مقدم الرأس وهذا لا يدل على ان كله لا يكون عضوا واحدا في الحكم (قوله وان حلق المحرم رأس محرم آخر بامره أو بغير أمره) بان كان نائما أو أكرهه فعلى الحالق

خلافا للشافعي فيهما فانه يقول لاشئ على الحالق مطلقا لان الموجب هو الارتفاق وهو لا يتحقق بحلق شعر غيره ولا على المحلوق (اذا كان بغير أمره بان كان نائما لان من أصله أن الاكراه يخرج المكره من المؤاخذة بحكم الفعل والنوم أبلغ منه) لان القصد يفسد بالاكراه وينعدم بالنوم وقلنا في الحالق ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم وتناول محظورات الاحرام يوجب الجزاء سواء كان في بدنه أو في غير بدنه كما في نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا أن الجناية في شعره متكاملة فيلزمه فيه الدم وفي غيره الصدقة وفي المحلوق رأسه تقرر السبب وهو نيل الراحة والزينة وذلك يوجب الدم والنوم والاكراه لا يصلحان مانعين لان المأثم ينتفي بهما دون الحكم قيل ذكر المصنف ههنا أن بحلق الشعر تحصل الزينة فتجب الكفارة وذكر في الديات من هذا الكتاب أن في شعر الرأس الدية لانه يفوت به منفعة الجمال وذلك تناقض لان الجمال هو الزينة وأجيب بانه جمال من حيث الخلقة ولهذا يتكلف عادمه في ستره ويحصل بحلقه زينة ازالة الشعث والتفل واذا اختلفت الجهة زال التناقض وقوله (بخلاف المضطر) متصل بقوله حتما أي بخلاف المحرم المضطر الى حلق رأسه فانه اذا حلقه يتخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق على ستة مساكين وان شاء صام ثلاثة أيام (لان الآفة هنالك سماوية) وفي صورة النزاع من العباد ثم المحلوق رأسه لا يرجع على الحالق بما وجب عليه من الدم)

وقال الشافعي رحمه الله لا يجب ان كان بغير أمره بان كان نائما لان من أصله أن الاكراه يخرج المكره من أن يكون مؤاخذا بحكم الفعل والنوم أبلغ منه وعندنا بسبب النوم والاكراه ينتفي المأثم دون الحكم وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتما بخلاف المضطر حيث يتخير لان الآفة هنالك سماوية وههنا من العباد ثم لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور في حق العقر وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في حق المحلوق رأسه وأما الحالق تلزمه الصدقة في مسئلتنا في الوجهين وقال الشافعي رحمه الله لاشئ عليه وعلى هذا الخلاف اذا حلق المحرم

الادهان بالزيت البحت حيث أوجب الدم لاجتماع أمور لو انفرد كل منها لم يوجبه كتليين الشعر وأصالته للطيب وقتل الهوام فتكاملت الجناية بهذه الجملة فوجب الدم وتقرر الخلاف مع الشافعي ظاهر من الكتاب فبنى عدم الزام المحرم شيئا اذا كان غير مختار ما تقدم غير مرة في الصلاة والصوم من أن عدمه يسقط الحكم عنده وعندنا لا ومبنى عدمه عنده على الحالق مطلقا عدم الموجب أما ان كان حلالا فلان الحالق غير محرم عليه وان كان محرما فكذلك لان الارتفاق لم يحصل له وهو الموجب عليه فان قيل قد باشر أمرا محظورا وهو اعانة المحلوق المحرم على المعصية ان كان باختياره وبغير اختياره أولى قلنا المعاصي انما هي أسباب لعقوبة الاحلال وليس كل معصية توجب جزاء في أحكام الدنيا الا بالنص وهو منتف في الحالق فنقول أما الحلال فالحقناه بقاطع شجر الحرم بجامع تفويت أمن مستحق مستعقب للجزاء والواجب اتباع الدليل لا بقيد كونه نصا وأما المحرم فلان المؤثر للجزاء في حقه هو نيل الارتفاق بقضاء التفث فان كان على وجه الكمال كان الجزاء دما والا فصدقة وقيد الاضافة الى نفسه ملغى اذ لم يثبت اعتباره وعقلية استقلال ما سواه ثابتة والحاصل أن نفسه محل والمحل لا يدخل في التعليل والا امتنع القياس فالاصل الغاء المحال الا أن يدل على قصد تخصيص الحكم به دليل لا مرد له خصوصا اذا لم يتوقف عليه مناسبة المناسب فيتعدى من نفسه الى غيره اذا وجد فيه تمام المؤثر وقصوره اردها الى الصدقة وقد يقال مباشرة الفعل الذي به قضاء التفث ان كان جزء العلة ولو حكما بان يأذن المحرم في حلق رأسه لزم عدم الجزاء على النائم بحلق رأسه والا لزم الجزاء اذا نظر الى ذي زينة مقتضى التفث فان اختير الثاني وادعى أن الارتفاق لا يحصل بمجرد رؤية كما قلنا بنفي الجزاء في مجرد اللبس لذلك عكس ما لو فرض طولها ومامع محادثته وصحبته واستنشاق طيبه ولو كان الى شئ اقلت باختيار الاول ونفي الجزاء عن النائم والمكره ولا يلزمني هذا في كل موضع كالصلاة وغيرها الا ان الفساد فيها مثلا علق بمجرد وجود الكلام مثلا وهنا قد فرض تعليق الجزاء بالارتفاق الكائن عن مباشرة السبب ولو حكما (قوله فصار كالمغرور) يعني كما لا يرجع بالعقر على من غره بحرية من تزوجها اذا ظهرت أمة بعد الدخول لان بدله وهو ما ناله من اللذة والراحة حصل للمغرور فيكون البدل الآخر عليه دون الغار كذلك

الصدقة وعلى المحلوق الدم حتما بخلاف المضطر حيث يتخير بين الصدقة والدم وصوم ثلاثة أيام ثم لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور ومن صور المغرور أن يغر رجل رجلا ويقول له تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها ودخل بها ثم استحقها مستحق بانها أمته فان المولى يأخذ من الزوج العقر ثم لا يرجع به على الآمر الغار (قوله وأما الحالق تلزمه الصدقة في مسئلتنا) أي فيما اذا

وقال بعض العلماء يرجع لانه هو الذي أوقعه في هذه العهدة فكأنه أخذ هذا القدر من ماله وقلنا (الدم انما لزمه بما نال رأس من الراحة فصار كالمغرور) اذا ضمن العقر لا يرجع على الغار لانه في مقابلة ما استوفاه من منافع البضع وقوله (وكذا اذا كان الحالق حلالا) هو الوجه الثالث من الاقسام العقلية وليس فيه على الحالق شئ بالاتفاق وفي المحلوق الخلاف المذكور وقوله (في مسئلتنا) أراد به ما اذا كان الحالق محرما وقوله (في الوجهين) أراد به ما كان بامره أو بغير أمره

وقوله (فان أخذ) يعني المحرم (من شارب حلال أو قص أظافيره أطعم ما شاء والوجه فيه ما بينا) يعني قوله ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام وقوله (ولا يعرى عن نوع ارتفاق) اشارة الى الجواب عما قال الشافعي رحمه الله حلق رأس غيره والاخذ من شاربه بمنزلة أن يلبس غيره مخيطا في عدم ارتفاقه فكما لا يجب في الالباس عليه شئ فكذلك ههنا وذلك لان في الحالق وأخذ الشارب ارتفاقا له لان الانسان يتأذى بتفث غيره وليس في الباس المخيط ذلك لكن التأذي بتفث غيره أقل من التأذي بتفث نفسه (فيلزمه الطعام) وقوله (وان قص) أي المحرم (أظافير يديه ورجليه) ظاهر وقوله (لان الجناية من نوع واحد) يعني تسمية ومعنى أما تسمية فلان الكل يسمى قصا وأما معنى فلان الارتفاق من حيث القص وهو شئ واحد وقوله (لان مبناها على التداخل) يعني أن المحرم اذا قتل صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وان كانت الجناية في حق الحرم والاحرام جميعا فكان مبناها على ذلك (فأشبه كفارة الفطر) وهما يقولان كفارة الاحرام معنى العبادة فيها غالب بدليل أنها تجب على المعذور كالمكره والنائم

رأس حلال له أن معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا أن ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا أن كمال الجناية في شعره (فان أخذ من شارب حلال أو قلم أظافيره أطعم ما شاء) والوجه فيه ما بينا ولا يعرى عن نوع ارتفاق لانه يتأذى بتفث غيره وان كان أقل من التأذي بتفث نفسه فيلزمه الطعام (وان قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم) لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد على دم ان حصل في مجلس واحد لان الجناية من نوع واحد فان كان في مجالس فكذلك عند محمد رحمه الله لان مبناها على التداخل فأشبه كفارة الفطر الا اذا تخللت الكفارة لارتفاع الاولى بالتكفير وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تجب أربعة دماء ان قلم في كل مجلس يدا أو رجلا لان الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما في آي السجدة

لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق بغير اذن لان سببه اختص به (قوله فان أخذ من شارب حلال أو قلم أظافيره أطعم ما شاء) أما في الشارب فلا شك وأما في قلم الاظافير فمخالف لما في المبسوط فاصل الجواب في قص الاظفار ههنا كالجواب في الحلق وفي المحيط أيضا قال عليه صدقة هذا وعن محمد رواية لا يضمن في قص الاظفار * واعلم أن صريح عبارة الاصل في المبسوط وفي الكافي للحاكم في الحالق هكذا وان حلق المحرم رأس حلال تصدق بشئ واذا حلق المحرم رأس محرم آخر بامره أو بغير أمره فعلى المحلوق دم وعلى الحالق صدقة اه وهذه العبارة انما تقتضي لزوم الصدقة المقدرة بنصف صاع فيما اذا حلق رأس محرم وأما في الحلال فتقتضي أن يطعم أي شئ شاء كقولهم من قتل قملة أو جرادة تصدق بما شاء وارادة المقدرة في عرف اطلاقهم أن يذكر لفظ صدقة فقط والله أعلم بحقيقة الحال ثم بعد التفصيل المذكور في الحالق قال والجواب في قص الاظفار كالجواب في الحلق وان كان ما ذكرناه أنه مقتضى عرفهم في التعبير واقعا فيكون ذلك التفصيل أيضا جاريا في قص الاظفار فيصدق ما في الهداية لانه فرض الصورة في قلم أظفار الحلال (قوله فان قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم) لانه أكمل ارتفاق يكون بالقص وقص يد واحدة ارتفاق كامل ففيه الدم أيضا فقص الكل في مجلس واحد كلبس كل الثياب وحلق شعر كل البدن في مجلس لا يوجب غير دم واحد (فان كان في مجالس فكذا عند محمد) أي دم واحد لان مبنى هذه الكفارة على التداخل حتى لزم المحرم بقتل صيد الحرم قيمة واحدة مع الجناية على الاحرام والحرم فأشبهت كفارة الفطر في رمضان في أنه اذا تكررت الجنايات بالفطر ولم يكفر لواحدة منها لزمه كفارة واحدة وان كفر للسابقة كفر للاحقة كذا هنا (قوله وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف عليه أربعة دماء ان قص في كل مجلس طرفا من أربعته لان الغالب فيه معنى العبادة) خرج الجواب عن كفارة الافطار فيتقيد التداخل باتحاد المجلس غير أنه لا بد من اثبات هذه

كان الحالق محرما في الوجهين أي فيما اذا كان بامره أو بغير أمره وعلى هذا الخلاف اذا حلق المحرم رأس حلال عندنا تجب الصدقة على الحالق وعنده لا تجب لانه لا ارتفاق له فيما فعل كما لو ألبس غيره مخيطا قلنا الانسان يتأذى بتفث غيره فكان ازالته ارتفاقا ولبس غير المخيط ليس بتفث حتى يكون الباس المخيط ازالة للتفث (قوله وان قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم) وقال عطاء لاشئ عليه لان قص الاظفار من الفطرة ولم يصح حديث في النهي عنه بسبب الاحرام وكان نظير الختان ولا بأس بالختان في الاحرام فكذلك انها تجب على المعذور كالمكره والنائم والمخطئ والناسي كالعبادات يجب عليهم قص الاظفار ومذهبنا مروي عن ابن عباس رضي الله عنه ولان قص الاظفار من قضاء التفث (قوله لان الجناية من نوع واحد) أي تسمية ومعنى أما التسمية فلان الكل يسمى قصا وأما المعنى فهو حصول الارتفاق من جانب القص وهو شئ واحد (قوله لان مبناها على التداخل) حتى أن المحرم اذا قتل صيد الحرم تكفيه قيمة واحدة وان كان الجناية في

(قوله بمنزلة أن يلبس غيره مخيطا في عدم ارتفاقه فكما لا يجب عليه في الالباس شئ فكذلك ههنا) أقول وجوابه أن الفارق ظاهر لان بمجرد لبس المخيط لا يلزمه شئ بل بدوامه يوما ولدوامه حكم الابتداء فيكون في ابقائه عليه مقصرا بخلاف الحالق

والمخطئ والناسي والمضطر وبالنظر الى ذلك لاتتداخل فقلنا بتقيد التداخل باتحاد المجلس لانه اذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحال مختلفة فرجحنا اتحاد المقصود بوجود الجامع وهو المجلس وأما اذا اختلفت المجالس فيترجح جانب اختلاف المحال ويلزم لكل واحد دم عملا بالوجهين فان قيل الجنايات اذا كانت من جنس واحد لاتتعدد الكفارة كما اذا حلق رأسه في مجالس مختلفة فان عليه كفارة واحدة لذلك فالجواب أن ههنا اتحاد المقصود واتحاد المحل وكذا الاختلاف فهما فمتى اتحد الجميع لزمه كفارة واحدة بلا خلاف بينهم ومتى اختلف الجميع لزمه الكفارة متعددة ومتى اتحد المقصود واختلف المحال فان اتحد المجلس تقوى جانب الاتحاد فلزمه كفارة واحدة ومتى اختلف المجلس تقوى جانب الاختلاف وتعددت الكفارة فاذا عرفت هذا ظهر لزوم التعدد فيما نحن فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الوحدة عند اتحاده ولا يلزم حلق الرأس عليه لان المحل متحد والمقصود كذلك بخلاف محل النزاع لان المحال فيه مختلفة ولا يشكل بحلق الابطين فان المقصود متحد والمحال مختلفة ولا يختلف الحال في اتحاد الجزاء بين ما كان المجلس متحدا أو مختلفا لان ذلك لارواية فيه ولئن كانت فثمة ما يوجب اتحاد المحال وهو التنوير فانه لو نور جميع البدن لم يلزمه الا كفارة واحدة وقد تقدم أن الحلق مثل التنوير وليس في صورة النزاع ما يجعلها كذلك وقوله (وان قص يدا أو رجلا) ظاهر وقوله (وجه المذكور في الكتاب) أي القدوري (أن أظافير كف واحد أقل ما يجب الدم بقلمه) وكل ما هو كذلك لا يقام أكثره مقامه أما أنها أقل ما يجب الدم بقلمه فلانه انما وجب الدم باعتبار قيامه مقام الكل وفي ذلك شبهة وليس بعد الشبهة الا شبهة الشبهة وشبهة الشبهة غير معتبرة بحال وقد أشار الى هذا التعليل بقوله (وقد أقمناها مقام الكل) وهو في موضع الحال أي أنها أقل ما يجب الدم بقلمه حال كونها مقامة مقام الكل ففيها شبهة الكلية الى آخر ما ذكرنا وأما أن كل ما هو كذلك لا يقام أكثره مقامه فلما قال لانه

(وان قص يدا أو رجلا فعليه دم) اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق (وان قص أقل من خمسة أظافير فعليه صدقة) معناه تجب بكل ظفر صدقة وقال زفر رحمه الله يجب الدم بقص ثلاث منها وهو قول أبي حنيفة الاول لان في أظافير اليد الواحدة دما والثلاث أكثرها وجه المذكور في الكتاب أن أظافير كف واحد أقل ما يجب الدم بقلمه وقد أقمناها مقام الكل فلا يقام أكثرها مقام كلها

المقدمة والمثبت لهالزوم الكفارة شرعا مع الاعذار ومن المعلوم أن الاعذار مسقطة للعقوبات وعلى هذا فلا يخفى أن لازم ترجح معنى العبادة عدم التداخل لانه اللائق بالجود الا أن يوجبه موجب آخر كما أوجبه في آي السجدة لزوم الحرج لو لم يعتبر ولا موجب هنا والالحاق بآي السجدة في الكتاب انما هو في تقييد التداخل بالمجلس لا في اثبات التداخل نفسه والا كان بلا جامع لان موجبه في الاصل أعني آي السجدة لزوم الحرج وذلك لان العادة مستمرة بتكرار الآيات للدراية والدراسة والتدبر للاتعاظ للحاجة الى ذلك فلو لم يتداخل لزم الحرج غير أن ما تندفع هذه الحاجات به من التكرار يكون غالبا في مجلس واحد فتقيد التداخل به وليس سبب لزوم الحرج لولا التداخل هنا قائما اذ لا داعي لمن أراد قص أظفار يديه ورجليه الى تفريق ذلك في مجالس فلا عادة مستمرة في ذلك فلا حرج يلزم بتقدير عدم التداخل على تقدير قص كل طرف في مجلس فلا يثبت هذا الحكم الا ان يكون فيه اجماع وفي المبسوط لو قص احدى يديه ثم الاخرى في مجلس أو حلق رأسه ولحيته وابطيه أو جامع مرارا قبل الوقوف في مجلس واحد مع امرأة واحدة أو نسوة فعليه دم واحد وان اختلفت المجالس يلزمه لكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما وقال محمد عليه دم واحد في تعدد المجالس أيضا ما لم يكفر عن الاولى وتقدم نظيره في الطيب اعتبره بالو حلق في مجلس واحد ربع رأسه ثم في مجلس آخر ربعه ثم وثم حتى حلق كله في أربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا ما لم يكفر للاول والفرق لهما أن الجناية في الحلق واحدة لاتحاد محلها وهو الرأس (قوله اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق) أي حلق الرأس واللحية لان حلق ربع غيرهما من الاعضاء انما فيه الصدقة فان قيل الحاق الربع من الرأس بكله بناء على أنه معتاد والمعتاد في قلم الاظفار ليس الاقتصار على طرف واحد فكيف هذا الالحاق مع انتفاء الجامع فالجواب أن الجامع انما هو كمال الارتفاق لا الاعتياد الا أنه لما كان قد يتردد في حصوله بحلق ربع الرأس اثبته بالعادة اذا القصد اليه على وجه العادة لمن يقصده ليس الا لنيل الارتفاق لانها هي المناط للزوم الدم ولا شك أن أدنى كمال الارتفاق يحصل بقلم تمام

حق الاحرام والحرم وههنا أولى لان هذه الجنايات تستند الى سبب واحد فلا يوجب الا كفارة واحدة كما في حلق جميع الرأس لافرق بين أن يكون في مجالس متفرقة أو في مجلس واحد والمعنى انه لو قصها في مجلس واحد لزمته كفارة واحدة فكذا في المجالس دليله التطيب وهما يقولان انها من نوع واحد لان الاظافير كلها نوع واحد كما في حلق شعر الرأس وهو أنواع بالنسبة الى الاعضاء المتميزة عن الآخر كالابط والعانة والرأس فعملنا بالشبهين في الحالتين بشبه الاتحاد عند اتحاد المجلس وبشبه الاختلاف عند اختلافه كما في آي السجدة لان الغالب في كفارات الاحرام معنى العبادة بدليل فان قيل قص الاظفار جنس واحد وفي الجنس الواحد لا يتعدد الواجب وان اختلفت الامكنة كما لو ترك الرمي أصلا لزمه دم واحد وان اختلفت أمكنة الرمي وأزمنته وكذلك في حلق الرأس كله دم وان كان في مجالس وكذلك التطيب قلنا دعوى اتحاد الواجب باعتبار أنه من

(لانه يؤدي الى ما لا يتناهى) لانه اذا أقيم الثلاثة مقام خمسة يقام الاثنان مقام الثلاثة ثم الظفر والنصف مقام الظفرين ثم الظفر الواحد مقام ظفر ونصف وهلم جرا دفعا للتحكم والمراد بقوله الى ما لا يتناهى الى ما يتعسر اعتباره لان الجسم عندنا أهل السنة والجماعة يتناهى الى الجزء الذي لا يتجزأ فلابد له من تأويل وذلك ما قلنا (وان قص خمسة أظافير متفرقة) بالجر صفة للمعدود كما في قوله تعالى سبع بقرات سمان (من يديه ورجليه فعليه صدقة عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله عليه دم اعتبارا بما لو قصها من كف واحد) بجامع أنه قص خمسة أظافير ولا تفرقة في ذلك بين أن تكون من يد واحدة أو من يد ورجل (وبما اذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما أن الدم انما يجب عند تكامل الجناية بنيل الراحة والزينة و) هذا ليس كذلك لانه (بالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد) فان من يأخذ شيأ من مقدم رأسه وشيأ من مؤخره فاذا جمع الجميع يصير مقدار الربع (واذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة) ومقدارها لكل ظفر طعام مسكين (وكذلك لو قلم أكثر من خمسة متفرقا الا أن يبلغ ذلك دما فينقص منه ما شاء) حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو أربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا أن يبلغ ذلك دما فينقص منه ما شاء وقوله (وان انكسر ظفر المحرم) ظاهر وقوله (والآية نزلت في المعذور) قال كعب بن عجرة بضم العين وسكون الجيم مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتهافت على وجهي وأنا أوقد تحت قدر لي فقال أيؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فانزل الله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فقلت ما الصيام يارسول الله فقال ثلاثة أيام كما ذكر في الكتاب ولولا تفسيره عليه الصلاة والسلام لقدرناه بستة أيام لانه لما تقدر الطعام بستة مساكين كان القياس أن يكون الصوم ستة أيام والحكم في كل ما اضطر اليه مما لو فعله غير المضطر وجب عليه الدم كذلك يجب عليه أحد الاشياء المذكورة وقوله (وكذلك الصدقة عندنا) يعني خلافا للشافعي فانه يقول لا يجزئه الطعام الا في الحرم لان المقصود به الرفق بفقراء الحرم ووصول المنفعة اليهم وقوله (لما بينا) اشارة الى قوله لانه عبادة في كل مكان

لانه يؤدي الى ما لا يتناهى (وان قص خمسة أظافير متفرقة من يديه ورجليه فعليه صدقة عند أبي حنيفة وأبي يوسف) رحمهما الله تعالى (وقال محمد) رحمه الله (عليه دم) اعتبارا بما لو قصها من كف واحد وبما اذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما أن كمال الجناية بنيل الراحة والزينة وبالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد على ما مر واذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين وكذلك لو قلم أكثر من خمسة متفرقا الا أن يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص عنه ما شاء قال (وان انكسر ظفر المحرم وتعلق فأخذه فلا شيء عليه) لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليابس شجر الحرم (وان تطيب أو لبس مخيطا أو حلق من عذر فهو مخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة أصوع من الطعام وان شاء صام ثلاثة أيام) لقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك

يد وان كان في اليدين أكمل وفي الكل أكمل من هذا فيثبت به الدم ولا يبالي بكونه غير معتاد (قوله لانه يؤدي الى ما لا يتناهى) كلام خطابي لا تحقيقي أي كان يجب أن يقام أكثر الثلاثة أيضا كالظفرين ثم يقام أكثرهما وهكذا الى أن يجب بقطع جوهرين لا يتجزآن من قلامة ظفر واحد (قوله وبالقلم على هذا الوجه يتأذى) بخلاف ما قست عليه من الطيب والحلق في مواضع متفرقة اذ يرتفق بهما متفرقين فانتفى الجامع قالوا لو قص ستة عشر ظفرا من كل طرف أربعة وجب عليه لكل ظفر صدقة الا أن يبلغ ذلك دما فينقص ما شاء هذا وكل ما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عينا أو الصدقة عينا فعليه ذلك اذا عتق لا في الحال ولا يبدل بالصوم (قوله أو لبس من عذر) بان اضطر الى تغطية الرأس لخوف الهلاك من البرد أو للمرض أو لبس السلاح

حيث كذا شيء واحد غير مستقيم فان قتل الصيود من حيث انه قتل الصيد شيء واحد ومع ذلك تعدد الواجب بتعدد الصيود بالاجماع باعتبار تعدد محل الفعل ثم انما وجب دم واحد عند ترك الرميات لما ان الرمي نسك من المناسك وجناية ترك النسك جناية نقص الاداء والرميات كلها في الاداء نسك واحد لاتفاق الجنس فيصير الاداء منقوصا بفوات نسك واحد فيجب جبر واحد والجناية فيما نحن فيه بجرح في الاحرام وكل جناية أوجبت جرحا على حدة فيجب لكل جرح كفارة على حدة والقص عند اختلاف المجلس جنايات على ما قلنا وأما الرأس فانه عضو واحد فكان حلقه جناية واحدة وكذا كل البدن في حق تطيب الكل بمنزلة عضو واحد لاتصال البعض بالبعض والارتفاق بالتطيب معنى واحد (قوله لانه يؤدي الى ما لا يتناهى) فيقال اذا قص الظفرين فقد قص أكثر الثلاثة ثم اذا قص ظفرا ونصف ظفر فقد قص أكثر الظفرين ولكن يقال ما كان أدنى المقادير شرعا لا يتعلق بما دونه الحكم المتعلق به كذا في المبسوط ولان في الربع شبهة الكل فلذلك أقيم مقام الكل ثم لو أقمنا أكثر الربع مقام الربع لكان فيه اعتبار شبهة الشبهة والمعتبر فيما يعمل بالشبهات هو الشبهة لا النازل عنها (قوله وبالقلم) على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد أي بخلاف حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة لان تفرق الحلق في جوانب الرأس معتاد فيتم به معنى الزينة والراحة ولا زينة هنا لانه لا يحسن في النظر أن يكون بعض الاظافير مقصوصا دون البعض ولا ارتفاق لانه يزداد الاذى بقص البعض دون البعض بشغل قلبه به (قوله وكذلك لو قلم أكثر من خمسة) حتى لو قلم ستة

وكلمة أو للتخيير وقد فسرها رسول الله عليه السلام بما ذكرنا والآية نزلت في المعذور ثم الصوم يجزيه في أي موضع شاء لانه عبادة في كل مكان وكذلك الصدقة عندنا لما بينا وأما النسك فيختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان أو مكان وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان ولو اختار الطعام أجزأه فيه التغدية والتعشية عند أبي يوسف رحمه الله اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد رحمه الله لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن التمليك وهو المذكور

للعرب فعليه كفارة واحدة يتخير فيها بين أن يذبح شاة أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام أو يصوم ثلاثة أيام وان كان ينزعه ليلا ويلبسه نهارا ما لم يذهب العدو مثلا ويأتي غيره وتقدم لهذا زيادة تفصيل فارجع اليه (قوله وقد فسرها) أي فسر الكفارة المتخير فيها بقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك بما ذكرنا وذلك في حديث كعب بن عجرة في الصحيحين قال حملت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتناثر على وجهي فقال ما كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى أو ما كنت أرى الجهد بلغ بك ما أرى أتجد شاة فقلت لا فقال صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع وفي رواية فأمره أن يطعم فرقا بين ستة أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام وفسر الفرق بثلاثة أصوع وقوله في الرواية الاولى أتجد شاة في الابتداء محمول على أنه سأله هل تجد النسك فان وجده أخبره أنه مخير بينه وبين الخصلتين وان كان خلاف المتبادر كي لا تقع المعارضة بينه وبين الكتاب وهو قوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك والرواية الاخرى (قوله وأما النسك فيختص بالحرم) قال الله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وهو واجب بطريق الكفارة فكان أصلا في كل هدي وجب كفارة في اختصاصه بالحرم وقوله لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان أو مكان يعطي أن القربة هنا تعلقت بالاراقة ولازمه جواز الاكل منه كهدي المتعة والقران والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمه لانه كفارة ثم لازم هذا بحسب المتبادر أنه لو سرق بعد ما ذبح يلزمه اقامة غيره مقامه لكن الواقع أن لا يلزمه ذلك وغيره فكان القربة فيه لها جهتان جهة الاراقة وجهة التصدق فللاولى لا يجب غيره اذا سرق مذبوحا وللثانية يتصدق بلحمه ولا يأكل منه (قوله وهو) أي الصدقة على تأويل التصدق (المذكور) في الآية قيل قول أبي حنيفة كقول محمد وقال أبو يوسف الحديث الذي فسر الآية فيه لفظ الاطعام فكان ككفارة اليمين وفيه نظر فان الحديث ليس مفسر المجمل بل انه مبين المراد بالاطلاق وهو حديث مشهور عملت به الامة فجازت الزيادة به ثم المذكور في الآية الصدقة وتحقق حقيقتها بالتمليك فيجب أن يحمل في الحديث الاطعام على الاطعام الذي هو الصدقة والا كان معارضا وغاية الامر أنه يعتبر بالاسم الاعم والله أعلم

عشر ظفرا من كل عضو أربعة يجب لكل ظفر طعام مسكين الا أن يبلغ دما فحينئذ ينقص منه ما شاء (قوله والآية نزلت في المعذور) وهو كعب بن عجرة رضي الله عنه قال كعب مر بي رسول الله عليه السلام والقمل يتهافت على وجهي وأنا أوقد تحت قدر لي فقال أتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فانزل الله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله فقال ثلاثة أيام قلت وما الصدقة فقال ثلاثة أصوع من حنطة على ستة مساكين قلت وما النسك قال شاة وقد ذكره بحرف أو فاوجب التخيير ككفارة اليمين وهذا الحكم ثابت في كل ما اضطر وتم اليه مما لو فعله غير مضطر يلزمه الدم لانه في معنى المنصوص عليه من كل وجه فيكون ملحقا به كذا في المبسوط (قوله وكذا الصدقة عندنا) خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده لا يجزيه الطعام الا في الحرم لان المقصود رفق فقراء الحرم (قوله لما بينا) وهو قوله في الصوم لانه عبادة في كل مكان (قوله لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان) كالتضحية وهدي المتعة والقران في أيام أو مكان مخصوص وهو الحرم كما في دماء الكفارات وهذا الدم غير موقت بالزمان فيكون مختصا بالمكان وهو الحرم ليتحقق معنى القربة فيه فيكون كفارة لفعله كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت والله أعلم بالصواب

*(فصل

وقوله (وأما النسك) يقال نسك لله نسكا ومنسكا اذا ذبح لوجهه ثم قالوا الكل عبادة نسك ومنه قوله تعالى قل ان صلاتي ونسكي والمراد به ههنا الهدي الذي يذبحه في الحرم بطريق الجزاء عما باشره من محظورات الاحرام كالطيب والحلق في حالة العذر وذلك مخصوص بالحرم بالاتفاق (لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان) كالاضحية وهدي المتعة والقران في أيام النحر (أو في مكان) كما في دماء الكفارات قال الله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق الكفارة (وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان) وهو الحرم وليس المعنى بالاختصاص اراقة الدم لا غير لانه تلويث الحرم انما المقصود هو التصدق باللحم بعد الذبح فعليه أن يتصدق بلحمه على فقراء الحرم وغيرهم عندنا وقوله (ولو اختار الطعام أجزأه) ظاهر وأبو يوسف نظر الى كفارة اليمين في القران فانه ذكر بلفظ الاطعام وهو يفيد الاباحة والى تفسير النبي عليه الصلاة والسلام فانه قال أطعم ستة مساكين ومحمد نظر الى قوله أو صدقة فانها تنبئ عن التمليك بخلاف كفارة اليمين فان المذكور فيها الاطعام لا الصدقة

(فصل) قدم جناية الطيب ونحوها على جناية الجماع ودواعيه لان الطيب واللبس كالوسيلة للجماع والوسائل تقدم ولهذا أقدم في هذا الفصل ذكر دواعي الجماع عليه (فان نظر) المحرم (الى فرج امرأته) أي الى داخل فرجها وهو موضع البكارة وانما يتحقق ذلك عند كونها منكبة (بشهوة فأمنى) أي أنزل المني (لا شيء عليه) من الكفارة (لان المحرم هو الجماع) وهو قضاء الشهوة على سبيل الاجتماع صورة وهو الايلاج ومعنى وهو الانزال (ولم يوجد) ذلك (فصار كما لو تفكر فأمنى) فانه لا يجب عليه شيء لما قلنا (فان قبل أو لمس بشهوة فعليه دم) سواء أنزل أو لم ينزل على رواية الاصل (وفي الجامع الصغير) شرط الانزال حيث قال (اذا مس بشهوة فأمنى) ولهذا ذكر رواية الجامع الصغير (وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج) من الادخال بين الفخذين والسرة فان الفرج يراد به القبل والدبر فما دونه يكون ما ذكرناه وروي عن الشافعي رحمه الله أنه اذا أنزل فسد احرامه في جميع ذلك) يعني التقبيل بشهوة والمس بشهوة والجماع فيما دون الفرج (واعتبر ذلك بالصوم) فانه انما يفسد بهذه الاشياء اذا أنزل لانه مواقعة معنى (ولنا) على أن الاحرام لا يفسد وأن الانزال ليس بشرط لوجوب الكفارة في هذا الصور (أن فساد الحج يتعلق بالجماع لانه لا يفسد بغيره من المحظورات) بالاجماع

(فصل) فان نظر الى فرج امرأته (قال المصنف وعن الشافعي أنه انما يفسد احرامه) أقول يعني لا حكم في تلك الصور الا الفساد بالانزال فيفيد مجموع الامرين من الفساد بالانزال وعدم وجوب شيء عند عدم الانزال ويظهر أن كلمة انما في موقعها (قوله وروي عن الشافعي أنه اذا أنزل الخ) أقول على شرحه تكون كلمة انما في كلام المصنف زائدة كما لا يخفى

(فصل) (فان نظر الى فرج امرأته بشهوة فأمنى لا شيء عليه) لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر فأمنى (وان قبل أو لمس بشهوة فعليه دم) وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فأمنى ولا فرق بين ما اذا أنزل أو لم ينزل ذكره في الاصل وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج وعن الشافعي أنه انما يفسد احرامه في جميع ذلك اذا أنزل واعتبره بالصوم ولنا ان افساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات

(فصل) قدم النوع السابق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب وازالة الشعر والظفر مهيجات للشهوة لما تعطيه من الراحة والزينة (قوله ولا فرق بين ما اذا أنزل أو لم ينزل) مخالف لما صحح في الجامع الصغير لقاضيخان من اشتراط الانزال قال ليكون جماعا من وجه موافق لما في المبسوط حيث قال وكذلك اذا لم ينزل يعني يجب الدم عندنا خلافا للشافعي في قول قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل بالتقبيل لكنا نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه اهـ وقد يقال ان كان الالزام للنهي فليس كل نهي يوجب كالرفث وان كان للرفث فكذلك اذ أصله الكلام في الجماع بحضرتهن وليس ذلك موجبا شيأ (قوله في جميع ذلك) ظاهره ارادة المس بشهوة والقبلة بشهوة والجماع فيما دون الفرج والمفاد حينئذ بالتركيب المذكور أعني قوله انما يفسد احرامه في جميع ذلك اذا أنزل أنه اذا أنزل يفسد احرامه واذا لم ينزل لم يلزمه دم وهذا لانه لو أريد مجرد معنى الجملة الاولى وهو اذا أنزل يفسد كان لفظ انما لغوا اذ هذا المعنى ثابت مع الاقتصار على قوله وقال الشافعي يفسد في جميع ذلك اذا أنزل فالمعنى ما ذكرنا وتحقيقه أنه قصر الصور المذكورة على حكم هو الفساد اذا أنزل وفيه تقديم وتأخير والاصل انما في جميع تلك الصور فساد الاحرام بالانزال وهو معنى قولنا لا حكم فيها الا الفساد بالانزال فيفيد مجموع الامرين من الفساد بالانزال وعدم وجوب شيء عند عدم الانزال لانه لم يجعل فيها حكما سوى ما ذكر ثم مذهب الشافعي هو مجموع الامرين في قول بالصوم صالح لاثباتهما معا فحمل عليه وعادتهم نصب الخلاف باعتبار قول ثم قصد المصنف اتباع ما في المبسوط والذي فيه ما علمت من قوله خلافا للشافعي في قول قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل ثم ذكر المصنف الفرق الذي ذكره وعلى المصنف على هذا أن يتعرض في تقرير المذهب للطرفين ويمكن تحميله لكلامه فالتعرض للاول بقوله (ولنا أن فساد الاحرام يتعلق بالجماع) يعني انما يتعلق به ثم استدل على هذا بعدم فساده بشيء من المحظورات بقوله (ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات) وتفصيله أن المعلوم أن سائرها لا يفسد بمباشرتها الاحرام والنص ورد به في الجماع

(فصل) (قوله وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فأمنى) شرط الامناء مع المس بشهوة في وجوب الدم في الجامع الصغير لقاضيخان رحمه الله وذكر في الاصل المس ولم يشترط الامناء والصحيح ما ذكر هنا أي في الجامع الصغير حتى يكون جماعا من وجه (قوله وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج) أي لا يشترط الانزال وذكر في المبسوط ويجب الدم في الجماع فيما دون الفرج أما اذا أنزل فغير مشكل وكذلك اذا لم ينزل عندنا والشافعي رحمة الله تعالى عليه يقول اذا لم ينزل لا يلزمه شيء على قياس الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل بالتقبيل ولكنا نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فيكون منهيا بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه فيلزمه الدم (قوله ولنا ان فساد الحج يتعلق بالجماع) ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وما يتعلق بعين الجماع لا يتعلق بما دونه كالحدود والكفارات في الصوم ثم أبلغ ما يجب هنا القضاء فيكون قياس الكفارة في الصوم ولا يجب هناك بالجماع فيما دون الفرج الكفارة

وهـذا ليس بجماع مقصود فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا أن فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج (وان جامع فى أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضى فى الحج كما يمضى من لم يفسده وعليه القضاء) والاصل فيه ما روى أن رسول الله عليه السلام سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج

بصورته فانه صلى الله عليه وسلم انما سئل عن الجماع ومطلقه ينصرف الى ما هو بالصورة الخاصة فيتعلق الجواب بالفساد بحقيقته ولولا ذلك النص لم نقل بأن الجماع أيضا مفسد ولان أقصى ما يجب فى الحج القضاء وفى الصوم الكفارة فكانا متوازيين والكفارة فى الصوم لا تجب بالانزال مع المس فكذا قضاء الحج وعدم وجوب القضاء حكم عدم الفساد فيثبت عدمه وهو المطلوب والتعرض للثانى بقوله (الا أن فيه معنى الاستمتاع الخ) وجهه أن مرجع ضمير فيه لفظ جميع ذلك والمراد به ما قلنا من المس بشهوة والتقبيل والجماع فيما دون الفرج لا بقيد الانزال كما يفيده لفظ النهاية والا لم يكن لقوله بعد ذلك اذا أنزل معنى وكان يحل الى قولنا فى المس بشهوة مع الانزال اذا أنزل فالحاصل من العبارة الى قوله فيما دون الفرج الا أن فى المس بشهوة والتقبيل والوطء فيما دون الفرج استمتاعا بالمرأة أعم من كونه مع انزال أولا وذلك محظور احرامه فيلزم الدم بخلاف الصوم الذى قست عليه عدم لزوم شئ اذا لم ينزل والفساد اذا أنزل لان المحرم فيه قضاء الشهوة فلا يحصل المحرم فيه فيما دون الفرج الا بالانزال ثم انما يفسد عنده لان تحريمه بسبب كونه تفويتا للركن الذى هو الكف عن قضاء الشهوة من المرأة وقبله لم يوجد محرم أصلا بل الثابت فعل مكروه فلا يوجب شيأ بخلاف ما نحن فيه فان بالاستمتاع بلا انزال يحصل محظور الاحرام فيستعقب الجزاء ومع الانزال يثبت الفساد بالنص (قوله فسد حجه وعليه شاة) وكذا اذا تعدد الجماع فى مجلس واحد لامرأة أو نسوة والوطء فى الدبر كهو فى القبل عندهما واحدى الروايتين عن أبى حنيفة وفى أخرى عنه لا يتعلق به فساد والاول أصح فان جامع فى مجلس آخر قبل الوقوف ولم يقصد به رفض الحجة الفاسدة لزمه دم آخر عند أبى حنيفة وأبى يوسف ولو نوى بالجماع الثانى رفض الفاسدة لا يلزمه بالثانى شئ كذا فى خزانة الاكمل وقاضيخان وقدمنا من المبسوط تقريبه الزوم تعدد الموجب لتعدد المجالس عندهما من غير هذا القيد وقال محمد يلزمه كفارة واحدة الا أن يكون كفر عن الاولى فيلزمه أخرى والحق اعتباره على أن تصير الجنايات المتعددة بعده متحدة فانه نص فى ظاهر الرواية على أن المحرم اذا جامع النساء ورفض احرامه وأقام يصنع ما يصنعه الحلال من الجماع وقتل الصيد فعليه أن يعود حراما كما كان قال فى المبسوط لان بافساد الاحرام لم يصر خارجا عنه قبل الاعمال وكذا بنية الرفض وارتكاب المحظورات فهو محرم على حاله الا أن عليه بجميع ما صنع دما واحدا لما بينا أن ارتكاب المحظورات استند الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال فيكفيه لذلك دم واحد اهـ فكذا لو تعدد جماع بعد الاول لقصد الرفض فيه دم واحد وما يلزمه به الفساد والدم على الرجل يلزم مثله على المرأة وان كانت مكرهة أو ناسية انما ينتفى بذلك الاثم ولو كان الزوج صبيا يجامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت هى الصبية أو مجنونة انعكس الحكم ولو جامع بهيمة وأنزل لم يفسد حجه وعليه دم وان لم ينزل فلا شئ عليه والاستمناء بالكف على هذا ثم اذا كانت مكرهة حتى فسد حجها ولزمها دم هل ترجع على الزوج عن ابن شجاع لا وعن القاضى أبى خازم نعم والقارن اذا جامع قبل الوقوف وقبل أن يطوف لعمرته أربعة أشواط فسد حجه وعمرته وعليه أن يمضى فيهما ويتمهما على الفساد وشاتان وقضاؤهما فلو جامع بعدما طاف لعمرته أربعة أشواط فسد حجه دون عمرته واذا فسد الحج سقط دم القران لانه لم يجتمع له نسكان صحيحان وعليه دمان لفساد الحج وللجماع فى احرام العمرة لانه باق فيقضى الحج فقط ولذا لو أحرم بعمرة فافسدها ثم أهل بحجة ليس بقارن لهذا (قوله والاصل الخ) روى أبو داود فى المراسيل عن يحيى بن أبى كثير حدثنا يزيد بن نعيم أو زيد بن نعيم شك فيه أبو توبة أن رجلا

فكذلك لا يجب هنا القضاء

(وهـذا ليس بجماع فلا يتعلق به فساد الحج الا أن فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك من محظورات الاحرام) لما تقدم أن دواعى الجماع ملحقة به (فيلزمه الدم) وقوله (بخلاف الصوم) جوابا عن اعتباره بالصوم (لان المحرم فيه قضاء الشهوة) حيث كان ركنه الكف عنها وقضاؤها بدون الانزال فيما دون الفرج لا يتحقق (وان جامع فى أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضى فى الحج) بأداء أفعاله (كما يمضى من لم يفسد حجه والاصل فيه ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج

(قال المصنف فلا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج) أقول أما فى الفرج فيحصل بدونه

قال

قال يريقان دما ويمضيان فى حجتهما وعليهما الحج من قابل) ولا فرق فى ذلك بين أن يكون عامدا أو ناسيا أو هى نائمة أو مكرهة (وهكذا) يعنى مثل ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم (نقل عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله تجب بدنة كما لو جامع بعد الوقوف) والجامع تغلظ الجناية (والحجة عليه اطلاق ما روينا) وهو قوله عليه الصلاة والسلام يريقان دما ذكره مطلقا فيتناول الشاة لانه متيقن فان قيل المطلق ينصرف الى الكامل والجزور كامل فينصرف اليه فالجواب أن المطلق ينصرف (٤٥٥) الى الكامل اذا لم يكن ما يمنعه وهو ههنا موجود لان الجماع قبل الوقوف لما كان سببا للقضاء خف معنى الجناية لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء فلو أوجبنا البدنة لزم ايجاب الجزاء الغليظ فى مقابلة جناية خفيفة وهو خلاف مقتضى الحكمة بخلاف ما اذا كان بعد الوقوف فان الجناية لم تخف لعدم وجوب القضاء فايجاب البدنة فى مقابلتها على مقتضى الحكمة والى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله ولان القضاء لما وجب الخ (وعن أبى حنيفة رحمه الله أن الجماع فى غير القبل منهما) أى من السبيلين وقيل من الرجل والمرأة (لا يفسده لتقاصر معنى الوطء) ولهذا لم يوجب الحد ولا يجب المهر بالاجماع وفى رواية يفسده لانه كامل من حيث انه ارتفاق وعندهما يفسده لانه يوجب الحد وقوله (وليس عليه أن يفارق امرأته) الاصل فيه أن الصحابة رضى الله عنهم قالوا اذا رجعا للقضاء يفترقان معناه يأخذ كل واحد منهما فى طريق غير طريق صاحبه فمالك رحمه الله أخذ بظاهر هذا اللفظ فقال كما خرجا من بيتهما فعليهما أن يفترقا وقال زفر رحمه الله يفترقان من وقت الاحرام لان الافتراق نسك يقول

قال يريقان دما ويمضيان فى حجتهما وعليهما الحج من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم وقال الشافعى رحمه الله تجب بدنة اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف والحجة عليه اطلاق ما روينا ولان القضاء لما وجب ولا يجب الا لاستدراك المصلحة خف معنى الجناية فيكتفى بالشاة بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء ثم سوى بين السبيلين وعن أبى حنيفة رحمه الله أن فى غير القبل منهما لا يفسد لتقاصر معنى الوطء فكان عنه روايتان (وليس عليه أن يفارق امرأته فى قضاء ما أفسداه) عندنا خلافا لمالك رحمه الله اذا خرجا من بيتهما ولزفر رحمه الله اذا أحرما وللشافعى رحمه الله اذا انتهيا الى المكان الذى جامعها فيه لهم أنهما

من جذام جامع امرأته وهما محرمان فسأل الرجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا نسككما وأهديا هديا قال ابن القطان لا يصح فان زيد بن نعيم مجهول ويزيد بن نعيم بن هزال ثقة وقد شك أبو توبة فى أيهما حدثه به اهـ قلنا قد رواه البيهقى وقال انه منقطع وهو يزيد بن نعيم بلا شك وقوله منقطع بناء على الاختلاف فى سماع يزيد هذا من جابر بن عبد الله وفى صحبة أبيه فانه سمع من أبيه واختلف فى صحبة أبيه فمن قال انه صحابى وأنه سمع من جابر جعله مرسلا وعليه مشى أبو داود فانه أورد هذا الحديث فى المراسيل ومن قال لم يسمع من جابر وليس لابيه صحبة يجعله منقطعا فانه لم يعلم سماعه من صحابى آخر وليس فى سند أبى داود انقطاع فانه رواه عن أبى توبة الربيع بن نافع عن معاوية بن سلام عن يحيى بن أبى كثير قال أخبرنى يزيد بن نعيم أو زيد بن نعيم وهذا سند متصل كله ثقات بتقدير يزيد ولا شك فيه فى طريق البيهقى فيحصل اتصاله وارساله وهو حجة عندنا وعند أكثر أهل العلم وروى ابن وهب بسند فيه ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب أن رجلا من جذام الحديث وفيه حتى اذا كنتما فى المكان الذى أصبتما فيه ما أصبتما فاحرما وتفرقا الحديث الى أن قال وأهديا وضعف بابن لهيعة ويشد المرسل والمذكور منه ما سوى الزيادة وروى بالزيادة عن جماعة من الصحابة فى مسند ابن أبى شيبة الى من سأل مجاهدا عن المحرم يواقع امرأته فقال كان ذلك على عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال يقضيان حجهما ثم يرجعان حلالين فاذا كان من قابل حجا وأهديا وتفرقا من المكان الذى أصابها فيه وروى الدارقطنى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال فيه بطل حجه قال له السائل فيقعد قال لا بل يخرج مع الناس فيصنع ما يصنعون فاذا أدركه من قابل حج وأهدى ووافقه على هذا ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وصحح البيهقى اسناده عنهم وفى موطا مالك من بلاغاته عن على وعمر وأبى هريرة رضى الله عنهم نحوه الا أن عليا قال فيه يفترقان حتى يقضيا حجهما (قوله اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف) بل أولى لان الجماع قبله فى مطلق الاحرام بخلافه بعده (قوله والحجة عليه ما رويناه) يعنى لفظ الشاة وعلى ما خرجنا اطلاق لفظ الهدى وهو يصدق بالتناول على الشاة كان

(قوله والحجة عليه اطلاق ما روينا) وهو قوله يريقان دما وذكر الدم مطلقا يتناول الشاة لانه متيقن ولا يقال ان المطلق ينصرف الى الكامل وهو الجزور لانا نقول انه ينصرف الى الكامل فى الماهية مع حصول التيقن وهو الشاة (قوله فى غير القبل منهما) أى من السبيلين لتقاصر معنى الوطء ولهذا لم يجب الحد عنده ولا يجب المهر بالاجماع (قوله وليس عليه أن يفارق امرأته فى قضاء ما أفسداه) دل هذا ان المرأة كالرجل فى فساد الحج به وفى الجامع الصغير التمرتاشى جامعها وهما محرمان بالحج قبل

(قوله فان قيل المطلق ينصرف الى الكامل) أقول وفى فتح القدير الواجب انصراف المطلق الى الكامل فى الماهية لا الى الاكمل وماهية الهدى كاملة فى الشاة بخلاف السمك بالنسبة الى لفظ اللحم فان ماهية اللحم ناقصة فيه على ما ستعرف (قوله لان الجماع قبل الوقوف الخ) أقول فعلى هذا يكون الوجه الثانى من تتمة الاول وينتفى استقلال كل منهما

الصحابة رضي الله عنهم وقت أداء النسك بعد الاحرام وهذا المعنى ليس بشئ لان القضاء يحكي الاداء فلما لم يكن نسكا في الاداء لا يكون نسكا في القضاء وقال الشافعي رحمه الله اذا قربا من المكان الذي جامعها فيه يفترقان لانهما لا يأمنان اذا وصلا الى ذلك الموضع ان تهيج بهما الشهوة فيواقعها والمصنف رحمه الله ذكر دليلنا على وجه هو دافع لاقوالهم وهو واضح ونقول مراد الصحابة رضي الله عنهم أنهما يفترقان على سبيل الندب ان خافا على أنفسهما الفتنة كما يندب للشاب الامتناع عن التقبيل في حالة الصوم اذا كان لا يأمن على نفسه ما سواه (ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي رحمه الله فيما اذا جامع قبل رمي جمرة العقبة) فان حجه يفسد لان احرامه قبل الرمي مطلق أي كامل حيث لا يحل له شئ مما هو حرام على المحرم والجماع في الاحرام المطلق مفسد للحج كما اذا كان قبل الوقوف بخلاف ما بعد الرمي فانه قد جاء أوان التحلل وحل له الحلق الذي كان حراما على المحرم وقوله (لقوله عليه الصلاة والسلام) دليلنا ووجه ذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وليس المراد به التمام من حيث أداء الافعال بالاتفاق لبقاء بعض الاركان فكان المراد به التمام من حيث انه يأمن من الفساد بعده لتأكد حجه بالوقوف ألا ترى أنه يأمن الفوات بعد الوقوف فكما يثبت حكم التأكد في الامن عن الفوات كذلك يثبت في الامن عن الفساد فان قيل لو كان كذلك لما وجبت البدنة لان الشئ بعد تمامه لا يقبل الجناية فلا يقتضي جزاء أجاب بقوله (وانما تجب البدنة لقول ابن عباس رضي الله عنهما) وهو ما روي عنه أنه قال اذا جامع قبل الوقوف بعرفة فسد نسكه وعليه دم واذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه بدنة وروي أنه قال لا تجب البدنة في الحج الا في موضعين من جامع بعد الوقوف بعرفة ومن طاف طواف الزيارة جنبا ولم يعرف له مخالف فحل محل الاجماع وقيل مثله لا مدخل للرأي فيه فكان مسموعا وقوله (أولانه) قيل انما ذكر بكلمة أو لكون أثر ابن عباس رضي الله عنهما غير مشهور فاني بها ليكون متمسكا بأحدهما وفيه نظر لان المطلوب اثبات الوجوب وهو يثبت بخبر الواحد لا يتوقف على الاشتهار ولعله أتى بأحد الجائزين فلا يسأل عن كميته وتقريره أن الجماع أعلى الارتفاقات لوفور لذته وكل ما كان كذلك يتغلظ موجبه لوجوب التطابق بين الموجب والموجب بمقتضى الحكمة (وان

يتذاكران ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان ولنا أن الجامع بينهما وهو النكاح قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق (ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة) خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي لقوله صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول ابن عباس رضي الله عنهما أولانه أعلى أنواع الارتفاق فيتغلظ موجبه

في البدنة أكمل والواجب انصراف المطلق الى الكامل في الماهية لا الى الاكمل وماهية الهدي كاملة فيها بخلاف السمك بالنسبة الى لفظ اللحم فان ماهية اللحم ناقصة فيه على ما ستعرف ان شاء الله تعالى ثم بين المقامين فرق وهو وجوب القضاء فانه لا يجب الا ليقوم مقام الاول وهو معنى استدراك المصلحة فبعد قيامه مقامه لم يبق الاجزاء تحصيل الاحلال ويكفي فيه الشاة كالمحصر بل أولى لان الاحلال لم يتم بالجماع ولهذا مضى فيه ولا يحل الا مع الناس غير أنه أخر المعتد به الى قابل ثم لا تجب عمرة لعدم فوات حجه بخلاف المحصر (قوله فلا معنى للافتراق) وهذا لان الافتراق ليس بنسك في الاداء فكذا في القضاء فلم يكن أمر من روي عنه من الصحابة الامر بالافتراق أمر ايجاب بل أمر ندب مخافة الوقوع اظهور رأنه لا يصبر أحدهما عن الآخر لما ظهر منهما في الاحرام الاول فكان كالشاب في حق القبلة في الصوم لا لانهما يتذاكران فيقعان لانه معارض بأنهما يتذاكران فلا يقعان لتذكرهما ما حصل لهما من المشقة للذة يسيرة ونحن نقول باستحباب الافتراق لذلك (قوله ومن جامع بعد الوقوف بعرفة) يعني قبل الحلق لانه سيذكر أن الجماع بعد الحلق فيه شاة هذا والعبد اذا جامع مضى فيه وعليه هدي وحجة اذا أعتق سوى حجة الاسلام وكل ما يجب فيه المال يؤاخذ به بعد عتقه بخلاف ما فيه الصوم فانه يؤاخذ به للحال ولا يجوز اطعام المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل هو فاذا عتق فعليه حجة وعمرة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام من وقف بعرفة فقد تم حجه) تقدم هذا الحديث وتقدم أنه عليه الصلاة والسلام علق التمام بالوقوف بعرفة والمزدلفة على ما أسلفناه ثم لا شك أن ليس التمام باعتبار عدم بقاء شئ عليه فهو باعتبار أمن الفساد والفوات وانما أوجبنا البدنة بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن رجل وقع باهله وهو بمنى قبل أن يفيض فامره أن ينحر بدنة رواه مالك في الموطأ عن أبي الزبير المكي عن عطاء بن أبي رباح عنه وأسنده ابن أبي شيبة

الوقوف بعرفة عامدا أو ناسيا أو هي نائمة أو مكرهة فسد حجهما ومضيا فيه والافتراق المنقول عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم محمول على الندب والاستحباب لا على الحتم والايجاب (قوله وعليه بدنة خلافا للشافعي رحمه الله)

(قوله قيل انما ذكر بكلمة أو لكون أثر ابن عباس رضي الله عنهما غير مشهور الخ) أقول فيه أن المستفاد من تلك الكلمة جواز التمسك بأثره مستقلا كما لا يخفى (قوله وهو يثبت بخبر الواحد لا يتوقف على الاشتهار) أقول وهذا مبني على الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بأثره وأما على الوجه الاول فلا حاجة اليه فانه اذا حل محل الاجماع يكون من قبيل المشتهر

قوله (وان جامع بعد الحلق فعليه شاة) ظاهر وقوله (ومن جامع في العمرة) بيان الجناية على احرام العمرة وهو واضح لكن يتوهم منه تفضيل طواف العمرة على طواف الزيارة فانه اذا جامع بعد ما طاف لطواف الزيارة أربعة أشواط لم يجب عليه شئ فان فعل ذلك في طواف العمرة فعليه شاة كما ذكر في الكتاب وأجيب بان ذلك ليس من حيث التفضيل بل من حيث محل الجناية وذلك لان طواف الزيارة على الوجه المسنون في الترتيب انما يؤتى به بعد التحلل بالحلق أو التقصير غاية ما في الباب أن حكمه تأخر في حق النساء لمعنى وهو وقوع الركن في الاحرام فقام أكثر أشواطه مقام كله بخلاف العمرة فان طوافها قبل التحلل فكان ارتكاب المحظور في محض الاحرام فيجب الدم ولهذا قلنا ان لم يحلق قبل طواف الزيارة وجامع بعد ما طاف لها أربعة أشواط وجب عليه الدم كما في طواف العمرة لذلك وقوله (وقال الشافعي رحمه الله تفسد في الوجهين) أي فيما اذا جامع قبل أن يطوف أربعة أشواط وبعده لانهما سيان في افساد الحج عنده فكذلك في العمرة لانها عنده فريضة كالحج وقوله (وقال الشافعي جماع الناسي غير مفسد للحج) لو قال للاحرام كان أشمل ليتناول العمرة فجعل النسيان غير مؤثر في فساده كما في الصوم وجعل الاكراه والنوم كالنسيان بناء على أن الاكراه لما أباح الاقدام وأعدم أصل الفعل مع كونه قاصدا كان النوم أولى لانتفاء القصد واذا انعدم الفعل لم يكن جناية (ولنا أن الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا) وهو أن يكون بعين الجماع لقوله تعالى فلا رفث الآية والرفث اسم للجماع (وهو لا ينعدم بهذه العوارض والحج ليس في معنى الصوم) لوجود المذكر وهو حالة الاحرام (بخلاف الصوم) فانه لا مذكر له

(وان جامع بعد الحلق فعليه شاة) لبقاء احرامه في حق النساء دون لبس المخيط وما أشبهه فخفت الجناية فاكتفي بالشاة (ومن جامع في العمرة قبل أن يطوف أربعة أشواط فسدت عمرته فيمضي فيها ويقضيها وعليه شاة واذا جامع بعد ما طاف أربعة أشواط أو أكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته) وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج اذ هي فرض عنده كالحج ولنا انها سنة فكانت أحط رتبة منه فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت (ومن جامع ناسيا كان كمن جامع متعمدا) وقال الشافعي رحمه الله جماع الناسي غير مفسد للحج وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة هو يقول الحظر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جناية ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا وهذا لا ينعدم بهذه العوارض والحج ليس في معنى الصوم لان حالات الاحرام مذكرة بمنزلة حالات الصلاة بخلاف الصوم والله اعلم

عن عطاء أيضا قال سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن رجل قضى المناسك كلها غير أنه لم يزر البيت حتى وقع على امرأته قال عليه بدنة ولانه لا قضاء هنا فيخف أثر الجناية بجبر القضاء بخلاف ما قبل الوقوف وهو أرجح مما عن ابن عمر مما أخرجه ابن أبي شيبة عنه جاءه رجل اليه فقال يا أبا عبد الرحمن اني رجل جاهل بالسنة بعيد الشقة قليل ذات اليد قضيت المناسك كلها غير أني لم أزر البيت حتى وقعت على امرأتي فقال عليك بدنة وحج من قابل فانه متروك بعضه وقال عليه الصلاة والسلام من وقف بعرفة فقد تم حجه بخلاف قول ابن عباس هذا ولو جامع مرة ثانية فعلى كل واحد شاة مع البدنة لانه وقع في حرمة مهتوكة فصادف احراما ناقصا فيجب الدم ولو جامع القارن بعد الوقوف لزمه بدنة لحجته وشاة لعمرته (قوله وان جامع بعد الحلق فعليه شاة) ما لم يكن جامع بعد ما طاف أربعة أشواط من طواف الزيارة فلا شئ عليه ولو كان لم يحلق حتى طاف للزيارة أربعة أشواط ثم جامع كان عليه الدم وذكر في الغاية معزيا الى المبسوط والبدائع والاسبيجابي لو جامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من احرامين بالحلق الا في حق النساء فهو محرم بهما في حقهن وهذا مخالف لما ذكره في الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق وذكر فيها أيضا معزيا الى الوبري في هذه المسئلة انما عليه بدنة للحج ولا شئ للعمرة لانه خرج من احرامها بالحلق وبقي في احرام الحج في حق النساء واستشكله شارح الكنز لانه اذا بقي محرما بالحج فكذا في العمرة والذي يظهر أن الصواب ما في الوبري لان احرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق في غير النساء ويبقى في حقهن بل اذا حلق بعد

الله فعنده اذا جامع قبل الرمي فسد حجه لان احرامه قبل الرمي مطلق ألا ترى انه لا يحل له شئ مما هو حرام على المحرم والجماع في الاحرام المطلق مفسد للحج كما قبل الوقوف بعرفة بخلافه بعد الرمي وقد جاء أوان التحلل وحل له الحلق الذي كان حراما على المحرم والرمي محلل عنده ولنا قوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه والتمام حقيقة غير مراد لانه بقي عليه طواف الزيارة فعلم أنه أراد به التمام حكما وذا بفراغ ذمته عن الواجب والامن عن الفساد والاول غير مراد فتعين الثاني (قوله ومن جامع ناسيا) أي ناسيا الاحرام (قوله الحظر ينعدم بهذه العوارض) فلم يقع الفعل جناية فلا يفسد لان الفساد باعتبار الجناية وهذا لان حكم النسيان والاكراه مرفوع بالحديث المشهور والنوم في معناهما لان عدم القصد يشمل الكل (قوله ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق ارتفاقا مخصوصا) يريد به ان هذا الحكم تعلق بعين الجماع ولا تفوت عليه

(قوله ومن جعل الاكراه والنوم كالنسيان الخ) أقول كان المناسب لمساق كلامه أن يبين وجه الحاق الاكراه بالنسيان ولم يفعل

(فصل) (ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة) وقال الشافعى رحمه الله لا يعتد به

أنفعالها حل بالنسبة الى كل ما حرم عليه وانما عهد ذلك فى احرام الحج فاذا ضم الى احرام الحج احرام العمرة استمر كل على ما عهد له فى الشرع اذ لا يزيد القران على ذلك الضم فينطوى بالحلق احرام العمرة بالكلية فلا يكون له موجب بسبب الوطء بل الحج فقط ثم يجب النظر فى الترجيح بين قول من قال بوجوب الشاة أو البدنة وقول موجب البدنة أوجه لان ايجابها ليس الا بقول ابن عباس والمروى عنه ظاهره فيما بعد الحلق فارجع اليه وتأمله ثم المعنى يساعده وذلك أن وجوبها قبل الحلق ليس الا للجناية على الاحرام ومعلوم أن الوطء ليس جناية عليه الا باعتبار تحريمه له لا لاعتبار تحريمه لغيره فليس الطيب جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع أو الحلق بل باعتبار تحريمه للطيب وكذا كل جناية على الاحرام ليست جناية عليه الا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها فيجب أن يستوى ما قبل الحلق وما بعده فى حق الوطء لان الذى به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والزائل لم يكن الوطء جناية باعتباره لا جرم أن المذكور فى ظاهر الرواية اطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق أو بعده ثم ذكر فيها أيضا فقال واذا طاف أربعة أشواط من طواف الزيارة وقد قصر ثم جامع فليس عليه شئ وان لم يكن قصر فعليه دم فمن هنا والله أعلم أخذ التفصيل من أخذه ان كان اذ خف الموجب بعد وجود أحدهما بعد الوقوف ولقائل أن يستشكله بان الطواف قبل الحلق لم يحل به من شئ فكان ينبغي أن يجب الجزور وان كان سؤال ابن عباس وفتواه به انما كان فيمن لم يطف للعلم بان فتواه بذلك لوقوع الجناية على احرام أمن فساده ولو كان قارنا أعنى الذى طاف للزيارة قبل الحلق ثم جامع قال فى البدائع عليه شاتان لبقاء الاحرام لهما جميعا وروى ابن سماعة عن محمد فى الرقيات فيمن طاف للزيارة جنبا ثم جامع قبل الاعادة قال محمد أما فى القياس فليس عليه شئ ولكن أبا حنيفة استحسن فيما اذا طاف جنبا ثم جامع ثم أعاد طاهرا أن يوجب عليه دما وكذلك قول أبى يوسف رحمه الله وجه القياس أن الجماع وقع بعد التحلل لما عرف من أن الطهارة ليست بشرط لصحة الطواف ووجه الاستحسان أن بالاعادة طاهرا ينفسخ الطواف الاول عند بعض مشايخ العراق ويصير طوافه المعتبر هو الثانى لان الجناية توجب نقصانا فاحشا فيتبين أن الجماع كان قبل الطواف فيوجب الكفارة بخلاف ما اذا طاف على غير وضوء يعنى ثم جامع ثم أعاده متوضئا لا شئ عليه لان النقصان يسير فلم ينفسخ الاول فيقع جماعه بعد التحلل كذا فى البدائع وفيه تأمل فان الانفساخ ان قال به بعض المشايخ فقد قال آخرون بعدمه وصحح فلم يلزم وعلى تقديره فوقوعه شرعا قبل التحلل انما يوجبه البدنة لا مطلق الدم اللهم الا أن يقال انه قبله من وجه دون وجه وسنوجه عدم الانفساخ ان شاء الله تعالى

(فصل) (قوله ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة) موافق لما فى عامة النسخ وصرح به عن محمد ويخالف لما فى مبسوط شيخ الاسلام قال ليس لطواف التحية محدثا ولا جنبا شئ لانه لو تركه لم يكن عليه شئ فكذا تركه من وجه والوجهان اللذان أبطل بهما المصنف كون الطهارة سنة أعنى قوله لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل كافلان بابطاله ولما استشعر أن يقال على الاول لزوم الجابر مطلقا ممنوع وهو أول المسئلة فانا ننفيه فى غير الطواف الواجب دفعه بتقرير أن كل ترك لا يخلو من كونه فى واجب فان التطوع اذا شرع فيه صار واجبا بالشروع ثم يدخله النقص بترك الطهارة فيه غاية الامر أن وجوبه ليس

بهذه الاعذار وهذا لان المنهى عنه فى الاحرام الرفث وهو اسم للجماع ألا ترى أنه يلزمه الاغتسال به وتثبت به حرمة المصاهرة فكذا يتعلق به فساد النسيان وهذا بخلاف الصوم فانه لم يقترن بحاله ما يذكره فجعل النسيان عذرا بخلاف القياس وهنا قد اقترن بحاله ما يذكره وهو هيئة المحرم فلا يعذر فى النسيان كما فى الصلاة اذا أكل أو شرب

(فصل) (قوله ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة) وذكر فى مبسوط شيخ الاسلام أنه ليس فى

لقوله

(فصل) لما فرغ من بيان الجناية على الاحرام ذكر الجناية على الطواف الذى هو بعد الاحرام فى فصل على حدة قوله (ومن طاف طواف القدوم محدثا) طواف القدوم محدثا معتد به عندنا وعليه صدقة (وقال الشافعى رحمه الله لا يعتد به) ولا يجبر بشئ

(فصل ومن طاف)

(لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة) ووجه الاستدلال أنه صلى الله عليه وسلم شبه الطواف بالصلاة وليس بين ذاتيهما من مشابهة لان ذات الطواف وهو الدوران مما ينتفى به ذات الصلاة فيكون المراد أن حكمه حكم الصلاة ومن حكمها عدم الاعتداد بدون الطهارة (ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق) ووجه الاستدلال أن الله تعالى أمر بالطواف وهو الدوران حول الكعبة من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا بالآية ولا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد لانها نسخ (ثم قيل هى سنة) وهو قول ابن شجاع (والاصح أنها واجبة) وهو قول أبى بكر الرازى (لانه يجب بتركها الجابر) وهو اما الدم على ما قال به بعض مشايخ العراق أو الصدقة كما ذكره فى الكتاب وهو مروى عن محمد وكل ما كان يجب بتركه جابر فهو واجب (ولان الخبر يوجب العمل) دون العلم (فيثبت به الوجوب) دون الفرضية قال (فاذا شرع فى هذا الطواف) دليل على وجوب الصلاة على تقدير كونها سنة وذلك لان الشروع فى النفل ملزم فى الحج بالاتفاق فيصير الطواف واجبا (ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بايجاب الله تعالى وهو طواف الزيارة) وفيه بحث من وجهين أحدهما أن دخول النقص بتركها على تقدير كونها سنة من حيز النزاع فلا يؤخذ فى الدليل والثانى أنه منقوض بالصلاة النافلة فانه اذا دخلها نقص تجبر بسجدة السهو كما يجبر الفرض بها ولم يظهر دنو رتبة النفل عن رتبة الفرض فيها فليكن ههنا أيضا كذلك والجواب عن الاول أن ترك السنة يوجب نقصا وينجبر بالكفارة ألا ترى أن من أفاض من عرفات قبل الامام وجب عليه دم قال محمد رحمه الله لانه ترك سنة الدفع وعن الثانى بان الشرع جعل الجابر فى الصلاة نوعا واحدا فلا مصير الى غيره وفى الحج جعله متنوعا فامكن المصير الى ما تبين به رتبة النفل عن الغرض وهذا كله على رواية القدورى اختارها المصنف وأما على ما ذكره الطحاوى وشيخ الاسلام أنه اذا طاف طواف التحية محدثا فلا شئ عليه لانه لو تركه أصلا لم يجب عليه شئ فكذا اذا أتى به محدثا فلا يحتاج الى شئ من هذه التكلفات (ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة

لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة ألا ان الله تعالى أباح فيه المنطق فتكون الطهارة من شرطه ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن فرضا ثم قيل هى سنة والاصح أنها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فاذا شرع فى هذا الطواف وهو سنة يصير واجبا بالشروع ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بايجاب الله وهو طواف الزيارة وكذا الحكم فى كل طواف هو تطوع (ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة)

بايجابه تعالى ابتداء فاظهرنا التفاوت فى الحط من الدم الى الصدقة فيما اذا طاف محدثا ومن البدنة الى الشاة اذا طاف جنبا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة) روى الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الطواف بالبيت صلاة الا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم لا يتكلم الا بخير وجه الاستدلال أنه تشبيه فى الحكم بدليل الاستثناء من الحكم فى قوله الا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فكأنه قال هو مثل الصلاة فى حكمها الا فى جواز الكلام فيصير ما سوى الكلام داخلا فى الصدر ومنه اشتراط الطهارة واستدل ابن الجوزى بما فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها حاضت فقال لها عليه الصلاة والسلام اقضى ما يقضى الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت فرتب منع الطواف على انتفاء الطهارة وهذا حكم وسبب وظاهر أن الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد للحائض ولنا فى الجواب عن الاول طريقان أحدهما ينتظم الجواب عن هذا وهو تسليم أنه تشبيه فى الحكم لكنه خبر واحد لو لم يلزم نسخه لاطلاق كتاب الله تعالى لثبت به الوجوب لا الافتراض لاستلزامه الاكفار بجحد مقتضاه وليس ذلك لازم مقتضاه بل لازمه التفسيق به فكيف ولو ثبت به افتراض الطهارة كان ناسخا له اذ قوله تعالى وليطوفوا يقتضى الخروج عن عهدته بالدوران حول البيت مع الطهارة وعدمها فجعله لا يخرج مع عدمها نسخ لاطلاقه وهو لا يجوز فبنا عليه موجبه من اثبات وجوب الطهارة حتى أثمنا بتركها وألزمنا الجابر وليس مقتضى خبر الواحد غير هذا الا الاشتراط المفضى الى نسخ اطلاق كتاب الله تعالى

طواف التحية محدثا أو جنبا شئ لانه لو تركه أصلا لم يكن عليه شئ فكذا اذا تركه من وجه وذكر فى الايضاح أن بتركه تجب الصدقة وذكر فى فتاوى قاضيخان وان طاف بالبيت تطوعا على غير طهارة عن محمد رحمه الله أنه تلزمه الصدقة وقال بعض مشايخ العراق يلزمه الدم وقال الشافعى رحمه الله انه لا يعتد به وعندنا يعتد به حتى لو كان هذا طواف الزيارة خرج به عن احرامه وكان ينبغى ان لا يجب بطواف القدوم محدثا شئ لانه

(قال المصنف ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق) أقول المأمور به فى الآية هو طواف الزيارة على ما سبق لا ما يعم طواف القدوم فما وجه دلالته على عدم اشتراط الطهارة فى طواف القدوم والجواب أنه يعلم منه ذلك بطريق الدلالة والاولوية فليتأمل (قوله قال فاذا شرع فى هذا الطواف دليل الى قوله وفيه بحث من وجهين) أقول فيه بحث بل ما ذكره بجواب ما عسى يورد ههنا من أن طواف القدوم سنة لو ترك لا يلزم شئ فأولى أن لا يلزم بترك الطهارة فيه وظهر بما ذكرنا أنه لا وجه لما قاله الشارح على تقدير كونها سنة اذ ليس بناء الكلام على مسنونية الطهارة بل على مسنونية الطواف وبه يندفع بحثه الاول فتأمل فانه كلام واه نشأ عن سهو ومتابعة

لانه أدخل النقص فى الركن

ويؤيدانتفاء الاشتراط ماذكره الشيخ تقى الدين فى الامام روى سعيد بن منصور حدثنا أبو عوانة عن أبى بشر عن عطاء قال حاضت امرأة وهى تطوف مع عائشة أم المؤمنين فاتمت بها عائشة سنة طوافها وقال روى أحمد بن حنبل حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة قال سألت حمادا ومنصورا عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة فلم يروابه باسا وقد انتظم ماذكرناه الجواب عما أورده ابن الجوزى ثانيهما منع ذلك التقرير ونقول بل التشبيه فى الثواب لافى الاحكام وقوله الا أنكم تتكلمون فيه كلام منقطع مستأنف بيان لاباحة الكلام فيه وجب المصير الى هذا لانه لو كان كما قالوا لكان المشى ممتنع الدخول فى الصدر وكان الشيخ رحمه الله استشعر فيه منعا وهو أن يقال المشى قد علم اخراجه قبل التشبيه فان الطواف نفس المشى فحيث قال صلاة فقد قال المشى الخاص كالصلاة فيكون وجه التشبيه ماسوى المشى فلذا اقتصر على الاول لكن يبقى الانحراف مؤيدا للوجه الثانى فان قيل الاصح هو الاول لان الوجوب ثابت عندنا ولابد له من دليل وحمله على الوجه الثانى ينفيه وما أورده ابن الجوزى ظاهر فيه والحديث المذكور يحتمله على الوجه الاول فوجب المصير اليه ويخص الانحراف أيضا باجماع المسلمين وباتفاق رواة مناسكه عليه السلام أنه جعل البيت عن يساره حين طاف ولاعتباره وجب ستر العورة فى الطواف فلو طاف مكشوف العورة لزم الدم ان لم يعده فالجواب لو كان الاول هو المعتبر لكان مقتضاه وجوب طهارة الثوب والبدن فيه لكنهم صرحوا بعدم وجوبها وفى البدائع أنها ليست بشرط بالاجماع فلا يفترض تحصيلها ولايجب لكنه سنة حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم لايلزمه شئ لكنه يكره اهـ فيحمل الحديث على أن التشبيه فى الثواب ويضاف ايجاب الطهارة عن الحدث الى ما أورده ابن الجوزى وايجاب ستر العورة الى قوله عليه الصلاة والسلام ألا لايحجن بعد العام مشرك ولايطوف بالبيت عريان قال محمد رحمه الله ومن طاف تطوعا على شئ من هذه الوجوه فاحب الينا ان كان بمكة أن يعيد الطواف وان كان قد رجع الى أهله فعليه صدقة سوى الذى طاف وعلى ثوبه نجاسة هذا وماذكر فى بعض النسخ من أن فى نجاسة البدن كله الدم لاأصل له فى الرواية والله أعلم وقد يقال فلم لم تلحق الطهارة عن النجس بالطهارة عن الحدث وهو الاصل المنصوص عليه قياسا أو بستر العورة وليس هذا قياسا فى اثبات شرط بل فى اثبات الوجوب وقد يجاب بحاصل مافى المبسوط من أن حكم النجاسة فى الثوب أخف حتى جازت الصلاة مع قليل النجاسة فى الثوب ومع كثيرها حالة الضرورة فلا يتمكن بنجاسة الثوب نقصان فى الطواف وهذا يخص الفرق بطهارة الحدث دون الستر ثم أفاد فرقا بين الستر وبينه بان وجوب الستر لاجل الطواف أخذا من قوله عليه السلام ألا لايحجن بعد العام مشرك ولايطوف بالبيت عريان

اذا تركه أصلا لايجب شئ أو تجب الصدقة فى بعض الروايات فلو وجب فى الاتيان به محدثا يؤدى الى التسوية بين تركه وبين الاتيان به محدثا أو الطواف محدثا دون الترك أو يؤدى الى ترجيح الاتيان به محدثا حيث وجب هنا ولم يجب فى الترك قلنا اذا تركه فقد ترك ماهو سنة فتجب الصدقة لانه اذا وجب الدم بتركه تلزمه التسوية بينه وبين ترك طواف الصدر وهو واجب وأما اذا أتى به محدثا فقد أدخل نقصا فى طواف هو واجب وانه يوجب الصدقة كما اذا طاف طواف الصدر محدثا وهذا لان طواف القدوم وان كان سنة لكنه يصير واجبا بالشروع ألا ترى ان طواف التطوع حكمه هكذا ولا يقال ان الدم فى الحج بمنزلة سجدتى السهو فى الصلاة ثم لافرق بين الفرض والنفل فينبغى أن يكون كذلك هنا لان فى الحج الجبر بدون الدم مشروع وهو الصدقة فيمكن اظهار التفاوت فيه بخلاف الصلاة لان الجبر بدون سجود السهو غير مشروع واستدل الشافعى رحمه الله فى اشتراط الطهارة بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة ولنا ان المنصوص عليه الطواف وهو الدوران حول البيت وذا يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة فيه تكون زيادة على النص وهى نسخ فلا يثبت بخبر الواحد والقياس والمراد بالحديث تشبيه الطواف

لانه أدخل النقص فى الركن) وادخال النقص فى الركن أفحش من ادخاله على الواجب

فكان أفحش من الاول فيجبر بالدم (وان كان جنبا فعليه بدنة) كذا روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ولان الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت وكذا اذا طاف أكثره جنبا أو محدثا لان أكثر الشئ له حكم كله

فبسبب الكشف يتمكن نقصان فى الطواف واشتراط طهارة الثوب ليس للطواف على الخصوص فلا يتمكن بتركه نقصان فيه ولم يبين الجهة المشاركة للطواف فى سببية المنع وأفادها فى البدائع فقال المنع من الطواف مع الثوب النجس ليس لاجل الطواف بل لصيانة المسجد عن ادخال النجاسة وصيانته عن التلويث فلا يوجب ذلك نقصا فى الطواف فلا حاجة الى الجبر الا أنه نفى سببية الطواف بالكلية وقوله المنع من الطواف مع الثوب النجس اما أن يكون معناه انه لو كان منع لكان لصيانة المسجد أو أن المنع ثابت مع النجاسة ولذا تثبت الكراهة به الا أنه لايبلغ الى الوجوب فلا ينتهض موجبا للجابر والله سبحانه وتعالى أعلم ولم يكن فى ظاهر الرواية تنصيص سوى على الثوب والتعليل يفيد تعميم البدن أيضا (قوله فكان أفحش) فان قيل لم اختلف الجابر فى الفرض والنفل فى الطواف دون الصلاة فالجواب أن الاصل أن يختلف الجابر باختلاف الجناية اعتبارا للمسبب على وزان سببه فلا يترك الا للتعذر الشرعي وقد أمكن فى الحج لشرع الجابر فيه متنوعا الى بدنة وشاة وصدقة فاعتبر تفاوت الجابر بتفاوت الجناية وتعذر فى الصلاة اذ لم

بالصلاة فى الثواب دون الحكم ألا ترى ان الكلام لايفسده ويفسدها والطواف يتأدى بالمشى وهو مفسد للصلاة وعلى هذا لو طاف منكوسا أو عاريا أو راكبا لايعتبر عنده وعندنا يعتبر ثم عند ابن شجاع الطهارة سنة والصحيح انها واجبة لانه يجب الدم بتركها وذا آية الوجوب ولان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم فلم تصر الطهارة ركنا لان الركنية لاتثبت الا بالنص ولكن جعلناها واجبة لان الوجوب يثبت بخبر الواحد كخبر الفاتحة والتعديل ولان الطواف من حيث انه ركن الحج لايفتقر الى الطهارة كالوقوف ومن حيث تعلقه بالبيت يفتقر اليها كالصلاة وما تردد بين أصلين يوفر حظه عليهما فلشبهه بالصلاة تجب الطهارة فيه ولكونه ركنا للحج يعتد به ولو حصل بلا طهارة (قوله ولان الجنابة أغلظ من الحدث) ألا ترى أن المحدث لايمنع من قراءة القرآن والجنب يمنع من ذلك ولان المنع مع الجنابة من وجهين من حيث الطواف ومن حيث دخول المسجد ومنع المحدث من وجه واحد (قوله لان أكثر الشئ له حكم كله) أى تركا وتحصيلا هذا الاصل لايطرد فان أكثر الصوم لايقوم مقام كله وكذا أكثر الصلاة وانما كان كذلك لان اتمام الصوم الى الليل منصوص عليه وقوله تعالى أقيموا الصلاة مجمل فالتحق فعل النبى عليه السلام وقوله بيانا للمجمل فاقامة الاكثر فيهما مقام الكل يؤدى الى خلاف المنصوص وانه لايجوز وهنا المنصوص عليه الطواف بالبيت وهو عبارة عن الدوران حوله ولا يقتضى ظاهره التكرار الا انه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا تقدير كمال الطواف بسبعة أشواط فيحتمل أن يكون ذلك للاتمام ويحتمل أن يكون للاعتداد به فيثبت منه القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام وان كان شرط الاعتداد يقام الاكثر فيه مقام الكل لترجح جانب الوجود على جانب العدم اذا أتى بالاكثر منه ومثله صحيح فى الشرع كمن أدرك الامام فى الركوع يجعل اقتداؤه فى أكثر الركعة كالاقتداء فى جميع الركعة فى الاعتداد به والمتطوع بالصوم اذا نوى قبل الزوال يجعل وجود النية فى أكثر اليوم كوجوده فى جميع اليوم وكذلك فى صوم رمضان عندنا وذكر الامام الاسبيجابى رحمه الله وانما كان كذلك لان الشرع أقام الاكثر فى الحج مقام الكل فى وقوع الامن عن الفوات احتياطا وصيانة وتخفيفا بيانه ان النبى عليه السلام قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وقد قلنا ان من جامع بعد الوقوف لايفسد وبعد الرمى لايفسد بالاجماع ولو حلق أكثر الرأس صار محللا فلما كان الامر على هذا الوجه للتيسير جرينا على الاصل فاقمنا الاكثر مقام الكل فى أحد البابين وهو الحلق بالاجماع أقيم فى السبب الآخر وهو الطواف أيضا

(وان كان جنبا فعليه بدنة) وكلامه ظاهر وقوله (لان أكثر الشئ له حكم الكل) يعترض عليه بالمقدرات الشرعية كالصوم والصلاة ونحوهما فان الاكثر فيها لايقوم مقام الكل وقد قدمنا الجواب عنه ونزيد ههنا بيانا وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وليس ذلك الا باقامة الاكثر مقام الكل فان الحج له فروض ثلاث شرط وركنان وعند ما وقف فقد حصل منها اثنان وهو الشرط أعنى الاحرام وأحد الركنين وليس فى المقدرات الشرعية مثله فلم يكن كذلك

وقوله (والافضل أن يعيد الطواف مادام بمكة) وجه ذلك أن فيه تحصيل الجبران بما هو من جنسه فكان أفضل وقوله (وفي بعض النسخ) يريد به نسخ المبسوط وقوله (ثم اذا أعاده) يعني طواف الزيارة وقوله (وان أعاده بعد أيام النحر) ان هذه للوصل وقوله (لاذبح عليه) بناء على ان الطواف الاول وان كان بغير طهارة معتدبه والالزم الدم على قول أبي حنيفة بالتأخير فاذا كان معتدا به بنقصان وقد أعاده لم يبق الاشبهة النقصان وهي نقصان الطواف بالحدث وهي لاتوجب شيأ وقوله (وان أعاده وقد طاف جنبا) ظاهر وقوله (وان أعاده بعد أيام النحر لزمه الدم) أي الشاة لان البدنة سقطت بالاعادة بالاتفاق وانما هذا دم يلزمه على قول أبي حنيفة لتأخير الطواف عن أيام النحر على ماعرف من مذهبه أن من أخر نسكا عن وقته يجب عليه الدم وهذا الذي ذكره انما هو على اختيار أبي بكر الرازي رحمه الله في أن المعتد به من الطوافين اذا طاف الاول جنبا انما هو الثاني وأن الاول ينفسخ بالثاني اذلو كان الاول لما لزمه دم التأخير لان الاول مؤدى في وقته بخلاف ما اذا طاف الاول محدثا فان المعتد به هو الاول لقلة النقصان فكان الثاني جابرا للنقصان المتمكن فيه فان قيل فما تقول في معتمر طاف لعمرته في رمضان جنبا ثم أعاد طوافه في أشهر الحج وحج من عامه ذلك فانه لا يكون متمتعا قاله محمد رحمه الله في الكتاب ولو كان المعتد به هو الثاني لكان متمتعا أجيب بان المعتمر لما طاف في رمضان وقع الامن عن فساد العمرة واذا أمن فسادها قبل وقت الحج لا يكون متمتعا فان قيل التحلل يحصل بالطواف الاول فيكون هو المعتد به أجيب بان الاول مراعى الحكم لتفاحش النقصان فيه فان أعاده انفسخ الاول واعتد بالثاني والا كان هو المعتد به في التحلل وقوله (ولو رجع الى أهله) ظاهر ويعود

(والافضل أن يعيد الطواف مادام بمكة ولاذبح عليه) وفي بعض النسخ وعليه أن يعيد والاصح انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم اذا أعاده وقد طافه محدثا لاذبح عليه وان أعاده بعد أيام النحر لان بعد الاعادة لا يبقى الاشبهة النقصان وان أعاده وقد طافه جنبا في أيام النحر فلاشئ عليه لانه أعاده في وقته وان أعاده بعد أيام النحر لزمه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله بالتأخير على ماعرف من مذهبه ولو رجع الى أهله وقد طافه جنبا عليه أن يعود لان النقص كثير فيؤمر بالعود استدراكا له

يشرع الجابر للنقص الواقع سهوا الا السجود (قوله والاصح أنه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا) وانما لم يؤمر مطلقا كما هو تلك الرواية مع أن الطهارة في الطواف مطلقا واجبة لانه لم يتعين الطواف جابرا فان الدم والصدقة مما يجبر بهما فالواجب أحدهما غير عين واستحباب المعين أعني الطواف ليكون الجابر من جنس المجبور بخلاف ما اذا رجع الى أهله ولم يطف فان البعث بالشاة أفضل لان النقصان كان يسيرا وفي الشاة نفع للفقراء (قوله لاذبح عليه وان أعاده بعد أيام النحر) ان هذه وصلية وعدم وجوب الشئ اذا أعاده بعد أيام النحر دليل أن العبرة للاول في الحدث والا لوجب عند أبي حنيفة رحمه الله دم للتأخير عن أيام النحر وقوله في فصل (١) الجنابة وان أعاده بعد أيام النحر لزمه الدم عند أبي حنيفة بالتأخير أخذ منه الرازي أن العبرة في فصل الجنابة للطواف الثاني وينفسخ الاول به وذهب الكرخي الى أن المعتبر الاول في الفصلين جميعا وصححه صاحب الايضاح اذ لا شك في وقوع الاول معتدا به حتى تحل به النساء وتقرر بما علم شرعا باعتداده حال وجوده أولى واستدل الكرخي بما في الاصل لو طاف للعمرة جنبا أو محدثا في رمضان وحج من عامه لم يكن متمتعا ان أعاده في شوال أولم يعده واعتذر عنه السرخسي في المبسوط بأنه انما لم يكن متمتعا لوقوع الامن له عن فساد العمرة فاذا أمن فسادها قبل دخول وقت الحج لا يكون به متمتعا قال والطواف الاول كان حكمه مراعى لتفاحش النقصان فان أعاده انفسخ وصار المعتد به الثاني وان لم يعد كان معتدا به في التحلل كمن قام في صلاته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف فان عاد فقرأ ثم ركع انفسخ الاول حتى ان من أدرك معه الركوع الثاني مدرك للركعة وان لم يعد فقرأ في الركعتين الاخريين كان الاول معتدا به وهذا بخلاف الحدث لان النقصان يسير فلا يتوقف به حكم الطواف بل بقي معتدا به على الاطلاق والثاني جابر للتمكن فيه من النقصان ولو طافت المرأة للزيارة حائضا فهو كطواف الجنب سواء اه وقول الكرخي أولى وجعل عدم التمتع في شاهده للامن عن فساد العمرة قبل

(قوله والافضل ان يعيد الطواف مادام بمكة) ليحصل الجبران بما هو من جنسه (قوله وفي بعض النسخ) أي نسخ المبسوط (قوله لان بعد الاعادة لاتبقى الاشبهة النقصان) وهو شبهة التأخير وينبغي أن تلزمه الصدقة وذكر في الاوضح ان هذه المسئلة دليل على أن العبرة في فصل الحدث للاول اذ لو كان للثاني للزم جبران للتأخير عند أبي حنيفة رحمه الله وحيث لم يجب دل ان المعتبر هو الاول لكن الثاني شرع جبرا لنقصان تمكن في الاول ولو طاف جنبا ثم أعاد سقط عنه البدنة ثم اختلف مشايخنا أن المعتبر طوافه الثاني أم الاول فكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول المعتبر هو الاول والثاني جبر للاول وكان يستدل على هذا بما قال في الكتاب انه لو طاف لعمرته جنبا في رمضان ثم أعاد طوافه في أشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يكون

(١) قوله الجنابة بالباء الموحدة لا بالياء المثناة التحتية كما لا يخفى وقوله في الفصلين أي فصل الجنابة وفصل الحدث كذا بخط العلامة المحقق الشيخ العمراوي حفظه الله كتبه مصححه

ويعود باحرام جديد وان لم يعد وبعث بدنة أجزأه لما بينا أنه جابر له الا أن الافضل هو العود ولو رجع الى أهله وقد طافه محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاة فهو أفضل لانه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء ولو لم يطف طواف الزيارة أصلا حتى رجع الى أهله فعليه أن يعود بذلك الاحرام لانعدام التحلل منه وهو محرم عن النساء أبدا حتى يطوف (ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة) لانه دون طواف الزيارة وان كان واجبا فلابد من اظهار التفاوت وعن أبي حنيفة أنه تجب شاة الا أن الاول أصح (ولو طاف جنبا فعليه شاة) لانه نقص كثير ثم هو دون طواف الزيارة فيكتفى بالشاة (ومن ترك من طواف الزيارة ثلاثة أشواط فما دونها فعليه شاة)

أشهر الحج ليس بأولى من جعل الدم لتأخير الجابر لجعله كنفس الطواف بسبب أن النقصان لما كان متفاحشا كان كتركه من وجه فيكون وجود جابره كوجوده أو نقول الواجب عليه فعل الطواف في أيامه خاليا عن النقص الفاحش الذي ينزل منزلة الترك لبعضه فبادخاله يكون موجدا لبعضه ووجب عليه لبعض الآخر أعني صفة الكمال وهو تكامل الصفة وهو الطواف الجابر فوجب في أيام الطواف فاذا أخره وجب دم كما اذا أخر أصل الطواف (قوله ويرجع باحرام جديد) بناء على انه حل في حق النساء بطواف الزيارة جنبا وهو آفاقي يريد مكة فلابد له من احرام بحج أو عمرة وقيل يعود بذلك الاحرام حكاه الفارسي ثم اذا عاد فاحرم بعمرة يبدأ بها فاذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم لتأخير طواف الزيارة عن وقته وقد تقدم ولو طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثا أعاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولاشئ عليه للجبر بجنسه في وقته فان لم يعد حتى طلع فجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا وقد فات وقت القضاء ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحبابا ليحصل الرمل والسعي عقيب طواف كامل وان لم يعد لاشئ عليه لانه سعى عقيب طواف معتد به اذ الحدث الاصغر لايمنع الاعتداد وفي الجنابتان لم يعد فعليه دم للسعي وكذا الحائض (قوله ولو لم يطف طواف الزيارة أصلا الخ) وكذا اذا رجع الى أهله وقد ترك منه أربعة أشواط يعود بذلك الاحرام وهو محرم أبدا في حق النساء وكلما جامع لزمه دم اذا تعددت المجالس الا أن يقصد رفض الاحرام بالجماع الثاني وتقدم أوائل الفصل من ذلك شئ (قوله ومن طاف طواف الصدر الخ) ذكر في حكمه روايتين وفيه رواية ثالثة هي رواية أبي حفص أنه تجب عليه الصدقة لان طواف الجنب معتد به حتى يتحلل به الا أنه ناقص والواجب بترك طواف الصدر الدم فلا يجب بالنقصان ما يجب بالترك والجواب أن مناط وجوب الدم كمال الجناية وهو متحقق في الطواف مع الجنابة فيجب به كما يجب بتركه ولذا حققنا وجوب الدم

متمتعا ولو كان المعتبر هو الطواف الثاني لكان متمتعا وذلك لان المعتد به هو ما يتحلل به من الاحرام والتحلل حصل بالطواف الاول فكان هو المعتد به والاصح ان المعتد به هو الثاني وان الاول ينفسخ بالثاني ألا ترى انه قال في الكتاب لو طاف للزيارة جنبا في أيام النحر ثم أعاد طوافه بعد مضي أيام التشريق فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله لتأخير طواف الزيارة عن وقته ولو كان المعتد به هو الاول لم يلزمه التأخير لان الاول مؤدى عنه في وقته وأما مسئلة التمتع فلانه بما أدى من الطواف في رمضان وقع الامن عن فساد العمرة فاذا أمن عن فسادها قبل دخول وقت الحج لا يكون به متمتعا لما ان الاول حكمه مراعى لتفاحش النقصان فيه فان أعاده انفسخ الاول وصار المعتد به الثاني وان لم يعد كان هو معتدا به في التحلل كمن قام في صلاته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف فان عاد فقرأ انفسخ الاول بالثاني حتى أن من أدرك معه الركوع الثاني كان مدركا للركعة وان لم يعد وقرأ في الركعتين الاخريين كان الاول معتدا به وهذا بخلاف الحدث لان النقصان هنا يسير فلا يتوقف به حكم الطواف الاول بل بقي معتدا به على الاطلاق فكان الثاني جابرا للنقصان المتمكن فيه كذا في المبسوط (قوله ويعود باحرام جديد) لان الطواف الاول معتد به في حق التحلل وليس له ان يدخل مكة بغير احرام فيلزمه احرام جديد لدخول مكة (قوله ومن ترك ثلاثة أشواط فعليه صدقة) أي

وقوله (الا أن الافضل هو العود) لما ذكرنا من كون الجابر من جنس المجبور وهو الطواف وقوله (ولو رجع الى أهله) ظاهر

(قال المصنف ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة الى قوله ولو طاف جنبا فعليه شاة) أقول قال العلامة الزيلعي فان قيل فعلى هذا سوى بين الواجب والنفل فانكم أوجبتم في طواف القدوم ما أوجبتم في طواف الصدر قلنا طواف القدوم يجب بالشروع فيه فاستويا اه ونحن نقول نعم الا أنه يجب بايجاب العبد فلابد أن لا يسوى بينه وبين ما يجب بايجاب الله تعالى على ما مر آنفا فتامل

لانّ النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث فتلزمه شاة فلو رجع الى أهله أجزأه أن لا يعود

بطواف القدوم جنبا ولا يلزم بتركه شئ أصلا لثبوت الجناية فى فعله جنبا وعدمها فى تركه فالمدار الجناية؛ فان قلت ذكر الشيخ فى الفرق بين لزوم الدم فى طواف الزيارة محدثا والصدقة فى طواف القدوم محدثا وان كان فيه ادخال النقص فى الواجب بالشروع أنه اظهار التفاوت بين ما وجب بايجاب الله تعالى ابتداء وبين ما يتعلق وجوبه بايجاب العبد وهذا الفرق ثابت بين طواف القدوم والصدر فلم اتحد حكمهما فالجواب منع قيام الفرق فان وجوبه مضاف الى الصدر الذى هو فعل العبد كوجوب طواف القدوم بفعله وهو الشروع ولهذا لو اتخذ مكة دارا لم يجب لعدم فعل الصدر وفى المحيط لو طاف للعمرة جنبا أو محدثا فعليه شاة ولو ترك من طواف العمرة شوطا فعليه دم لانه لا مدخل للصدقة فى العمرة (قوله يسير) لرجحان جانب الوجود بالكثرة وعن هذا ماذكر من أن الركن عندنا هو الاربعة الاشواط والثلاثة الباقية واجبة لان تركها يجبر بالدم وانما يجبر به الواجب وهذا حكم لا يعلل به لانه محل النزاع اذ جبرها بالدم ممنوع عند من يخالف فيه وهم كثيرون بل جبرها به لاقامة الاكثر مقام الكل وسبب اختصاص هذه العبادة به على خلاف الصلاة والصوم اذ لا يقام الاكثر منهما مقام الكل قوله عليه السلام الحج عرفة ومن وقف بعرفات فقد تم حجه مع العلم ببقاء ركن آخر عليه وحكمنا لهذا بالامن من فساد الحج اذا تحقق بعد الوقوف ما يفسده قبله فعلمنا أن باب الحج اعتبر فيه شرعا هذا الاعتبار والطواف منه فأجرينا فيه ذلك وهذا هو الاوجه فى اثبات الاقامة المذكورة وانما قلنا ان هذا الوجه أوجه لان الوجه الآخر غير منتهض وهو أن المأمور به الطواف وهو يحصل بمرة فلما فعله عليه السلام سبعا احتمل كونه تقدير الكمال ولما لا يجزى أقل منه فيثبت المتيقن من ذلك وهو أنه شرط للكمال أو للاعتداد ويقام الاكثر مقام الكل كادراك الركوع يجعل شرعا ادراكا للركعة وكالنية فى أكثر النهار للصوم تجعل شرعا فى كله ولا يخفى أن المأمور به التطوف وهو أخص يقتضى زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الاسراع ومن حيث التكثر فلما فعله عليه السلام متكثرا كان تنصيصا على أحد المحتملين ثم وقوع التردد بين كونه للكمال أو للاعتداد على السواء لا يستلزم كون المتيقن كونه للكمال فانه محض تحكم فى أحد المحتملين المتساويين بل فى مثله يجب الاحتياط فيعتبر للاعتداد ليقع اليقين بالخروج عن العهدة وعلى اعتبار كونه للاعتداد يكون اقامة أكثره مقام كله منافيا له فى التحقيق اذ كون السبع للاعتداد معناه أنه لا يجزى أقل منها واقامة الاكثر لازمه حصول الاجزاء بأقل من السبع فكيف يرتب لازما على شئ وهو مناف للملزوم ثم بتقديره فاثباته بالحاق مدرك الركوع والنية باطل أما ادراك الركعة بالركوع فبالشرع على خلاف القياس ولذا لم يقل باجزاء ثلاث ركعات عن الاربع قياسا وأما النية فبعد أنه من رد المختلف الى المختلف فانا نعتبر الامساكات السابقة على وجود النية متوقفة على وجودها فاذا وجدت بأن ينوى أنه صائم من أول النهار تحقق صرف ذلك الموقوف كله لله تعالى فانما تعلقت النية بالكل لوجودها فى الاكثر لا بالاكثر وكان سبب تصحيح تعلقها بالكل من غير قران وجودها بالكل الحرج اللازم من اشتراط قران وجودها الكل بسبب النوم الحاكم على ما أسلفنا ايضاحه فى كتاب الصوم وليس ما نحن فيه كذلك هذا وأما الوجه الاول فهو وان كان أوجه لكنه غير سالم مما يدفع به وذلك أن اقامة الاكثر فى تمام العبادة انما هو فى حق حكم خاص وهو أمن الفساد والفوات ليس غير ولذا لم يحكم بان ترك ما بقى أعنى الطواف يتم معه الحج وهو مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة أكثر كل جزء منه مقام تمام ذلك الجزء وترك باقيه كما لم يجز ذلك فى نفس مورد النص أعنى الحج فلا ينبغى التعويل على هذا الحكم والله أعلم بل الذى ندين به أن لا يجزى أقل من السبع ولا يجبر بعضه

يطعم ثلاثة مساكين كل مسكين نصف صاع من بر لكل شوط نصف صاع اظهارا للانحطاط رتبته عن طواف الزيارة

ويبعث

وقوله (لان النقصان بترك الاقل يسير) انما كان كذلك لان جانب الوجود راجح

وقوله (لما بينا) اشارة الى قوله لانه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء وقوله (أو أربعة أشواط منه) يعنى من طواف الصدر وقوله (ومن ترك ثلاثة أشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة) يعنى لاظهار التفاوت بين ترك الاقل من طواف الصدر والاقل من طواف الزيارة والمراد بالصدقة ههنا هو أن يكون لكل شوط منه نصف صاع من حنطة والحاصل أن أكثر طواف الصدر بمنزلة أقل طواف الزيارة فى وجوب الشاة واذا كان فى أكثره شاة فلا بد أن يكون فى أقله صدقة قال (٤٦٥) (ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء) ماذكر من المسئلتين والفرق بينهما واضح وفائدة نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة سقوط البدنة عنه وههنا أصل وهو أن كل من وجب عليه طواف وأتى به فى وقته وقع عنه سواء نواه بعينه أو لم ينوه أو نوى به طوافا آخر فالمحرم اذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيأ أو نوى التطوع فان كان معتمرا وقع عن العمرة وان كان حاجا وقع عن طواف القدوم وان كان قارنا كان الطواف الاول للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوى التطوع أو طوافا آخر وانما كان كذلك لان الاحرام قد انعقد لادائه فاذا أتى به وقع عن المستحق ولم يتغير بنيته كما اذا سجد ينوى به تطوعا لم يتغير بنيته ووقعت السجدة عما هو مستحق عليه وقوله (على ما بينا) اشارة الى قوله ومن ترك طواف الصدر أو أربعة أشواط منه فعليه شاة الى قوله ومادام بمكة يؤمر بالاعادة وقوله (ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء) واضح وقوله (وأما السعى) يعنى انما يعيد السعى وان لم يفتقر الى الطهارة لعدم ورود ما ورد فى الطواف من النص فيه لكونه تابعا للطواف لانه لا يعد قربة بدون الطواف وقوله (وليس عليه فى السعى شئ)

ويبعث بشاة لما بينا (ومن ترك أربعة أشواط بقى محرما أبدا حتى يطوفها) لان المتروك أكثر فصار كأنه لم يطف أصلا (ومن ترك طواف الصدر أو أربعة أشواط منه فعليه شاة) لانه ترك الواجب أو الاكثر منه وما دام بمكة يؤمر بالاعادة اقامة للواجب فى وقته (ومن ترك ثلاثة أشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة ومن طاف طواف الواجب فى جوف الحجر فان كان بمكة أعاده) لان الطواف وراء الحطيم واجب على ما قدمناه والطواف فى جوف الحجر أن يدور حول الكعبة ويدخل الفرجتين اللتين بينها وبين الحطيم فاذا فعل ذلك فقد أدخل نقصا فى طوافه فما دام بمكة أعاده كله ليكون مؤديا للطواف على الوجه المشروع (وان أعاد على الحجر) خاصة (أجزأه) لانه تلافى ما هو المتروك وهو أن يأخذ عن يمينه خارج الحجر حتى ينتهى الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر هكذا يفعله سبع مرات (فان رجع الى أهله ولم يعده فعليه دم) لانه تمكن نقصان فى طوافه بترك ما هو قريب من الربع ولا تجزيه الصدقة (ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطواف الصدر فى آخر أيام التشريق طاهرا فعليه دم فان كان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان عند أبى حنيفة) رحمه الله (وقالا عليه دم واحد) لان فى الوجه الاول لم ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه واجب واعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب وانما هو مستحب فلا ينقل اليه وفى الوجه الثانى ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه مستحق الاعادة فيصير تاركا لطواف الصدر مؤخرا لطواف الزيارة عن أيام النحر فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق وبتأخير الآخر على الخلاف الا أنه يؤمر باعادة طواف الصدر ما دام بمكة ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بينا (ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء وحل فما دام بمكة يعيدهما ولا شئ عليه) أما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث وأما السعى فلانه تبع للطواف واذا أعادهما لا شئ عليه لارتفاع النقصان (وان رجع الى أهله قبل أن يعيد فعليه دم) لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الركن اذ النقصان يسير وليس عليه فى السعى شئ لانه أتى به على أثر طواف معتد به

بشئ غير أنا نستمر معهم فى التقرير على أصلهم هذا (قوله ويبعث بشاة) يعنى عن الباقى من طواف الزيارة وبشاة أخرى لترك طواف الصدر وهذا لان بعث الشاة لترك بعض طواف الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن طاف للصدر فانه لو طاف للصدر انتقل منه الى طواف الزيارة ما يكمله ثم ينظر فى الباقى من طواف الصدر ان كان أقله لزمه صدقة له والا فدم ولو كان طاف للصدر فى آخر أيام التشريق وقد ترك من طواف الزيارة أكثره كمل من الصدر ولزمه دمان فى قول أبى حنيفة دم لتأخير ذلك ودم آخر لتركه أكثر الصدر وان كان قد ترك أقله لزمه للتأخير دم وصدقة للمتروك من الصدر مع ذلك الدم وجملته أن عليه فى ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفى تأخير الاقل صدقة وفى ترك الاكثر من طواف الصدر دم وفى ترك أقله صدقة ومبنى هذا النقل ما تقدم من أن طواف الزيارة ركن عبادة والنية ليست بشرط لكل ركن الا أنه يستقل عبادة فى نفسه فشرط له نية أصل الطواف دون التعيين فلو طاف فى وقته ينوى النذر أو النفل وقع عنه كما لو نوى بالسجدة من الظهر النفل لغت نيته ووقعت عن الركن وان توالى الاشواط ليس بشرط لصحة الطواف لكن خرج من الطواف لتجديد وضوء ففعل ثم رجع بنى (قوله وليس عليه لترك السعى شئ) عطف على قوله

(قال المصنف فان رجع الى أهله ولم يعده فعليه دم) أقول فى شرح الكنز ولو عاد الى أهله ولم يعد الطواف يلزمه دم فى الفرض لان ترك شوط منه يوجب الدم وهذا أولى لانه قريب من الربع وان كان فى الواجب ينبغى أن تجب فيه الصدقة على ما قدمناه اهـ فعلى هذا يكون الواجب فى قول المصنف ومن طاف الطواف الواجب بمعنى الفرض

وكذا اذا أعاد الطواف ولم يعد السعي في الصحيح

فعليه دم والمراد ليس عليه لترك جابر السعي شيء أي لا يجب باعتبار مجرد السعي بعد ثاشيء لانه لا تجب الطهارة فيه بل الواجب فيه الطهارة في الطواف الذي هو عقيبه وقد جبر ذلك بالدم اذ فوّت وقدمنا أن شرط جواز السعي كونه بعد أكثر طواف والله أعلم وما في البدائع من قوله لا يشترط له الطهارة لانه نسك غير متعلق بالبيت الا أنه يشترط أن يكون الطواف على طهارة من الجنابة والحيض الى أن قال والحاصل أن حصول الطواف على الطهارة عن الحيض والجنابة من شرائط جواز السعي تساهل وهذا بالاتفاق بخلاف ما اذا أعاد الطواف وحده ذكر فيه الخلاف وصحح عدم الوجوب وهو قول شمس الائمة والمحبوبي وذهب كثير من شارحي الجامع الصغير الى وجوب الدم بناء على انفساخ الاول بالثاني والا كانا فرضين أو الاول فلا يعتد بالثاني ولا قائل به فيلزم كون المعتبر الثاني فحينئذ وقع السعي قبل الطواف فلا يعتد به بخلاف ما اذا لم يعد فانه لا يوجب انفساخ الاول والجواب بمنع الحصر بل الطواف الثاني معتد به جابرا كالدم والاول معتد به في حق الفرض وهذا أسهل من الفسخ خصوصا وهو نقصان بسبب الحدث الاصغر ومن واجبات الطواف ستر العورة والمشي وأن لا يكون منكوسا بان يجعل البيت عن يمينه لا يساره وكلها وان تقدم ذكرها لكن لا قصدا بل في ضمن التعاليل أما الستر فلما تقدم من قوله عليه السلام ألا لا يطوفن بهذا البيت بعد العام مشرك ولا عريان وأما المشي فلان الراكب ليس طائفا حقيقة بل الطائف حقيقة مركوبه وهو في حكمه اذ كان حركته عن حركة المركوب وطوافه عليه السلام راكبا فيما ركب فيه قدمنا ما روي فيه من كلام الصحابة أنه كان ليظهر فيقتدى بفعله وهذا عذر أي عذر فانه كان مأمورا بتعليمهم وهذا طريق ما أمر به فيباح له ونحن نقول اذا ركب من عذر فلا شيء عليه والا أعاده وان لم يعده لزمه دم وكذا اذا طاف زحفا ولو نذر أن يطوف زحفا وهو قادر على المشي لزمه أن يطوف ماشيا لانه نذر العبادة بوجه غير مشروع فلغت وبقي النذر بأصل العبادة كما اذا نذر أن يطوف للحج بلا طهارة ثم ان طاف زحفا أعاده فان رجع الى أهله ولم يعده فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الاصل وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه اذا طاف زحفا أجزأه لانه أدى ما أوجب على نفسه كمن نذر أن يصلي في أرض مغصوبة أو يصوم يوم النحر فانه يجب عليه أن يصلي في موضع آخر ويصوم يوما آخر ولو صلى في المغصوبة أو صام يوم النحر أجزأه وخرج عن عهدة النذر كذا هذا هكذا حكى في البدائع وسوقه يقتضي أن المذكور في شرح القاضي مخالف لما في الاصل وليس كذلك الا لو صرح بنفي الدم وهو لم يذكر سوى الاجزاء وما في الاصل لا ينفيه ولو كان خلافا كان ما في الاصل هو الحق لان الاصل أن العبادة متى شرع فيها جابر لتفويت شيء من واجباتها ففوّت وجب الجبر وان كان لو لم يجبر صحت كالصلاة بالسجود في السهو وبالاعادة في العمد فقد قلنا كل صلاة أديت مع كراهة التحريم يجب اعادتها وباب الحج مما تحقق فيه ذلك فيجب الجبر أو لا بجنسه اذا فوّت واجبه فان لم يعد وجب الجابر الآخر وهو الدم بخلاف الصوم فانه لم يتحقق فيه جبر وبخلاف الصلاة في الارض المغصوبة فان عدم حل الصلاة فيها ليس من واجبات الصلاة بل الواجب عدم الكون فيها مطلقا في الصلاة وغيرها وأما جعل البيت عن يساره فاختلف فيه والاصح الوجوب بفعله عليه السلام كذلك على سبيل المواظبة من غير ترك في الحج وجميع عمره مع ما ذكرنا أن ما فعله عليه السلام في موضع التعليم يحمل على الوجوب الى أن يقوم دليل على عدمه خصوصا اقتران ما فعله في الحج بقوله خذوا عني مناسككم فعليه أن يعيد فان لم يعد حتى رجع الى أهله لزمه دم وأما الافتتاح من الحجر ففي ظاهر الرواية هو سنة يكره تركها وذكر محمد في الرقيات لا يعتد بذلك الشوط الى أن يصل الى الحجر فيعتبر ابتداء الطواف منه وقد منا فيما سلف أنه ينبغي أن يكون واجبا اذ لا فرق بينه وبين جعل البيت عن يساره في الدليل وجعل البيت على يسار الطائف واجب فكذا ابتداء الطواف من

(قوله وكذا اذا أعاد الطواف ولم يعد السعي في الصحيح) أي لا شيء عليه والسعي ذكر في الجامع الصغير

معطوف على قوله فعليه دم وقوله (وكذا اذا أعاد الطواف ولم يعد السعي) يعني ليس عليه شيء وقوله (في الصحيح) احترازعما قال بعض المشايخ اذا أعاد الطواف ولم يعد السعي كان عليه دم لانه لما أعاد الطواف فقد نقض الطواف الاول فاذا انتقض ذلك حصل السعي قبل الطواف فلا يعتد به فيكون تاركا للسعي فيجب عليه الدم ووجه الصحيح وهو اختيار شمس الائمة السرخسي والامام المحبوبي والمصنف رحمهم الله أن الطهارة ليست بشرط في السعي وانما الشرط فيه أن يكون على أثر طواف معتد به وطواف المحدث كذلك ولهذا يتحلل به فاذا أتى به مع تقدم الشرط عليه حصل المقصود فان أعاد تبعا للطواف فهو أفضل والا فلا شيء عليه

(ومن

وقوله (ومن ترك السعي) ظاهر وقوله (ومن أفاض قبل الامام من عرفات فعليه دم) قال في النهاية كان من حق الرواية أن يقال ومن أفاض قبل غروب الشمس فعليه دم لما أن المحظور عليه الافاضة قبل غروب الشمس وأقول قوله هذا يستلزم ذلك لان الاستدامة اذا كانت واجبة الى غروب الشمس فالافاضة قبل الامام لا تكون الا قبل الغروب لان الظاهر أن الامام لا يترك ما وجب عليه من الاستدامة وقوله (بخلاف ما اذا وقف ليلا) متصل بقوله ولنا أن الاستدامة الى غروب الشمس واجبة فان قيل قوله عليه السلام من وقف بعرفة بليل أو نهار فقد أدرك الحج يقتضي أن لا يكون الامتداد شرطا في الليل ولا في النهار فكيف جعلتم شرطا في النهار دون الليل قلت ترك

(ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام) لان السعي من الواجبات عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد (ومن أفاض قبل الامام من عرفات فعليه دم) وقال الشافعي رحمه الله لا شيء عليه لان الركن أصل الوقوف فلا يلزمه بترك الاطالة شيء ولنا أن الاستدامة الى غروب الشمس واجبة لقوله عليه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس فيجب بتركه الدم بخلاف ما اذا وقف ليلا لان استدامة الوقوف على من وقف نهارا الا ليلا فان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية لان المتروك لا يصير مستدركا

الحجر واجب البتة (قوله ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام) لان السعي من الواجبات عندنا وقد تقدم نصب الخلاف فيه مع الشافعي وغيره وأقمنا دليل الوجوب وأبطلنا ما جعله دليلا للركنية فارجع اليه في اثناء باب الاحرام قال في البدائع واذا كان السعي واجبا فان تركه لعذر فلا شيء عليه وان تركه لغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب أصله طواف الصدر وأصل ذلك ما روي عنه عليه السلام أنه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للحيض فأسقطه للعذر وعلى هذا فالزام الدم في الكتاب بترك السعي يحمل على عدم العذر وكذا يلزم الدم بترك أكثره فان ترك ثلاثة أشواط منه لزمه صدقة أي يطعم لكل شوط مسكينا نصف صاع من بر أو قيمته الا أن يبلغ ذلك دما فهو بالخيار وكما يلزم بتركه الدم فكذلك يلزم بركوبه فيه من غير عذر الا ان ركب لعذر وتقدم في الهداية أن في ترك الوقوف بمزدلفة لغير عذر دما الا لعذر (قوله ومن أفاض قبل الامام) قد تركنا مواضع من هذا الفصل لانها مفصلة واضحة في الكتاب فتراجع فيه ثم الاولى أن يقول قبل أن تغرب الشمس لانه المدار الا أن الافاضة من الامام لما لم تكن قط الا على الوجه الواجب أعني بعد الغروب وضع المسئلة باعتبارها وأشار في الدليل الى خصوص المراد بقوله ولنا أن الاستدامة الى غروب الشمس واجبة والحديث الذي ذكره وهو قوله عليه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس غريب ولا شبهة في أنه عليه السلام دفع بعد غروب الشمس ويمكن أن يقال كل ما وقع من قوله عليه السلام في الحج يحمل على الوجوب الا أن يقوم دليل خلافه لقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وأيضا ما تقدم من حديث الحاكم عن المسور خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما بعد فان أهل الشرك كانوا يدفعون من هذا الموضع اذا كانت الشمس على رؤس الجبال مثل عمائم

لقاضيخان والتمرتاشي والحسامي والفوائد الظهيرية وجوب الدم اذا لم يعد السعي لانه لما أعاد الطواف فقد نقض طواف الاول فاذا انتقض حصل السعي قبل الطواف فلا يعتبر فيلزمه دم وذكر الامام الزاهد المحقق شمس الائمة السرخسي والامام المحبوبي رحمهما الله وان أعاد الطواف ولم يعد السعي فلا شيء عليه لان الطهارة ليست بشرط للسعي وانما كانت شرطا في الطواف لاختصاصه بالبيت واعتباره بالصلاة من وجه لما جاء في الحديث وهذا المعنى لا يوجد في السعي وانما الشرط في السعي أن يأتي على أثر طواف معتد به وطواف المحدث بهذه الصفة ألا ترى أنه يتحلل به فوقع اختيار المصنف على ما اختاره شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى (قوله ومن أفاض من عرفات قبل الامام فعليه دم) ومعنى المسئلة انه أفاض قبل غروب الشمس فانه ذكر في

ظاهره في حق النهار بقوله صلى الله عليه وسلم فادفعوا بعد غروب الشمس فبقي الليل على ظاهره (وان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية) وروى ابن شجاع عن أبي حنيفة أنه يسقط عنه الدم لانه استدرك ما فاته لان الواجب عليه الافاضة بعد الغروب وقد أتى به فكان كمن جاوز الميقات حلالا ثم عاد الى الميقات وأحرم وجه الظاهر ما ذكره في الكتاب أن المتروك لا يصير مستدركا معناه أن المتروك سنة الدفع مع الامام وذلك ليس بمستدرك بعوده وحده لا محالة واذا عاد قبل غروب الشمس حتى أفاض مع الامام بعد غروبها فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يسقط عنه الدم لان استدامة الوقوف قد انقطعت ولا يمكن تداركها فبقي عليه الدم ومنهم من قال يسقط لانه استدرك سنة الدفع مع الامام

(قوله فالافاضة قبل الامام لا تكون الا قبل الغروب) أقول يجوز أن يفيض بعد الغروب وقبل الامام اذ لا يجب على الامام أن يفيض مع الغروب بحيث لا يتخلل بين افاضته والغروب زمان ما مع أنه لا يلزم على ذلك المفيض بعد الغروب وقبل الامام شيء ومقتضى ظاهر الكتاب أن يلزمه فأراد صاحب النهاية على حاله (قوله قلت ترك ظاهره الخ) أقول لا نسلم ذلك فان ادراك الحج غير مشروط بالاستدامة بل المشروط بها تمامه فليس ظاهره متروكا فتأمل (قوله أن المتروك سنة الدفع مع الامام) أقول بل واجب الدفع بعد الغروب وانما قال سنة الدفع لان وجوبه ثابت بها وقوله مع الامام يعني بعد الغروب على ما أسلفه

قال (ومن ترك الوقوف بالمزدلفة) قد تقدم أن الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار من الواجبات فاذا تركهما يجب عليه الدم لكن اذا ترك رمى الجمار في الايام كلها وهي أربعة أيام نحر خاص وتشريق خاص ويومان بينهما نحر وتشريق يكفيه دم واحد وقال بعض المشايخ يلزمه بترك رمى كل يوم دم لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا لكن في مجالس مختلفة فكان كمن قص أظافير يديه ورجليه في مجالس مختلفة كما تقدم ووجه ما في الكتاب ماذكره فيه بقوله (لان الجنس متحد) وكل ما كان كذلك لا تتعدد فيه الكفارة (كما في الحلق) فانه ان حلق شعر البدن كله يلزمه دم واحد وان كان يلزمه دم واحد لو اقتصر على حلق الرأس أو ربعه وقوله (والترك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمى) جواب ماقال ذلك البعض من المشايخ أن (٤٦٨) المجالس مختلفة ووجه ذلك أن أيام الرمى كلها زمان واحد للرمى فلم يتحقق هنالك اختلاف المجلس (لانه لم يعرف قربة الا فيها) على خلاف القياس فلا يتحقق الترك مادام فيها كالتضحية في أيام النحر (فيرميها على التأليف) أى على الترتيب الذى شرع مادامت الايام باقية بخلاف قص الاظافير فان تركه ليس بموقت بزمان فيتحقق فيه اختلاف المجالس (ثم بتأخيرها) عن هذه الايام (يجب الدم) وهو شاة (عند أبى حنيفة خلافا لهما وان ترك رمى يوم واحد فعليه دم لانه نسك تام) فان قيل هذا بظاهره يدل على أنه اذا نفر النفر الاول يجب عليه دم لانه ترك رمى يوم وليس كذلك فانه مخير بين الاقامة والنفر وذلك آية التطوع فكيف يجب عليه دم أجيب بان التخيير قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع فاما اذا طلع فقد وجب عليه الاقامة والرمى فلو ترك وجب عليه الدم فكان كالتطوع يخير فيه قبل الشروع ويجب بعده

واختلفوا فيما اذا عاد قبل الغروب (ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فعليه دم) لانه من الواجبات (ومن ترك رمى الجمار في الايام كلها فعليه دم) لتحقق ترك الواجب ويكفيه دم واحد لان الجنس متحد كما في الحلق والترك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمى لانه لم يعرف قربة الا فيها ومادامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند أبى حنيفة خلافا لهما (وان ترك رمى يوم واحد فعليه دم) لانه نسك تام (ومن ترك رمى احدى الجمار الثلاث فعليه الصدقة) لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك أقل الا أن يكون المتروك أكثر من النصف

الرجال في وجوهها وانا ندفع بعد أن تغيب فان هذا السوق يفيد الوجوب بادنى تأمل فيه ومسائل الافاضة قبل الغروب ذكرناها في بحث الوقوف بعرفة فارجع اليها تستغن عن اعادتها هنا وقوله في ظاهر الرواية يحترز به عما قدمناه هنالك من رواية ابن شجاع (قوله واختلفوا فيما اذا عاد قبل الغروب) ذكر الكرخى أنه يسقط لان الواجب الافاضة بعد الغروب وقد وجد وتقدم ما عليه وجوابه وانه الحق فارجع اليه (قوله كما في الحلق) حيث يجب دم واحد بحلق شعر كل البدن في مجلس واحد لاتحاد الجناية باتحاد الجنس فكذا ترك رمى الجمار في كل الايام يلزمه به دم واحد (قوله والترك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمى) وهو آخر أيام التشريق وهو اليوم الثالث عشر من ذى الحجة ولا يبقى في ليلة الرابع عشر بخلاف الليالى التى تتلو الايام التى قبلها وتقدم بيان ذلك في بحث الرمى وقوله فيرميها على التأليف يعنى على الترتيب كما كان يرتب الجمار في الاداء * واعلم أن اطلاق الزام الدم والصدقة بترك الرمى على الاتفاق فيما اذا لم يقضه أما ان قضى رمى اليوم الاول في الثانى أو الثالث أو الثانى في الثالث فالايجاب على قول أبى حنيفة رحمه الله لا على قولهما لان تاخير النسك وتقديمه غير موجب عندهما شيأ (قوله الا أن يكون المتروك أكثر من النصف) بان يترك احدى عشرة حصاة في غير اليوم الاول وأربع حصيات من جمرة العقبة في يوم النحر وتفاصيل مسائل

الايضاح ولو أبطأ الامام بعد ماغربت الشمس جاز للناس ان يدفعوا لانه اذا غربت الشمس جاء وقت الدفع فلا يتركون السنة وان ترك الامام وان عاد قبل غروب الشمس حتى أفاض مع الامام ذكر الكرخى رحمه الله في مختصره ان الدم يسقط عنه لان الواجب عليه الافاضة مع الامام بعد غروب الشمس فقد تدارك ذلك في وقته ومن أصحابنا من يقول لا يسقط عنه الدم ههنا أيضا لان استدامة الوقوف قد انقطع بذهابه ورجوعه لا يصير وقوفه مستداما بل مافات عنه لا يمكنه تداركه فلا يسقط عنه الدم كذا في المبسوط وذكر الامام الاسبيجابى رحمه الله لان الدم وجب لفوت الامتداد الى غروب الشمس وبالعود لا يقع التدارك بخلاف مالو طاف جنبا ثم أعاده لان التدارك قد حصل فبطل عنه الدم (قوله لان الجنس متحد) كما في الحلق فانه اذا حلق ربع الرأس في غير أوانه يجب الدم واذا حلق كله لا يجب الا دم واحد وكذا قص أظافير يد واحدة يوجب

وقوله (ومن ترك رمى احدى الجمار) مبناه على أن ما كان نسك يوم فتركه يوجب الدم وما كان بعضه الاقل فتركه يوجب الصدقة فعلى هذا اذا ترك جمرة العقبة يوم النحر يلزمه دم وان تركها في بقية الايام يلزمه صدقة وهذا اذا لم يقضه في أيام الرمى فاما اذا قضاه فيها فقد سقط الدم عندهما ولم يسقط عند أبى حنيفة رحمه الله وقوله (فكان المتروك أقل) يعنى اذا ترك رمى احدى الجمار لان المتروك حينئذ سبع حصيات والمأتى به أربع عشرة حصاة وقوله (الا أن يكون المتروك أكثر من النصف) استثناء منقطع من قوله ومن ترك رمى احدى الجمار أى لكن اذا ترك أكثر من رمى احدى الجمار وبلغ المتروك أكثر من النصف مثل أن يترك احدى عشرة حصاة ويرمى عشر حصيات فحينئذ

(قوله وقوله الا أن يكون المتروك أكثر من النصف استثناء منقطع الخ) أقول فيه بحث

(فحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر) والاكثر يقوم مقام الكل وقوله (لانه كل وظيفة هذا اليوم رميا) نصب رميا على التمييز لان فيه وظائف غيره كالذبح والحلق والطواف فلو اقتصر على قوله لانه وظيفة هذا اليوم لم يكن على ما ينبغى وقوله (وكذا اذا ترك الاكثر منها) أى من جمرة العقبة وقوله (الا أن يبلغ دما) استثناء من قوله تصدق لكل حصاة نصف صاع يعنى اذا بلغ قيمة تصدق لكل حصاة قيمة الدم فحينئذ (ينقص من الدم ماشاء) حتى لا يلزم التسوية بين الاقل والاكثر وقوله (لان المتروك هو الاقل) دليل قوله تصدق قال (ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر) هذا بناء على ما تقدم أن أبا حنيفة يوجب الدم بالتأخير خلافا لهما وقوله (وكذا الخلاف في تاخير الرمى) أى في تاخير رمى جمرة العقبة عن يوم النحر وتاخير رمى الجمار من اليوم الثانى الى الثالث أو من الثالث الى الرابع وقوله (وفي تقديم نسك على نسك) أى وكذا الخلاف في تقديم نسك على نسك (كالحلق قبل الرمى) سواء كان مفردا أو غيره (٤٦٩) (ونحر القارن) والمتمتع (قبل الرمى وحلق القارن) والمتمتع (قبل الذبح) وانما خص القارن بذلك لان المفرد اذا ذبح قبل الرمى أو حلق قبل الذبح فانه لا شئ عليه لان تاخير النسك لا يتحقق في حقه ههنا لكون الذبح غير واجب عليه فان قيل تقديم نسك على نسك يستلزم تاخير نسك عن نسك فكان في كلامه تكرار فالجواب أنه أراد بالتاخير ما يكون بحسب الايام وبالتقديم ما يكون بحسب الآنات في يوم واحد فلا تكرار (لهما أن مافات مستدرك بالقضاء) وهو ظاهر وكل ما هو مستدرك بالقضاء لا يجب فيه شئ غيره بالاستقراء في أحكام الشرع (ولابى حنيفة حديث ابن مسعود رضى الله عنه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم) فان قيل ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه صلى الله عليه

فحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر (وان ترك رمى جمرة العقبة في يوم النحر فعليه دم) لانه كل وظيفة هذا اليوم رميا وكذا اذا ترك الاكثر منها (وان ترك منها حصاة أو حصاتين أو ثلاثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا أن يبلغ دما فينقص ماشاء) لان المتروك هو الاقل فتكفيه الصدقة (ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبى حنيفة وكذا اذا أخر طواف الزيارة) حتى مضت أيام التشريق (فعليه دم عنده وقالا لا شئ عليه في الوجهين) وكذا الخلاف في تاخير الرمى وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمى ونحر القارن قبل الرمى والحلق قبل الذبح لهما أن مافات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء شئ آخر وله حديث ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم

الرمى ظاهرة من الكتاب وتقدم شئ منها في بحث الرمى فلا نعيده وارجع اليه (قوله وكذا اذا أخر طواف الزيارة) يعنى عن أيام النحر بخلاف ما اذا أخر السعى عن طواف الزيارة حتى مضت أيام النحر لا شئ عليه لانه أتى به بعده (قوله كالحلق قبل الرمى الخ) وفي موضع ان رمى قبل أن يطوف ورجع الى أهله فعليه دم بالاتفاق وليس على الحائض لتأخير طواف الزيارة عن أيام النحر شئ بالاتفاق للعذر حتى لو طهرت في آخر أيام النحر ويمكنها أن تطوف قبل الغروب أربعة أشواط فلم تفعل كان عليها الدم لا ان أمكنها أقل منها ولو طاف قبل الرمى يقع معتدا به وان كان مسنونا بعد الرمى (قوله لهما أن مافات مستدرك بالقضاء الخ) ولهما أيضا من المنقول ما في الصحيحين أنه عليه السلام وقف في حجة الوداع فقال رجل يارسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج وقال آخر يارسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى قال ارم ولا حرج فما سئل يومئذ عن شئ قدم ولا أخر الا قال افعل ولا حرج والجواب أن نفى الحرج يتحقق بنفى الاثم والفساد فيحمل عليه دون نفى الجزاء فان في قول القائل لم أشعر فعلت ما يفيد أنه ظهر له بعد فعله أنه ممنوع من ذلك فلذا قدم اعتذاره على سؤاله والا لم يسأل أولم يعتذر لكن قد يقال يحتمل أن الذى ظهر له مخالفة ترتيبه لترتيب رسول الله صلى

الدم وقص الاظافير كلها لا يوجب الا دما واحدا فعلم انه لا يبعد أن يكون ترك البعض موجبا للدم ولا يجب بترك الكل الا دم واحد والترك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمى (قوله ولا يجب مع القضاء شئ آخر) كما لو أخر الصلاة عن وقتها ولابى حنيفة رحمه الله ان التأخير عن المكان يوجب الدم كالاحرام اذا أخره عن الميقات فكذا التأخير عن الزمان والجامع بينهما أن التأخير نقصان ونقائص الحج يجبر بالدم على أن تاخير الواجب في ايجاب الجبر ملحق بتركه كتأخير الواجب ملحق بترك الواجب في ايجاب سجود السهو في الصلاة والجواب عن قولهما أنه لا يجب مع القضاء شئ آخر لانه أخر ركنا من أركان الحج فيلزمه القضاء مع

وسلم وقف للناس بمنى يسألونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمى فقال عليه الصلاة والسلام افعل ولا حرج فما سئل عليه السلام عن شئ قدم أو أخر الا قال افعل ولا حرج وذلك دليل واضح على أن لا شئ في التقديم والتاخير فالجواب أنه متروك الظاهر لانه يدل على ترك القضاء أيضا ويجوز أن يكون السائل مفردا وتقديم الذبح على الرمى لا يوجب عليه شيأ كما ذكرنا وكذا غير ذلك مما ذكر ويجوز أن يكون مما ليس بموقت فلا يوجب التاخير فيه شيأ سلمناه ولكن يكون معارضا بما رويناه من حديث ابن مسعود وقيل الصحيح أن راويه ابن عباس رضى الله عنهما فيصار الى ما بعدهما والقياس معنا على ماذكر في الكتاب

(قوله فكان في كلامه تكرار) أقول فيه بحث اذ لا يلزم التكرار لظهور أن المراد في تقديم نسك على نسك سوى ماذكر أولا ولم يكتف بهذا مع امكان الاكتفاء بعمومه جميع ماذكر ارادة التفصيل والتوضيح

ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان (وان حلق فى أيام النحر فى غير الحرم فعليه دم ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعليه دم عند أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله تعالى (وقال أبو يوسف) رحمه الله (لاشئ عليه) قال رضى الله عنه ذكر فى الجامع الصغير قول أبي يوسف فى المعتمر ولم يذكره فى الحاج قيل هو بالاتفاق لان السنة جرت فى الحج بالحلق بمنى وهو من الحرم والاصح أنه على الخلاف هو يقول الحلق غير مختص بالحرم لان النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه أحصروا بالحديبية وحلقوا فى غير الحرم ولهما أن الحلق لما جعل محللا صار كالسلام فى آخر الصلاة فانه من واجباتها وان كان محللا فاذا صار نسكا اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه فالحاصل أن الحلق يتوقت بالزمان والمكان

الله عليه وسلم فظن أن ذلك الترتيب متعين فقدم ذلك الاعتذار وسأل عما يلزمه به فبين عليه الصلاة والسلام فى الجواب عدم تعينه عليه بنفى الحرج وأن ذلك الترتيب مسنون لا واجب والحق أنه يحتمل أن يكون كذلك وأن يكون الذى ظهر له كان هو الواقع الا أنه عليه السلام عذرهم للجهل وأمرهم أن يتعلموا مناسكهم وانما عذرهم بالجهل لان الحال كان اذ ذاك فى ابتدائه واذا احتمل كلا منهما فالاحتياط اعتبار التعيين والاخذ به واجب فى مقام الاضطراب فيتم الوجه لابى حنيفة ويؤيده مانقل عن ابن مسعود رضى الله عنه من قدم نسكا على نسك فعليه دم بل هو دليل مستقل عندنا وفى بعض النسخ ابن عباس وهو الاعرف رواه ابن أبي شيبة عنه ولفظه من قدم شيأ من حجه أو أخره فليهرق دما وفى سنده ابراهيم ابن مهاجر مضعف وأخرجه الطحاوى بطريق آخر ليس ذلك المضعف حدثنا ابن مرزوق حدثنا الخصيب حدثنا وهيب عن أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله قال فهذا ابن عباس أحد من روى عنه عليه السلام افعل ولا حرج لم يكن ذلك عنده على الاباحة بل على أن الذى فعلوه كان على الجهل بالحكم فعذرهم وأمرهم أن يتعلموا مناسكهم ومما استدل به قياس الاخراج عن الزمان بالاخراج عن المكان وأما الاستدلال بدلالة قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية الآية فان ايجاب الفدية للحلق قبل أوانه حالة العذر يوجب الجزاء مع عدم العذر بطريق أولى فتوقف على أن ذلك التأقيت الصادر عنه عليه السلام بالقول كان لتعينه لا لاستنانه ونص المصنف على صور التقديم والتأخير يغنى عن ذكرنا لها وتخصيص القارن فى قوله ونحر القارن قبل الرمى ليس بلازم بل المتمتع مثله وذلك لان ذبحه واجب بخلاف المفرد (قوله قيل هو بالاتفاق) أى الاتفاق على لزوم الدم للحاج لان التوارث من لدن النبى عليه السلام وجميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين جرى على الحلق فى الحج فى الحرم من منى وهو احدى الحجج (قوله فالحاصل أن الحلق يتوقت بالزمان) وهو أيام النحر (والمكان) وهو الحرم

جبر النقصان كما لو أخر ركنا من أركان الصلاة يلزمه القضاء مع سجدتى السهو (قوله فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان والمكان) عند أبي حنيفة رحمه الله المكان هو الحرم والزمان أيام النحر وقال أبو يوسف رحمة الله تعالى عليه لا يختص بهما وقال محمد رحمة الله تعالى عليه يختص بالمكان دون الزمان لان اختصاص المناسك بالمكان فوق اختصاصها بالزمان لان جميع المناسك مختصة بأماكنها ومن المناسك ما يقع قضاء فى غير وقتها فيعتبر المكان ولا يعتبر الزمان ولابى يوسف رحمة الله تعالى عليه ان الحلق تحلل وخروج عن العبادة والخروج انما يقع بما يضاد الركن وما يضاده لا يختص بواحد منهما ولابى حنيفة رحمة الله تعالى عليه ان أركان الحج مختصة بالزمان بدليل أنه لو وقع فى غير وقتها يقع قضاء لا أداء وقوله انه خروج عن العبادة قلنا نعم ولكنه منهى له فاعتبرناه من حيث انه منهى وبهذا الاعتبار ينزل الحلق ههنا منزلة السلام فى باب الصلاة فى المعنى الذى شرع له فاذا أخره عن الزمان والمكان فقد تمكن النقص فوجب جبره بالدم

(عند

بقوله (ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام) فان الحاج اذا جاوز الميقات بغير احرام ثم أحرم وجب عليه الدم (فكذا التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان) بجامع تمكن نقصان التاخير فيهما فان قيل معهما أيضا قياس وهو القياس على سائر ما يستدرك من العبادات بالقضاء فكان قياسكم فى حيز التعارض فالجواب أن قياسنا مرجح بالاحتياط فان فيه الخروج عن العهدة بيقين وقوله (وان حلق فى أيام النحر) ظاهر (قال المصنف رحمه الله ذكر محمد فى الجامع الصغير قول أبي يوسف فى المعتمر) أنه لا شئ عليه (ولم يذكره فى الحاج) اذا حلق خارج الحرم (فقيل) انما لم يذكره لانه (بالاتفاق) فى وجوب الدم (لان السنة جرت فى الحج بأن يكون الحلق بمنى وهو من الحرم) فبتركه يلزم الجابر (والاصح أنه على الخلاف) عندهما يجب الدم وعند أبي يوسف لا يجب شئ ووجه الجانبين على ماذكر فى الكتاب واضح وقوله (فالحاصل أن الحلق) يعنى فى الحج (يتوقت بالمكان والزمان) أى بيوم النحر والحرم

(قال المصنف فالحاصل أن الحلق يتوقت)

(عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان) وانما قلنا يعنى فى الحج لان الحلق فى العمرة لا يتوقت بالزمان بالاجماع فان قيل اذا كان مؤقتا بهما كان كالوقوف فينبغى أن لا يعتد به اذا حلق خارج الحرم كما لو وقف بغير عرفة أو طاف بغير البيت فالجواب أن محل الفعل هو الرأس دون الحرم ولكنه جاز بالتأخير عن مكانه فيلزمه دم كما يلزمه بالتأخير عن وقته بخلاف ماذكرتم من الوقوف والطواف فان محل الفعل هو الجبل وحول البيت وبالخروج عنهما يتبدل المحل فلا يجوز وجه قول أبي حنيفة على اختصاصه بالمكان قد علم من قوله ولهما أن الحلق لما جعل محللا الخ وأما على اختصاصه بالزمان فلأن الحلق للتحلل وهذا بالاتفاق وكل ماهو كذلك يوقت بالزمان كالطواف ووجه قول أبي يوسف أما على عدم اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله هو يقول الحلق غير مختص بالحرم الخ وأما على عدم اختصاصه بالزمان فهو أن الحلق الذى هو نسك فى أوانه بمنزلة الحلق الذى هو جناية قبل أوانه فكما أن ذلك لا يختص بزمان فكذلك هذا ولو أردت أن تجعله دليلا للشقين قلت فكما أن ذلك لا يختص بزمان ومكان فكذلك هذا اذ لو كان مختصا بهما لما وقع معتدا به فى غير المكان والزمان كالوقوف بعرفة وقد عرفت جواب ذلك آنفا ووجه قول محمد أما على اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله ولهما أن الحلق الخ وأما على عدم اختصاصه بالزمان فهو دليل أبي يوسف على عدم اختصاصه بالزمان ووجه قول زفر أن التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداؤه موقت بالزمان حتى كره تقديم احرام الحج على أشهره دون المكان حتى جاز أن يحرم من حيث شاء قبل الميقات فكذلك التحلل عنه يتوقت بالزمان دون المكان فلو أخر عن أيام النحر لزمه الدم ولو خرج من الحرم ثم حلق لم يلزمه شئ وقوله (وهذا الخلاف) أى ماذكرنا بين علمائنا فى التوقيت (انما هو فى حق التضمين بالدم وأما فى حق التحلل فلا يتوقت بالاتفاق) وقوله (لان أصل العمرة لا يتوقت به) أى بالزمان فان ركنها الطواف وهو غير موقت بزمان وفيه نظر

عند أبي حنيفة رحمه الله وعند أبي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان وهذا الخلاف فى التوقيت فى حق التضمين بالدم أما لا يتوقت فى حق التحلل بالاتفاق والتقصير والحلق فى العمرة غير موقت بالزمان بالاجماع لان أصل العمرة لا يتوقت به بخلاف المكان لانه موقت به قال (فان لم يقصر حتى رجع وقصر فلاشئ عليه فى قولهم جميعا) معناه اذا خرج المعتمر ثم عاد لانه أتى به فى مكانه فلا يلزمه ضمانه

(عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد بالمكان لا الزمان وعند زفر عكسه وهذا الخلاف فى التضمين بالدم لا فى التحلل) يعنى أنه لا خلاف فى أنه فى أى مكان أو زمان أتى به يحصل به التحلل بل الخلاف فى أنه اذا حلق فى غير ماتوقت به يلزم الدم عند من وقته ولاشئ عليه عند من لم يوقته ثم هو أيضا فى حلق الحاج أما المعتمر فلا يتوقت فى حقه بالزمان بالاتفاق بل بالمكان عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف لابى يوسف ومحمد فى نفى توقته بالزمان مار وى أنه عليه السلام قال اذبح ولا حرج لمن قال حلقت قبل أن أذبح فدل على أنه غير موقت به وتقدم الجواب عن هذا ولابى يوسف وزفر فى نفى توقته بالمكان حلقه عام الحديبية بها وهى من الحل ولا فرق بين العمرة والحج فى هذا الحكم بالاتفاق والجواب ماذكر فى الكتاب من أن بعض الحديبية من الحرم فيجوز كون الحلق كان فيه فلا حجة الا أن ينقل صريحا أن الحلق كان فى البعض الذى هو حل مع ماروى أنه عليه السلام نزل بالحديبية فى الحل وكان يصلى فى الحرم فالظاهر أنه لم يحلق فى الحل وهو بسبيل من أن يحلق فى الحرم فيبقى التوارث الكائن فى الزمان والمكان خاليا عن المعارض وكذا ماقدمناه آنفا من قول ابن عباس فى الزمان ثم يلحق به المكان (قوله فان لم يقصر حتى رجع) متصل بقوله فخرج من الحرم وقصر غير أنه فصل بالتقرير ونقل الاصل الخلافى

لانها فى أيام النحر مكروهة فكانت موقتة والجواب أن كراهتها فيها ليست من حيث انها موقتة بغيرها بل باعتبار أنه مشغول بافعال الحج فيها فلو اعتمر فيها ربما أخل بشئ من أفعاله فكرهت لذلك وقوله (بخلاف المكان لانه موقت به) متصل بقوله غير موقت بالزمان واليه ذهب صاحب النهاية ويكون معناه لانه مؤقت به عند أبي حنيفة ومحمد بناء على ماتقدم من الاصح ويجوز أن يكون متصلا بقوله لان أصل العمرة لا يتوقت به أى بالزمان بخلاف المكان لانه أى أصل العمرة يتوقت به فلا حاجة الى تأويل (فان لم يقصر المعتمر الذى خرج من الحرم حتى رجع الى الحرم وقصر فيه فلاشئ عليه فى قولهم جميعا لانه أتى به فى مكانه فلا يلزمه ضمان) ولو فعل الحاج ذلك لم يسقط عنه دم التأخير عند

أقول يجوز أن يكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا فان التوقت لا يكون بالمكان بل بالزمان ويجوز أن يراد بالتوقت التعين مجازا (قوله فالجواب أن محل الفعل هو الرأس الخ) أقول فيه بحث فان محل الفعل فى الذبح هو الهدى ولا يجوز فى خارج الحرم كما سيجىء فى باب الهدى ولعل قول المصنف وهذا الخلاف فى التوقيت فى حق التضمين الخ يكفى مؤنة الجواب (قوله وفيه نظر لانها فى أيام النحر مكروهة فكانت موقتة) أقول فيه أنها اذا كانت جائزة فيها لا تخرج من أن تكون وقتها (قوله وقوله بخلاف المكان الى قوله واليه ذهب صاحب النهاية ويكون معناه لانه موقت به عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بناء على ماتقدم من الاصح ويجوز أن يكون متصلا الخ) أقول أنت خبير بانه ينبغى أن يكون المعنى على ماأفاده صاحب النهاية فان المصنف لما بين الاختلاف فى توقت الحلق فى الحج بالزمان والمكان أراد أن يبين حال توقته فى العمرة

أبي حنيفة رحمه الله وقوله (فان حلق القارن قبل أن يذبح) يعنى اذا قدم القارن الحلق على الذبح (فعليه دمان عند أبي حنيفة دم للقران ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد) وهو دم القران (ولا يجب بسبب التأخير شئ على ماقلنا) ان التأخير عنده يوجب الدم خلافا لهما هذا تقرير المسئلة على ماعليه أصل رواية الجامع الصغير فان محمدا قال فيه قارن حلق قبل أن يذبح قال عليه دمان دم القران ودم آخر لانه حلق قبل أن يذبح يعنى على قول أبي حنيفة وعلى هذا فما ذكره المصنف غير مطابق له لانه قال عليه دم بالحلق فى غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وهذا كما ترى يشير الى أنهما دما جناية ولم يذكر دم القران وقال وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول يعنى الذى يجب بالحلق فى غير أوانه لانه لم يذكر أولا سواه ولم يذكر أيضا دم القران ومع عدم مطابقته فهو مناقض لقوله قبل هذا وقالا لاشئ عليه فى الوجهين جميعا الى أن قال والحلق قبل الذبح وعلى هذا كان الحق أن يقول فعليه دمان عند أبي حنيفة دم للقران ودم بتأخير الذبح فكأنه سهو وقع منه أو من الكاتب ولا عيب فى السهو على الانسان فان قيل قد وقع فى عبارة بعض المشايخ دم القران واجب اجماعا ودم آخر بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق لايحل (٤٧٢) الا بعد الذبح واجب أيضا اجماعا ودم آخر عند أبي حنيفة بسبب تأخير الذبح عن الحلق فيجوز أن يكون المصنف قد اختار ذلك ولم يذكر دم القران من الجانبين وانما ذكر الآخر وأشار اليه بقوله وهو الاول وذكر المختلف فيه قلت يا باه قوله فيما تقدم وقالا لاشئ عليه فى الوجهين فانه تصريح بانهما لايقولان فى هذه الصورة بوجوب شئ يتعلق بالكفارة أصلا على أنه مخالف لما هو الاصل فى وضع هذه المسئلة وهو الجامع الصغير لمحمد رحمه الله فان قيل فعلى ماذكره محمد يجب أن يجب عليه ثلاثة دماء لان جناية القارن مضمونة بالدمين وهو اعتراض الامام المحبوبى فالجواب أن ما يجب على المفرد فيه دم فعلى

(فان حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان) عند أبي حنيفة رحمه الله دم بالحلق فى غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التأخير شئ على ماقلنا

(قوله وان حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة رحمه الله دم بالحلق فى غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق) هذا سهو من القلم بل أحد الدمين لمجموع التقديم والتأخير والآخر دم القران والدم الذى يجب عندهما دم القران ليس غير لا للحلق قبل أوانه ولو وجب ذلك لزم فى كل تقدم نسك على نسك دمان لانه لا ينفك عن الامرين ولا قائل به ولو وجب فى حلق القارن قبل الذبح

(قوله فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان) قال العلامة حافظ الدين النسفى رحمه الله اختلفت عبارات المشايخ فى هذه المسئلة فذكر فخر الاسلام رحمه الله فى الجامع الصغير قارن حلق قبل ان يذبح فعليه دمان وقالا ليس عليه الا دم القران لان تأخير النسك عن وقته يوجب الدم عند أبي حنيفة رحمه الله وههنا لما حلق قبل ان يذبح ترك الترتيب بتقديم هذا وتأخير ذلك وهو جناية واحدة ودم آخر للقران وعندهما لا يجب الاول وذكر محمد رحمه الله فى رواية الجامع الصغير قارن حلق قبل الذبح فعليه دمان دم للحلق قبل الذبح ودم للقران وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ليس عليه الا دم القران وقال القاضى الامام فخر الدين رحمه الله اتفقوا على وجوب دم واحد وهو دم القران لتحقق سببه ثم عنده يجب دم آخر بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما لا يجب بسبب التأخير شئ وقال بعضهم دم القران واجب اجماعا ويجب دم آخر أيضا اجماعا بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق لا يحل الا بعد الذبح فاذا حلق قبل الذبح فقد صار جانيا على احرامه ويجب دم آخر بتأخير الذبح عند أبي حنيفة رحمه الله خلافا لهما واليه مال صاحب الهداية حيث قال فعليه دمان عند أبي حنيفة رحمه الله دم بالحلق فى غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التأخير شئ ومن خطأ صاحب الهداية فقد غفل عن

بهما وعلى ماذكره الشارح يبقى توقته بالمكان متروك الذكر هنا فتأمل (قال المصنف فان حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة رحمه الله دم بالحلق فى غير أوانه الخ) أقول قال الاتقانى قد خبط صاحب الهداية لانه جعل الدمين جميعا هنا للجناية وجعل فى باب القران أحدهما للشكر والآخر للجناية اهـ ولقائل أن يقول لا خبط اذ الواجب هناك دم الجناية على الاحرام بالحلق فى غير أوانه وأما فى تأخير الذبح فهو مرخص لا يجب به الدم عنده اذ الغرض أنه لم يقدر على الهدى ولهذا لم ينقل هناك الخلاف بين أئمتنا ولو كان الواجب دم جناية التأخير لكان لهما خلاف كما لا يخفى فان قلت فكذلك فى الجناية على الاحرام قلت نعم ولكن بالكفارة كما فى اليمين على المعصية وأما التأخير فانه لما كان محل الاختلاف كان أدون وأمره أهون فتأمل (قوله وعلى هذا فما ذكره المصنف غير مطابق له) أقول بل مطابق له على رواية الصدر الشهيد (قوله ومع عدم مطابقته فهو مناقض الخ) أقول لا مناقضة اذ المنفى فيما سبق دم التأخير والذى أثبته هنا دم الجناية على الاحرام فتأمل (قوله ودم آخر الى قوله واجب أيضا) أقول قوله دم مبتدأ وقوله واجب خبره (قوله فانه تصريح بانهما لا يقولان فى هذه الصورة بوجوب شئ يتعلق بالكفارة أصلا الخ) أقول لا نسلم ذلك بل المراد لا يجب شئ بسبب تأخير النسك اذ كان الكلام فيه (قوله لم يجب عليه شئ) أقول فيه بحث فانه انما لم يجب عليه شئ لانه لا جناية منه على احرامه لعدم توقت الحلق فى حقه بكونه قبل الذبح وأما

لوجب ثلاثة دماء فى تفريع من يقول ان احرام عمرته انتهى بالوقوف وفى تفريع من لا يراه كما قدمنا خمسة دماء لان جنايته على احرامين والتقديم والتأخير جنايتان فيهما أربعة دماء ودم القران

هذه الرواية ثم قال العلامة النسفى ولى اشكال على جميع ماذكر لان جناية القارن مضمونة بالدمين فينبغى على ماذكره صاحب الهداية ان يجب خمسة عنده وثلاثة عندهما قلت وقع اختيار صاحب الهداية على قول البعض وهو ان الحلق جناية بالاجماع وتأخير الذبح أيضا جناية عند أبي حنيفة رحمه الله فتجب ثلاثة دماء عنده ودمان عندهما دم للحلق قبل أوانه ودم للقران وقول العلامة النسفى رحمه الله ينبغى ان تجب خمسة عنده وثلاثة عندهما ليس بوارد لان الحلق وان كان جناية على الاحرام عند هؤلاء لكنه جناية بالنسبة الى احرام الحج دون احرام العمرة لان أفعال العمرة قد تمت ولم يبق عليه شئ منها الا الخروج من الاحرام وذلك بالحلق لكنه أخر تحرزا عن وقوعه جناية على احرام الحج فلا يكون الحلق جناية على احرام العمرة بوجه فلا يوجب الا دما واحدا وتأخير الذى هو جناية عنده لا تعلق له بالعمرة كما بينا فلا يوجب الا دما واحدا أيضا فيجب على قول هؤلاء ثلاث دماء عنده ودمان عندهما لا غير ولا يرد أيضا ماذكره على قول العامة أن يجب عنده ثلاث دماء لانه لما ثبت ان الحلق ليس بجناية عندهم وان الجناية تأخير الذبح لا غير والذبح من مناسك الحج دون العمرة فكان هذا التأخير جناية واحدة ولا يكون جنايتين بوجه فلا يجب به الا دم واحد وهو الصحيح رواية ومعنى اما الرواية فماذكره العلامة النسفى رحمه الله وفى الجامع المحبوبى عليه دمان دم للقران ودم للحلق قبل الذبح وقالا ليس عليه الا دم القران وقال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله تعالى فى مبسوطه عليه دمان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أحدهما دم القران والآخر دم الجناية على أحد الاحرامين لانه خرج عن أحد الاحرامين بالحلق على سبيل التمام فيكون جناية على الآخر ولم يجب بتأخير الذبح عن الحلق شئ لان هذا ليس بتأخير عن وقته لان أيام النحر وقته ولم يؤخر عنها انما ترك ترتيب الذبح على الحلق وترك ترتيب الذبح لا يوجب الدم عنده كما لو قدم الطواف على الحلق أو ترك الترتيب فى رمى الجمار لا يلزمه شئ والدم الواجب بالحلق والصيد لا لترك الترتيب بل لخروجه عن أحد الاحرامين على سبيل التمام بالحلق وهو جناية على الاحرام الآخر فيلزمه الدم لهذا لا لتركه الترتيب وأما المعنى فلان الحلق قبل الذبح ليس بجناية موجبة للدم بنفسه ههنا بالاتفاق أما عندهما فظاهر لانه مأذون فيه من جهة الشارع فرخص فيه بالنص وأما عنده فلان الحلق انما يكون جناية على الاحرام اذا بقى الاحرام بعده كما لو حلق قبل الوقوف وكما فى سائر الجنايات وههنا وان وجب تأخيره عن الذبح لكنه اذا وجد قبله كان منهيا للاحرام فى حق غير النساء كما لو وجد بعده حتى حل له لبس المخيط والتطيب والاصطياد فلا يكون جناية موجبة للدم لان ما هو منهى لا يعد جناية بنفسه لكنه لما كان مستلزما لتأخير الذبح الواجب عن وقته كان جناية من هذا الوجه فيكون هو موجبا للدم عنده ولا يكون موجبا عندهما ولهذا قال محمد رحمة الله تعالى عليه فى الرواية دم للقران ودم للحلق قبل ان يذبح ألا ترى ان المفرد لو حلق قبل ان يذبح لم يلزمه شئ بالاتفاق لعدم استلزامه تأخير الواجب والله تعالى أعلم بالصواب

القارن دمان ولو قدم المفرد الحلق على الذبح لم يجب عليه شئ فلا يتضاعف على القارن

القارن فليس كذلك والاولى أن يقال فى الجواب انه لم يجن الا على احرام الحج لفراغه عن أفعال العمرة فيلزمه دم واحد فتامل

تم الجزء الثانى من شرحى فتح القدير والكفاية على الهداية ويليه ان شاء الله الجزء الثالث أوله فصل فى جزاء الصيد


THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT




فهرست الجزء الثاني
من شرحي فتح القدير والكفاية على الهداية



فهرست الجزء الثانى من شرحى فتح القدير والكفاية على الهداية

(تمت)